

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ADILSON PEREIRA DE OLIVEIRA JUNIOR

**TERRITORIALIDADES AMBIVALENTES:  
A LUTA DOS TUPINIKIM E DOS GUARANI  
FRENTE À MONOCULTURA DE EUCALIPTO NO ES**

NITERÓI-RJ

2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ADILSON PEREIRA DE OLIVEIRA JUNIOR

**TERRITORIALIDADES AMBIVALENTES:  
A LUTA DOS TUPINIKIM E DOS GUARANI  
FRENTE À MONOCULTURA DE EUCALIPTO NO ES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves.

NITERÓI-RJ

2008

O48

Oliveira Júnior, Adilson Pereira de  
Territorialidades ambivalentes : a luta dos Tupinikim e dos  
Guarani frente à monocultura de eucalipto no ES / Adilson  
Pereira de Oliveira Júnior. – Niterói : [s.n.], 2008.  
181 f.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade  
Federal Fluminense, 2008.

1.Territorialidade. 2.Território. 3.Povos indígenas.  
4.Eucalipto-Monocultura. I.Título.

CDD 304.2

Adilson Pereira de Oliveira Junior

**TERRITORIALIDADES AMBIVALENTES:  
A LUTA DOS TUPINIKIM E DOS GUARANI  
FRENTE À MONOCULTURA DE EUCALIPTO NO ES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Banca de Dissertação:

---

Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Ivaldo Gonçalves de Lima

---

Prof. Dr. Canrobert Penn da Costa Netto

## **AGRADECIMENTOS**

Aos Tupinikim e aos Guarani, especialmente à Dona Marilza, Peru e Severina (Piraquê-açu), à Dona Helena - e família -, Zé Antônio, Manoel, Maria e Vilson (Caieiras Velha) e ao Valdeir, Deusdéia, Valdir e Sinhozinho (Pau Brasil), pelos ensinamentos, pelo acolhimento e pela confiança;

Ao meu orientador Carlos Walter, pelos ensinamentos, pelos puxões de orelha, pela paciência e por tudo que me ajudastes em Niterói;

Aos amigos que fiz em Niterói, em especial ao goiano (Fábio) e ao paulista (Sertório), cuja convivência boêmica e acadêmica também muito contribuíram;

Aos demais professores e colegas com que convivi no PPGEU da UFF, por tudo que aprendi;

Aos demais amigos que contribuíram de alguma maneira na realização da pesquisa e que, para não cometer injustiças, prefiro não citar nomes;

À FAPERJ, pelo financiamento no segundo ano de pesquisa;

À minha mãe, ao meu pai e às minhas irmãs, por tudo.

## RESUMO

Até a primeira metade do século XX, os Tupinikim resistiam vivendo dispersos em um vasto território com cerca de quarenta mil hectares no norte Espírito Santo, reproduzindo seu modo de vida baseado na pesca, na caça, nas coletas na mata e no mangue, na agricultura e na confecção e venda de artefatos, mas eram nesse momento invisibilizados pela política indigenista do Estado. No final da década de 1960, dois novos sujeitos, a partir de demandas específicas, se instalam na região e trazem experiências opostas ao povo Tupinikim. De um lado uma mega-empresa de celulose, buscando expandir suas atividades para regiões de clima tropical e encontrando condições ideais para isso no Espírito Santo. Com a conivência dos governos federal (ditatorial), estadual e municipal e suas oligarquias, a empresa em alguns anos tomou quase todo o território Tupinikim, utilizando vários métodos para isso. Por outro lado, os Guarani-Mbyá, seguindo a orientação xamânica de uma de suas principais lideranças religiosas, buscavam a *Terra sem Males* revelada em sonhos. Traziam uma cultura mais resguardada das imposições ocidentais e a força necessária para ajudar os Tupinikim a iniciar a luta pela retomada de seu território. Utilizando como principal material de pesquisa, um trabalho de campo de dois meses em cinco das sete aldeias em conflito, a dissertação busca identificar as transformações nas práticas territoriais e investigar como essas transformações servem de referência para a luta. Finalmente, a partir das representações que se formaram nesse processo e das estratégias que as partes em conflito têm utilizado, é possível identificar, após a retomada do território, quais as perspectivas que se apresentam aos indígenas enquanto possibilidade de reocupação do território.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS E FIGURAS

<b>Foto 01</b> – Quiitandu: instrumento de pesca antes usado nos Rios Sahy e Guaxindiba	46
<b>Fotos 02 e 03</b> – Usados no dia-a-dia, o cocho para coaba e o samburá, são exemplos...	51
<b>Foto 04</b> – Máquina que acumula função de corte, descascagem, modelação...	67
<b>Fotos 05 a 08</b> – A racionalização espacial de Coqueiral expunha aos Tupinikim um...	79
<b>Foto 09</b> – Apesar de ainda usado, o Rio Soé está desfigurado pelo represamento e...	80
<b>Fotos 10 a 13</b> – As principais reclamações dos Guarani em relação ao Pinicão são...	83
<b>Fotos 14 a 17</b> – Reconstrução da aldeia de Olho D’água	87
<b>Fotos 18 a 21</b> – Ação da Polícia Federal que levou à destruição de Olho D’água e...	87
<b>Foto 22</b> – Antigo “carreador” de eucaliptos junto a uma gruta próxima a Areal	103
<b>Foto 23</b> – Manilhamento de trecho do Rio Guaxindiba	105
<b>Foto 24</b> – Flagrante de irregularidade às margens do Piraquê-açu	107
<b>Fotos 25 a 28</b> – Residências e seu entorno em Caieiras Velha	113
<b>Fotos 29 a 32</b> – Residências e seu entorno em Pau Brasil	115
<b>Fotos 33 a 36</b> – Residências e seu entorno nas aldeias Guarani	116
<b>Foto 37</b> – Casa em alvenaria em Boa Esperança construída por programa da prefeitura	118
<b>Foto 38</b> – Casa em estuque em Três Palmeiras	118
<b>Foto 39</b> – Casa abandonada pelos Guarani	119
<b>Foto 40</b> – Opy de Boa Esperança	120
<b>Foto 41</b> – Nascente de Olho D’água	122
<b>Foto 42</b> – Poço artesiano perfurado em Areal	122
<b>Foto 43</b> – Aldeia de Olho D’água	123
<b>Foto 44</b> – Aldeia de Areal	123
<b>Foto 45</b> – Apresentação do congo de Caieiras Velha na Barra do Riacho	131
<b>Foto 46</b> – Seu Dovergílio e o antigo local de ensaio da banda de congo em Novo Brasil	133
<b>Foto 47</b> – Coleta de Ostra	135
<b>Foto 48</b> – Futuro gancho de camará a ser esculpido	136
<b>Foto 49</b> – Aratu pego na fisga	136
<b>Foto 50</b> – Ceva feita com pedaços de aratu	137
<b>Fotos 51 a 54</b> – Montagem do quebra	139
<b>Foto 55</b> – Cercado para criação de animais silvestres	140
<b>Foto 56</b> – Koxi trazido de São Paulo e criado em Boa Esperança	140

<b>Foto 57</b> – Roça de Dona Marilza	143
<b>Foto 58</b> – Roça comunitária de Caieiras Velha	145
<b>Fotos 59 e 60</b> – Roças individuais em Caieiras Velha	147
<b>Fotos 61 a 68</b> – Processo de fabricação da farinha e do beiju	150
<b>Foto 69</b> – Açude de peixes em Boa Esperança	152
<b>Foto 70</b> – Tanque-rede instalado em Pau Brasil	152
<b>Foto 71</b> – Sambaqui encontrado em Boa Esperança	157
<b>Foto 72</b> – Pedra usada pelos antigos índios pra amolar flechas	158
<b>Fotos 73 a 76</b> – Outdoors espalhados em Aracruz pela empresa em 2006	163
<b>Figuras 01 e 02</b> – Trechos da Cartilha “A Aracruz e a Questão Indígena no ES”	164

## **LISTA DE MAPAS E IMAGENS ORBITAIS**

<b>Imagem Orbital 01</b> – Território Indígena no ES	89
<b>Mapa 01</b> – Hidrografia e Limites Territoriais – Aracruz/ES	100
<b>Mapa 02</b> – Uso do Solo – Aracruz/ES	101
<b>Imagem Orbital 02</b> – Complexo Industrial da Aracruz Celulose	109
<b>Imagem Orbital 03</b> – Aldeia de Caieiras Velha e mediações	112
<b>Imagem Orbital 04</b> – Aldeia de Pau Brasil e mediações	114
<b>Imagem Orbital 05</b> – Aldeias Guarani e mediações	116

## **LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS**

<b>Tabela 01</b> – Consumo <i>per capita</i> de papel pelo mundo	21
<b>Tabela 02</b> – População rural e urbana de municípios do norte do ES	36
<b>Gráfico 01</b> – População rural de municípios do norte do ES	37
<b>Tabela 03</b> – Principais doações de campanha da Aracruz Celulose nas eleições de ...	156

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1. INTRODUÇÃO	14
2. CONFLITOS E RESISTÊNCIAS NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA	17
2.1. <b>Colonialismo e eurocentrismo</b>	18
2.1.1. O novo “papel” dos países colonizados	19
2.2. <b>Comunidades tradicionais x Interesses econômicos</b>	22
2.2.1. A questão indígena no mundo contemporâneo	25
2.2.1.1. <i>Resistir ou r-existir?</i>	29
2.2.1.2 <i>Dialogar é (im)preciso...</i>	31
2.2.1.3 <i>O espaço da diferença</i>	33
3. TENSÕES DE TERRITORIALIDADES NO ESPÍRITO SANTO	36
3.1. <b>Tempo de fartura...</b>	37
3.2. <b>Os parentes que vêm do sul</b>	54
3.3. <b>Os correntões e o medo</b>	65
3.4. <b>Fluxos e fricções</b>	74
3.6. <b>Representações do conflito</b>	90
4. R-EXISTÊNCIAS TERRITORIAIS	99
4.1. <b>Rio seco e água suja</b>	102
4.2. <b>A aldeia e a casa</b>	111
4.3. <b>Redes guarani</b>	125
4.4. <b>O tambor de congo tupinikim</b>	129
4.5. <b>Um tupinikim no mangue</b>	133
4.6. <b>Um guarani na mata</b>	137
4.7. <b>A roça e o eucalipto</b>	139
4.8. <b>Demais reinvenções</b>	151
5. ESTRATÉGIAS CONTEMPORÂNEAS DE DOMÍNIO E AÇÃO	155
6. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

## APRESENTAÇÃO

Em geral, quando vemos reportados os conflitos envolvendo povos indígenas no Brasil, tenta-se passar a impressão de estarmos lidando com questões isoladas, fragmentadas, deslocadas no tempo e no espaço, reminiscências de um passado que deveria ter ficado pra trás e lembrados apenas nos livros de história, de modo a não perturbar o feliz progresso de nossa civilização. Ou então, nos recônditos mais longínquos possíveis da selva amazônica, pelos menos até que a incansável fronteira agrícola alcance essas remotas terras e as dêem outra função.

Mas a luta indígena não está tão escondida. Segundo a antropóloga Maria Inês Ladeira (2001), cerca de 40% da população indígena em território brasileiro se situam nas regiões sul, sudeste, nordeste e centro-oeste. No entanto, esses povos ocupam apenas 1,3% dos 105.673.003 hectares (FUNAI, 2007) das terras indígenas identificadas pela FUNAI, ficando os outros quase 99% situados na região amazônica. São povos com histórico de contato mais antigo e que, com isso, tiveram experiências conflitivas em diversos momentos de nossa escalada civilizatória. Conhecem-nos mais, portanto. Muitos desses povos, como os Tupinikim, são acusados de aculturados, como se a cultura fosse algo estanque e delimitado e não algo em contínua transformação segundo as estratégias de domínio e resistência dos povos em conflito. Outros, como os Guarani, são acusados de estrangeiros, pelo simples fato de ignorarem, em certos aspectos, nossas normas de divisão territorial e se guiarem por sua própria visão de mundo (Ciccarone, 2001, Ladeira, 2001).

Mas a maior afronta desses povos ao poder instituído é de se encontrarem no caminho do progresso. É o que ocorre no estudo focado nesse trabalho. Tentamos captar as transformações ocorridas na relação com o território dos povos Tupinikim e Guarani depois de quatro décadas de conflito com a empresa Aracruz Celulose, para em seguida apontar como essas mudanças influenciaram suas estratégias de luta.

A recente incursão na geografia tem me auxiliado a compreender a necessidade de se analisar os conflitos de nossa sociedade utilizando a relação entre suas escalas de atuação. Nesse sentido, o trabalho é dividido em duas partes. Na primeira, o capítulo 2, traçamos um panorama de como visualizamos, de modo geral, o conflito entre o que considero interesses indígenas e alienígenas ao território. Como a modernidade colonizadora se configurou como eixo de expansão do capitalismo pelo mundo e como foi seu encontro com os povos

originários. Que estratégias de resistência foram e são adotadas por esses povos, a importância do diálogo e do real entendimento das diferenças entre as culturas para o futuro da humanidade. Grande parte da discussão teórica é introduzida nesse capítulo, onde fazemos um diálogo mais geral com outros estudos que tangenciam, a partir de outras realidades, a questão que se está debatendo neste trabalho. O que unifica os conceitos de *gnose liminar* (Mignolo, 2003), *ancestralidade* (Sodré, 1999), *r-existência* (Porto-Gonçalves, 2001) e *etnogênese* (Oliveira, 1998a) e tantos outros utilizados por diversos autores que se debruçam em analisar a dinâmica de contato entre as culturas é a idéia da constante *transformação*. Mas também a idéia de que em toda transformação algo permanece, enquanto um vínculo com um passado sempre presente.

No capítulo 3 partimos então diretamente para o caso, inicialmente traçando um histórico de ocupação da área em estudo, analisando especialmente a relação com o território dos povos Tupinikim e Guarani. Em seguida investigamos como se construiu e se desenvolveu o conflito desde a década de 1960, para finalmente avaliar quais as conseqüências práticas deste conflito na relação dos povos indígenas com seu território. Neste capítulo, fazemos as discussões teóricas referentes ao território e suas derivações (territorialidade, des-reterritorialização, apropriação/dominação etc.). Além disso, busco apontar os principais desafios e as alternativas de reocupação do espaço que, mesmo embrionárias, os próprios indígenas estão tentando construir diante da recente reconquista de parte do território tomado. Tentamos, então, captar de que maneira as transformações influenciaram nas representações que a população indígena faz do território e do próprio conflito com a empresa de celulose. Por último, de que forma todas essas transformações repercutem nas estratégias de luta adotadas pelos povos indígenas frente às estratégias de dominação adotadas pela empresa.

Foi feita uma pesquisa de campo nas aldeias Guarani de Boa Esperança, Piraquê-açu e Três Palmeiras e nas aldeias Tupinikim de Caieiras Velha e Pau Brasil. Além dessas, há ainda atualmente as aldeias Tupinikim de Irajá e Comboios, sendo esta última localizada em outra Terra Indígena, mais distante das demais (Mapa 01 e Imagem Orbital 01). O recorte teve o seguinte critério: havia a intenção inicial de se trabalhar uma aldeia Tupinikim e outra Guarani; quanto aos Guarani, devido à proximidade entre as aldeias era impossível trabalhar uma só; quanto aos Tupinikim escolhi inicialmente Caieiras Velha, principalmente pelo fato de ser a mais próxima dos Guarani, o que me daria a possibilidade de investigar melhor as relações interétnicas; no entanto, no decorrer da pesquisa de campo percebi que a aldeia de

Pau Brasil apresentava peculiaridades que mereciam observações, como o fato de ser bem menor e mais distante das aglomerações urbanas; na verdade, as demais aldeias (principalmente Comboios) também exigiam um período de permanência, mas devido a exigüidade de tempo disponível a uma pesquisa de mestrado, isso não foi possível. Foram vinte dias entre os Guarani (17/04/2007 a 06/05/2007), dezesseis dias em Caieiras Velha (21/05/2007 a 05/06/2007) e onze dias em Pau Brasil (11/06/2007 a 21/06/2007), intercalados por períodos de uma a duas semanas em Vitória para reunir o material coletado e preparar a etapa de trabalho de campo seguinte. No entanto, a análise aqui exposta se baseia em experiências que extrapolam esses cerca de dois meses de trânsito entre as aldeias, uma vez que acompanho a luta desde 2005, quando retomaram a luta pelo território. Além disso, após o período de campo indicado, foram vários os retornos às aldeias, seja para participar de reuniões e assembléias, seja para visitar amigos. Por isso, pode-se dizer que a pesquisa de campo extrapola os dois meses de permanência indicado. No entanto, é interessante fazer algumas considerações sobre essa etapa da pesquisa.

Não se pode negar que o fato de os Guarani, entre si, se comunicarem em sua própria língua representou uma dificuldade a mais na pesquisa. Com certeza a língua representa, dentre outras coisas, um escudo da cultura Guarani, e o fato de a grande maioria, principalmente entre os mais jovens, falarem bem o português permite que consigam entender melhor o pensamento dominante e, assim, melhor montar suas estratégias de resistência. Por outro lado, um pesquisador que não entende a língua não consegue realmente mergulhar na cultura que estuda. Este é um limite do presente trabalho. Busquei, por esse motivo, outros estudos recentes que auxiliassem a leitura da cultura Guarani, como as teses de doutorado de Maria Inês Ladeira (2001) e Celeste Ciccarone (2001). Na primeira semana de campo permaneci quase o tempo todo na aldeia de Piraquê-açu, me familiarizando com a comunidade e seus hábitos, sem uso de qualquer equipamento audiovisual de registro. Também entre os Tupinikim, o registro de imagens e relatos somente passou a ser feito depois de alguns dias de permanência. Não havia maiores restrições quanto ao trânsito dentro das aldeias, a não ser aquelas que manda o bom senso. A interlocução com os Tupinikim era facilitada pela língua, o que exigiu menor tempo de permanência, mesmo em Caieiras Velha, a maior das aldeias da região.

Não houve um critério *a priori* sobre o número de entrevistas realizadas em cada aldeia nem sobre o perfil dos entrevistados. No decorrer da pesquisa de campo, de acordo com as situações vivenciadas e as conversas trocadas, algumas dessas eram registradas no

gravador. Duravam de vinte e poucos minutos a mais de uma hora, de acordo com o interesse que a outra pessoa demonstrava com a conversa. O mote que eu sempre tentava nortear as conversas/entrevistas era a relação com o território antes e hoje, balizado pela interferência da eucaliptocultura. Tentava ainda captar as representações que se formavam e transformavam nesse conflito. Houve algumas conversas não registradas, seja por displicência, por escolha minha ou por incômodo por parte da outra pessoa, mas que tiveram grande contribuição no entendimento da temática pesquisada.

Tentamos trabalhar com o conceito de *ciência tradutora* de Boaventura de Sousa Santos (1996). Ele permite que visualizemos a relação entre saberes de forma horizontalizada e emancipadora. Dificuldades e situações enfrentadas por diferentes povos no que concerne aos próprios desafios que as relações com o mundo nos impõem, podem ser mais bem ultrapassadas ou vivenciadas se há um intercâmbio de práticas e visões de mundo entre essas culturas. O papel da ciência seria tão somente traduzir as diversas matrizes de racionalidades de maneira a facilitar e permitir o diálogo.

Isso só pode ser alcançado com um abandono de qualquer rigor *a priori*, o que só seria possível com uma profunda mudança paradigmática (Leff, 2003, Sousa Santos, 1996, 2002). Sabemos que este desafio está longe de ser cumprido por esse trabalho. Os métodos de pesquisa acadêmicos estão carregados de práticas viciadas de leitura do *outro*, que buscam sempre interpretar o seu olhar de acordo com os nossos paradigmas, o que nos impede de mergulhar no universo do *outro*. E certamente esses vícios são encontrados neste trabalho. Buscando minimizar isso, tentei reproduzir o máximo de depoimentos das pessoas tentando deixá-las falar por conta própria, de modo que o leitor possa compreender sua história, seus conflitos, suas representações e suas expectativas de acordo com seu próprio olhar, ainda que por meio de minhas escolhas sobre a relevância do que era relatado. Com certeza sou eu quem faz a “montagem”. É através do filtro do meu olhar que a pesquisa se estrutura.

## 1. INTRODUÇÃO

Vivemos um momento histórico de extrema complexidade, marcado, por um lado, por um aprofundamento e cristalização de uma situação de crise (econômica, política, social, ambiental, energética etc.) a partir dos limites do modelo de desenvolvimento adotado e, por outro, por uma reorganização dos movimentos sociais a partir de experiências inovadoras de ação local articuladas entre si através de diversas escalas.

O modo de consumo de uma minoria dita *global* dispersa mundo afora, mas concentradas nos centros de poder (lembrando que a centralidade se multiplica nas diversas escalas espaciais), tem levado a desequilíbrios naturais e sociais de diversas ordens. Tal consumismo é estimulado por um produtivismo sem limites que, como veremos no item 2.1.1, produz um imaginário que liga o consumo ao desenvolvimento. Já as outras minorias, as *locais*, que têm seus territórios quase sempre postos a serviço do capital, tentam num outro flanco reagir e buscar autonomia frente às questões que se colocam. É certo que as tensões entre o *local* e o *global* não são tão recentes como supõem os pensadores pós-modernos, mas atualmente assumem contornos específicos nunca vistos na história da humanidade.

Vivemos em um mundo dominado por uma classe social de uma determinada cultura que há séculos busca subalternizar, invisibilizar e, em muitos casos, extinguir as demais culturas. Infelizmente, estamos longe de uma convivência em que as diferenças sejam não só respeitadas como um direito, mas estimuladas, como uma prática cotidiana onde não haja espaço para imposição de verdades, modelos, crenças ou normas. Onde não haja espaço para que uma dada racionalidade possa subjugar as demais em função do quão mais distante estão em relação a sua visão de mundo ou do quão mais contraditórios são com relação aos seus interesses.

É justamente nessa tensão que se situa o foco da pesquisa. De um lado um representante do paradigma da modernidade, uma mega-empresa transnacional de celulose, Aracruz Celulose S.A.<sup>1</sup>, empresa que chegou ao Espírito Santo no final da década de 1960 e que hoje detém 35% do mercado global de celulose branqueada, exportando 97% de sua produção, sobretudo para a Europa e América do Norte (De’Nadai, Overbeek, Soares, 2005); de outro, representantes de dois povos indígenas, Tupinikim e Guarani, que há quinhentos

---

<sup>1</sup> Na década de 1970 a composição acionária da Aracruz era a seguinte: 25,90% BNDE; 25,90% Cia Souza Cruz; 14,72% Fibase; 6,07% Grupo Billerud; 5,08% Grupo Lorentzen; 3,37% Vera Cruz Agroflorestral; 2,63% Grupo Moreira Salles; 16,33% outros. A composição acionária atual é a seguinte: 28% Grupo Lorentzen; 28% Banco SAFRA; 28% Grupo Votorantin; 12,5% BNDES; 3,5% outros (FASE, 2002).

anos resistem, segundo estratégias e caminhos diferentes, a outros representantes dessa mesma modernidade e que há quarenta anos têm nessa empresa um inimigo em comum, absorvendo cada um à sua maneira as transformações a que estão sujeitos. Além dos povos indígenas, o conflito territorial da empresa no norte do Espírito Santo se estende às comunidades quilombolas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra e a pequenos agricultores e trabalhadores sem-terra, representados pelo MPA e MST.

Se considerarmos as quatro décadas de atividade de plantio e corte de eucalipto no norte do Espírito Santo, não poderemos negar que várias transformações ocorreram no processo de territorialização da população moradora na região afetada. Há uma necessidade constante de resgatar os referenciais culturais e territoriais desses povos. Por outro lado, nenhuma cultura se desenvolve isoladamente, sendo as trocas e o intercâmbio cultural fundamentais em seu fortalecimento. O problema é termos uma cultura dominante etnocida que tenta se impor às demais, absorvendo-as e diluindo-as através de seus valores. Quando isso ocorre, a tendência é a absorção e/ou destruição gradual das demais culturas. Com isso quem perde é a humanidade, que deixa para trás uma série de saberes que, interpretados pelo olhar ocidental, são vistos de forma superficial e estereotipada. Mas graças também ao próprio etnocentrismo desses povos e aos séculos de resistência, muitas coisas ainda estão guardadas e têm sido constantemente resignificadas para as gerações seguintes. Para Denise Jodelet “*o trabalho de elaboração da diferença é orientado para o interior do grupo em termos de proteção; para o exterior em termos de tipificação desvalorizante e estereotipada do diferente*” (Jodelet, 1998, p.51).

Desta forma, o presente trabalho visa responder algumas questões que têm se tornado cada vez mais prementes. Até que ponto a monocultura do eucalipto compromete a territorialidade da cultura Tupinikim e Guarani através da destruição de referenciais geográficos e, por conseguinte, das espécies animais e vegetais que lá existiam? Como podem ser enxergadas as transformações nas práticas territoriais dos povos em questão? De que forma a inserção da empresa nessa região influenciou nas mudanças do ordenamento territorial e organização espacial das aldeias Tupinikim e Guarani? Como essas transformações têm sido absorvidas pelos indígenas e como eles as canalizam segundo que tipos de propósitos? Como a população indígena representa a Aracruz Celulose e a monocultura do eucalipto? De que maneira eles assimilam o atual momento de reconquista do território que lhes foi tomado nas décadas de 1960-70? Quais os próximos desafios e que alternativas estão sendo gestadas de reocupação do território? Que influências o eucalipto – e

o que ele representa - ainda pode exercer em um futuro próximo? A partir dessas questões se buscará o objetivo central traçado: relacionar as transformações territoriais (incluindo as práticas e representações) às estratégias de luta adotadas.

O Espírito Santo, até metade do século XX, era um dos estados brasileiros que mantinha maior área de Mata Atlântica preservada, hoje contando com pouco mais de 8% da mata original (FASE-ES, 2002). Segundo estudos da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Espírito Santo (AGB-ES), embasados por um EIA/RIMA feito na década de 80 pelo Instituto Tecnológico da Universidade Federal do Espírito Santo para a Secretaria de Estado da Saúde, cerca de 30% das matas nativas do município de Aracruz foram destruídas pela Arcel na década de 70 (AGB-ES, 2004). Com isso os recursos hídricos também foram se escasseando. Os rios Sahy e Guaxindiba, por exemplo, agonizam para sobreviver em meio aos eucaliptais e ao crescimento urbano trazidos pela empresa.

Mas qualquer impacto ambiental também tem sua vertente sócio-cultural na medida em que, ao contrário do que prega a ideologia desenvolvimentista, nas regiões onde a fronteira agrícola se expande, convivem comunidades e povos portadores de saberes únicos com relação ao território onde vivem. O respeito a esses povos deveria ser condição *sine qua non* para a instalação de qualquer grande projeto. Mas, como veremos a seguir, tal consideração revela-se inócua em uma sociedade estruturada a partir da modernidade colonizadora.

## 2. CONFLITOS E RESISTÊNCIAS NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA

### 2.1. Colonialismo e Eurocentrismo

A ascensão da modernidade ocidental é considerada por muitos o fator preponderante no impulsionamento da atual tendência globalizante da sociedade. Sem seu aporte material e imaterial certamente não existiriam as condições necessárias para o atual nível de desenvolvimento tecnológico que vivemos. Mas de forma alguma podemos afirmar que isso foi obra exclusiva de certos povos europeus. Por um lado, muitas dos inventos e descobertas dos europeus se deram a partir de inventos e descobertas anteriores de outros povos e da apropriação de técnicas alheias. Por outro, e mais importante na análise do presente texto, a modernidade, como afirma Walter Mignolo (2003 e 2005), não pode ser analisada sem o seu outro lado, silenciado por muitos autores europeus, o colonialismo. Darcy Ribeiro, já no final da década de 1960 alertava sobre a complementaridade entre as condições de riqueza e de pobreza desde a ascensão da modernidade:

Estes processos [históricos] é que geravam, simultânea e correlativamente, as economias metropolitanas e as colônias, conformando-as como um sistema interativo integrado por pólos mutuamente complementares de atraso e de progresso. E configuraram as sociedades subdesenvolvidas, não como réplicas de estágios passados das desenvolvidas, mas como contrapartes necessárias à perspectiva do sistema que ambas compõem (Ribeiro, 1977, p. 24-25).

A modernidade - tal qual o próprio capitalismo - não começou com a Revolução Industrial dos séc. XVIII e XIX, mas com as Grandes Navegações do séc. XV e XVI, que permitiu a sangria das riquezas do continente invadido e alimentou materialmente o expansionismo europeu. O mesmo ocorreu com a África e a Ásia. É quando surge na Europa-cristã, argumenta Mignolo, o imaginário da diferença. Uma diferença hierarquizante que era legitimada pelo discurso filosófico da época que, segundo Muniz Sodré (1999, p.54), ao mesmo tempo em que criava o “*ser humano universal*”, burguês, criava o “*inumano universal*”, “*bárbaro, negro, selvagem*”. A civilização ocidental se afirmou se opondo ao resto do mundo e criando um imaginário geral que a modernidade havia se gestado como uma evolução natural interna do continente europeu.

O discurso explicativo elaborado dentro deste enquadramento descreve a progressão dos povos europeus como uma ruptura interna com o feudalismo, laboriosamente

trabalhada através de séculos de criatividade tecnológica e cultural dos italianos, holandeses e ingleses, que teria finalmente amadurecido com a Revolução Industrial (Ribeiro, 1977, p. 53).

O contexto de dominação extra-européia é minimizado como algo secundário e complementar, sendo olvidadas as contribuições materiais e imateriais de outros povos na estruturação da modernidade e do capitalismo. O etnocentrismo-expansionista europeu era expresso até mesmo entre os pensadores ditos humanistas, dando respaldo para que os invasores realizassem sua empreitada. Para Sodré, se os *juízos etnocêntricos* não fazem parte do núcleo do pensamento desses filósofos, são os que atualmente “*permanecem mais fortes junto à existência ou ao senso comum do cidadão ocidental*” (Sodré, 1999, p.27).

Nesse sentido, para analisar a globalização temos que ter ciência que já em seu nascimento ela foi movida pelo conflito entre culturas locais. Trata-se daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de *localismo globalizado*, ou seja, uma *cultura parcial* que se define como *cultura total*:

[...] estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefato, condição, entidade ou identidade rival. [...] A globalização é sempre a globalização bem sucedida de um determinado localismo. [...] O processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais, é o mesmo que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior (Sousa Santos, 2002, p.63).

Desde a invasão dos europeus, o continente que viria ser chamado de América vem servindo aos seus interesses ou, mais recentemente, aos de uma de suas subculturas, a estadunidense. A cada período do desenvolvimento tecnológico, determinados recursos foram canalizados para as potências da época. Na relação com os povos que aqui viviam ou foram trazidos à força, as estratégias adotadas foram muitas, sempre tendo em vista sua subalternização. Seja escravizando, expulsando ou exterminando a finalidade sempre foi a de impor sua lógica aos que aqui viviam. Mesmo aquelas alianças eventuais tinham como intuito tanto a domesticação como a pacificação desta ou de outra etnia, jogando os grupos uns contra os outros, estratégia usada até hoje mundo afora – *divide et impera*.

Mas essa dominação se construiu não somente pela via físico-corporal. Havia necessidade de impor uma visão de mundo que subjugasse os demais povos. Obviamente esta visão de mundo teria que captar elementos desses saberes e adaptá-los ao seu cabedal de conhecimentos, mas esse movimento sempre ocorreu na perspectiva da subalternização, de

modo que os dominados se enxergassem pelo olhar do dominador. Como afirma Darcy Ribeiro, além das técnicas e invenções acumuladas e trazidas pela Europa, ela também:

[...] exportava para os povos abrangidos por sua rede de dominação toda a sua carga de conceitos, preconceitos e idiosincrasias sobre si própria e sobre o mundo, inclusive sobre os próprios povos coloniais. Estes, além de empobrecidos pela espoliação das riquezas acumuladas secularmente e do produto de seu trabalho sob o regime colonial, eram também degradados ao assumirem como auto-imagem um reflexo da visão européia que os descrevia como racialmente inferiores, porque negros, indígenas ou mestiços (Ribeiro, 1977, p.81).

No entanto, esse esquema não é de modo algum fechado. A partir do momento em que, para subjugar, a voz dominadora tem que se adaptar pra ser ouvida, ela acaba se transformando. Da mesma forma, ao ser dominada a voz subalterna ressignifica o discurso dominador e também se transforma. É a partir desse duplo movimento que se forma aquilo que Homi Bhabha (apud Carvalho, 1999) chama de *terceiro espaço*. Walter Mignolo prefere chamar esse conhecimento gerado nas situações conflituosas de *gnose liminar*, ou seja, situações criadas a partir da *diferença colonial* nas quais o ponto de vista subalterno pode gerar condições para o surgimento daquilo que ele denomina *enunciações fraturadas*. Ao contrário de Bhabha, ele faz questão de frisar que não se trata meramente de *enunciações híbridas*, pois, por serem emitidas a partir das margens externas do que ele denomina *sistema mundial colonial-moderno*, trazem à luz as cosmovisões subalternizadas em sua histórica luta contra a cosmovisão ocidental (Mignolo, 2003). É interessante notar que ambos os termos, *terceiro espaço* e *gnose liminar*, trazem impregnados em si a idéia de espacialidades em conflito, o que traduz a importância da geografia nessa discussão.

### 2.1.1. O novo papel dos países colonizados

As riquezas minerais e vegetais dos países colonizados sempre sangraram de suas fronteiras, alimentando materialmente as potências dominantes. O ouro, a madeira, a prata, a borracha, o ferro, a comida, o petróleo... Não só pra alimentar o consumo cada vez mais intenso dos países ocidentais, mas, sobretudo, para acumular capital. Segundo Mignolo (2003), apenas na Espanha entraram ao menos 155.000 quilos de ouro e 16.985.000 quilos de prata entre 1531 e 1660, computando somente o montante enviado legalmente ao país.

Mas havia algo que até a década de 1960 continuava a ser inteiramente fabricado nos países dominantes: o papel. Até então, quase toda a produção de celulose e papel se concentrava nos países economicamente mais ricos. Nessa época, a média mundial *per capita*

de consumo de papel, de 25,15 quilogramas ao ano, correspondia a menos da metade dos atuais 54,48 quilogramas a.a. (World Resources Institute, 2006). Gradativamente, vai havendo uma dissociação entre os processos de produção de celulose e de papel. Por um lado, havia necessidade de se transferir as fábricas de celulose para os países periféricos, em parte devido às pressões internas da população dos países centrais do capitalismo, que se manifestavam contra a degradação ambiental provocada pela produção da pasta de celulose – o que se materializou em legislações ambientais rígidas -, em parte devido à necessidade de aumento de produção e a descoberta de maior rentabilidade de produção nas regiões de clima tropical. Com isso, concentrou-se a parte mais poluente da produção, a da pasta de celulose, nos países periféricos, enquanto os países dominantes continuaram concentrando a produção de papel, importando a matéria prima e consumindo e exportando o produto final.

Na era do descartável, um dos principais pilares de sustentação do consumo desenfreado de tudo que é produzido no planeta é o papel. Além do papel gasto com impressão, publicidade e higiene pessoal, a maioria dos produtos fabricados utiliza embalagens de papel. Em 1995, 30% de todo o papel produzido no planeta era destinado a embalagens, enquanto 29% para imprimir e escrever, 15% para cartão, 13 % para imprensa, 6% para sanitários e 7% para os demais usos (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES, 2006). De 1980 a 2005 sua produção e consumo no mundo mais que dobrou, saltando de 168 para 390 milhões de toneladas ao ano (BNDES, 2006), um acréscimo de 132%. Nesse mesmo período, a população mundial subiu de 4.431.682.000 para 6.453.628, um crescimento de 46%. O discurso dominante argumenta que nossa sociedade não funciona sem o papel e que, portanto, é hipocrisia de discurso ambientalista criticar os grandes complexos agro-industriais de celulose. Certamente, não se deve satanizar o uso em si do papel, que muitas vezes substitui outros produtos como o plástico, ambientalmente até mais nocivo. No entanto, é necessário fazer algumas pontuações. O problema não é a utilização em si do papel, mas o consumo exacerbado que se faz dele. E, como já afirmamos, o consumismo é estimulado pela lógica produtivista do mercado, que precisa ser progressivamente alimentado. Nessa questão, percebemos que a produção e consumo de papel reproduz a mesma lógica colonialista que perpassa toda a modernidade. São os países mais ricos economicamente, os que concentram grande parte do consumo. Podemos observar a Tabela 01 abaixo, que representa o consumo *per capita* de diversos países no ano de 2005:

<b>País</b>	<b>Consumo per capita de papel (em kg ao ano)</b>
África do Sul	69,01
Alemanha	231,65
Angola	1,16
Austrália	204,42
Bangladesh	2,09
Bélgica	249,54
Bolívia	5,39
Brasil	39,49
Canadá	241,94
China	44,66
Chile	64,57
Cuba	8,63
Dinamarca	243,67
Equador	23,53
Estados Unidos	297,05
Etiópia	0,43
Finlândia	324,97
Gana	6,36
Haiti	1,10
Holanda	227,38
Índia	4,59
Indonésia	20,67
Iraque	1,59
Israel	120,11
Japão	233,55
Moçambique	0,85
Mongólia	1,70
Nicarágua	6,60
Nigéria	2,39
Noruega	170,46
Nova Zelândia	189,65
Ruanda	0,39
Somália	0,03
Suécia	219,98
Uruguai	35,59
Vietnã	14,75

**Tabela 01:** *Consumo per capita de papel pelo mundo*  
 Fonte: World Resources Institute, 2006

A discrepância dos dados é notória. Um estadunidense consome em média o equivalente a 7,5 brasileiros, ou 15 indonésios, ou 25 marroquinos, ou 55 bolivianos ou 270 haitianos ou 690 etíopes! A grande concentração do consumo se situa na Europa, América do Norte, Japão e Austrália. Certamente esses números devem se repetir em outros itens de consumo, se pesquisados. Se considerarmos que no Brasil há um consumo muito elevado e até um desperdício de papel, ao analisar essa tabela percebemos que estamos inclusive abaixo da média mundial per capita de consumo de papel que, como já afirmado, é de 54,48 quilogramas ao ano. Segundo cálculos do Greenpeace, *“se a China elevar o consumo de papel para o mesmo nível dos Estados Unidos, será necessário extrair um adicional de quase 1,6 bilhão de metros cúbicos de madeira – o equivalente ao corte total em todo o planeta a cada ano”* (Greenpeace, 2006). Ou seja, é inconcebível imaginar estender o atual nível de consumo de papel dos países centrais do capitalismo para os demais. No entanto, as grandes corporações do ramo de celulose não pensam desta maneira.

A partir da década de 1990, uma outra questão fez aumentar ainda mais a ganância dos donos das papelarias. Com uma certa estagnação do consumo nos países centrais, novos mercados passam a ser alvo dessas indústrias, principalmente na América Latina e Ásia. Destarte, passa-se a estimular cada vez mais a produção e o consumo de papel nesses países. As papelarias necessitam de grandes áreas de plantio - de *pinus* ou eucalipto - para alimentar sua incessante fome de produzir. Contudo, não se planta no vazio. Além dos danos ambientais, os impactos sociais da implantação dos complexos agroindustriais de celulose são enormes. Comunidades que tradicionalmente há décadas ou séculos ocupavam essas terras são expulsas ou obrigadas a mudar sua relação com o território. Mas para compreender esses conflitos é necessário antes entender que eles não estão deslocados no tempo e no espaço. Fazem parte de uma lógica colonialista que acompanha toda a história expansionista da modernidade. É de moderno-colonialidade que se trata, portanto.

## **2.2. Comunidades Tradicionais x Interesses Econômicos**

Sabemos que dos grupos mais afetados pela exploração colonial vigente em nosso continente são as comunidades tradicionais, grupo sociais que historicamente tiram seu sustento (material e imaterial) da relação direta que têm com o espaço onde vivem. Dentre eles há aqueles que se diferenciam por sua origem étnica como, no Brasil, os quilombolas e os diversos grupos indígenas, e os que se diferenciam por sua atividade econômica, como os

extrativistas, os pescadores e os camponeses, por exemplo. Desde o início da invasão européia, seja para explorar o pau-brasil, seja para plantar cana de açúcar, os povos originários vêm sendo expulsos de suas terras ou dizimados, sendo – juntamente com os afro-descendentes – os grupos mais afetados pela hegemonização da razão imposta pela sociedade ocidental. Essas populações têm resistido de diferentes maneiras, seja contra o latifúndio, as grandes empresas ou o Estado. Quase sempre contra os três. Certamente há ou houve conflitos também com outros grupos sociais, como camponeses, garimpeiros e seringueiros, mas estes são vítimas do mesmo processo de exclusão e, portanto, não serão objeto de análise.

A herança recebida do período colonial de invisibilizar aqueles que mantêm outra relação com a terra está presente nos inúmeros conflitos que atualmente permeiam o campo. Principalmente, quando essas comunidades esbarram nos interesses daqueles que vêm nas suas terras (e no subsolo, nas águas, nas plantas e animais) algo que possa ser extraído para benefício próprio e que olham para a natureza, mas enxergam “recursos naturais”. Seja na instalação de uma usina hidrelétrica, na exploração de algum mineral, na implantação de alguma monocultura, na construção de uma estrada ou no desvio de algum rio. Esta tem sido a história até aqui. Escolhe-se uma área que apresente as características e recursos necessários à implantação do empreendimento, ignora-se completamente a presença humana neste lugar, implementa-se as obras e inicia-se o funcionamento. Quanto às comunidades que aí viviam, utiliza-se de vários métodos para sua retirada, desde o pagamento de indenizações irrisórias ou o reassentamento em outras áreas quase sempre com características totalmente diversas da anterior (ignorando que essas pessoas muitas vezes dependem do conhecimento secular sobre seu território para manter seu modo de vida) até a simples expulsão da área, utilizando-se para isso de capangas e/ou do aparato policial (o que muitas vezes resulta em perda de vidas).

Na verdade, podemos inserir esse debate naquela discussão que Milton Santos (1996; 2000) nos propõe sobre o que ele denomina de *verticalidades* e *horizontalidades*. Ao caracterizar o período atual como *técnico-científico-informacional*, diferencia esses dois tipos de recortes na análise dos arranjos espaciais. As *horizontalidades* se dando a partir da relação entre os pontos contínuos de uma mesma região, em que prevalece o que ele chama de “*solidariedade orgânica*,” no qual os agentes estão implicados e seus respectivos tempos imbricados (Santos, 2000). Mas o que diferencia o mundo contemporâneo seria a expansão cada vez maior das *verticalidades*, ou seja, o predomínio crescente das relações hierárquicas entre pontos descontínuos do planeta, no qual uma força hegemônica busca desestruturar as

relações sociais (horizontais) anteriores e normatizá-las segundo seus interesses (Santos, 1996; 2000). Nas suas próprias palavras:

As verticalidades são vetores de uma racionalidade superior e do discurso pragmático dos setores hegemônicos, criando um cotidiano obediente e disciplinado. As horizontalidades são tanto o lugar da finalidade imposta de fora, de longe e de cima, quanto o da contrafinalidade, localmente gerada. Elas são o teatro de um cotidiano conforme, mas não obrigatoriamente conformista e, simultaneamente, o lugar da cegueira e da descoberta, da complacência e da revolta. (Santos, 1996, p. 227)

Portanto, tais atitudes não se dão sem resistência. E é nessa resistência, que muitas vezes emerge um outro aspecto da tradicionalidade, aquele ligado à identidade coletiva do grupo. Para Alfredo Wagner Berno de Almeida:

[...] a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como *unidades de mobilização* (Almeida, 2006, p.2, grifo do autor).

Uma unidade que representa não meramente uma aliança pontual e circunstancial contra um inimigo comum, mas onde “*suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instâncias de legitimação*” (Ibid, p.18). Assim, a mobilização movimentava também as estruturas de poder, uma vez que força seus agentes a ter que responder não somente àqueles que “tradicionalmente” representam (latifundiários e grandes empresários).

Por outro lado, essas resistências não se dão somente pela via direta, através do combate físico. Dão-se de forma concomitante, muitas vezes inconsciente, a uma resistência no nível dos saberes, o que envolve práticas, técnicas, modos de vida e visões de mundo diversas à hegemônica. Podemos interpretá-las como “*r-existências*”, como nos propõe Porto-Gonçalves, ou seja, a sobrevivência de uma determinada cultura a partir de uma reelaboração do modo de existência através da astúcia, frente ao avanço de uma cultura hegemônica, sem que se percam seus traços que eles mesmos julgam característicos. E é importante começemos a dialogar com elas se quisermos encontrar saídas para a crise que vive a humanidade, pois esta também deve “*r-existir*” se quiser sobreviver à situação limite que a civilização ocidental vem engendrando.

### 2.2.1. A Questão Indígena no Mundo Contemporâneo

Segundo o dicionário “Aurélio”: “**índigena**. [Do lat. *indigena*] Adj. 2 g. **1.** *Originário de um país ou de uma localidade.* • S. 2 g. **2.** *Pessoa natural do lugar ou país onde habita.* [Antôn.: *alienígena*]” (Holanda Ferreira, A. B., 1986, p.937). Creio que poucos imaginam ser uma palavra diretamente vinda do latim. Pelo senso comum seria derivada de uma outra palavra, índio, que por sua vez teria surgido daquela antiga confusão que nos fazem crer ter ocorrido com as Índias lá no oriente. Além disso, resguarda uma certa dubiedade de sentido, uma vez que permite em sua primeira acepção um entendimento amplo do significado, pois a origem pode remeter a uma ancestralidade na relação com o território ou a região, o que possibilita vislumbrar uma certa ligação com o coletivo. Já a segunda é enfática ao individualizar tal relação. Por outro lado, é analisando o seu antônimo que chegamos mais perto da discussão que pretendemos travar nesse estudo. Respeitando a erudição das palavras, os seres humanos se dividem entre os “índigenas” e os “alienígenas”, sendo ou não “*natural do lugar ou país onde habita*”. Historicamente este é o conflito travado entre a modernidade colonial e as sociedades autóctones por todo o mundo. Interesses alienígenas buscando se sobrepor sobre os povos indígenas, impondo valores e costumes alheios à realidade local de maneira que isso se materialize em novas formas de relação com o território. Com certeza há uma ambivalência nessa discussão, uma vez que aquilo que pode ter sido alienígena ontem, pode ser apropriado, transformado e resignificado, e hoje ser assumido enquanto algo que reafirma uma identidade indígena. Um exemplo, como veremos, é o congo, manifestação cultural que mistura elementos do cristianismo aos indígenas e africanos e que em diferentes momentos da história recente dos Tupinikim assume um papel na reprodução de sua cultura.

Os grupos indígenas são os que há mais tempo resistem à expansão capitalista no continente atualmente chamado americano. Em diferentes períodos, diversos recursos naturais foram/são saqueados. O ouro e a prata criaram as divisas monetárias dos modernos estados europeus, inclusive do Vaticano. O ferro, o cobre, o manganês, bauxita, dentre tantos outros, continuam na sua sangria e, agora junto com o petróleo e o gás natural, enchendo os bolsos de empresários dos ditos países centrais e dos seus aliados subordinados nos países dominados. Há ainda as monoculturas, antes restrita à cana-de-açúcar e café, mas que, recentemente, com os mega complexos agro-industriais, como os de soja e eucalipto, ajudam a homogeneizar ainda mais nossas paisagens. Com a provável mudança da matriz energética e a adoção dos agro-combustíveis para alimentar a crescente demanda mundial de energia essa tendência

tende a se acelerar, com o agravante de não mais ser exclusivamente para fins alimentares. As matas, com toda sua biodiversidade, a cada ano diminuem. E a diversidade cultural dos que ali viviam? Com certeza muito dessa diversidade se perdeu. A razão moderna não é somente etnocêntrica, é etnocida. Na verdade toda cultura é etnocêntrica até porque isso serve de defesa e resistência ao etnocentrismo dos outros (Tuan, 1980). Mas ela se torna etnocida quando não aceita a diferença e quer impor sua verdade ao *outro*, e genocida quando este *outro* tem que pagar com sua própria existência. Para Pierre Clastres, as práticas etnocidas e genocidas só se verificam em sociedades com Estado. No primeiro caso, busca-se a destruição do *outro* através da imposição de verdades, crenças, modos de vida. No segundo, visa-se a destruição corporal do *outro*. Ambos buscam eliminar o *outro*, mas “*o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito*”(Clastres, 1982, p.54). Essas práticas se combinaram no caso dos povos indígenas latino-americanos, sendo a Igreja e o Estado figuras essenciais nessa empreitada. A resistência e sobrevivência desses grupos por mais de 500 anos de expansão demonstram a força e a relevância de suas culturas. Uma relevância que revela modos de vida específicos que se mantêm vivos e que ainda podem servir à humanidade enquanto possibilidades alternativas de relação com o território.

Cada grupo indígena assumiu estratégias diferentes para se defender, que variavam desde o combate direto à fuga para as matas distantes, dentre tantas outras. Alguns foram totalmente dizimados, outros se diluíram na sociedade ocidental, outros conseguiram, ao se refugiar na floresta, adiar ao máximo o contato, e houve ainda aqueles que, permanecendo relativamente próximos à civilização, absorveram parte da cultura ocidental sem que, no entanto, abandonassem a sua. Na verdade essas estratégias com suas relativas conseqüências são encontradas nos diversos grupos, variando apenas no grau em que foram adotadas conforme a época do contato. E a partir do momento que este se estabelecia, nenhuma dessas culturas passou incólume. Tiveram que se adaptar e acabaram incorporando e absorvendo influências culturais dos invasores. Portanto, é impossível querer fazer qualquer estudo que não considere a interferência que a cultura ocidental-européia teve no modo de vida e visão de mundo desses povos.

Nesse sentido, não se pode negar que uma das questões centrais que têm sido pautadas nas análises acerca dos conflitos deste final de século XX e início de século XXI é a emergência das lutas dos povos autóctones em diversas partes do mundo. Não que essas lutas não ocorressem antes, mas o avanço dos meios de comunicação nas últimas décadas possibilitou não somente uma maior visibilidade de suas demandas e reivindicações como

uma maior articulação com aliados de luta em diversas partes do mundo (desenvolveremos melhor essa idéia no item 3.7). No entanto, o que aparentemente sugere um aumento no grau de conscientização acerca da realidade desses povos e uma maior compreensão da importância das diferenças culturais para o desenvolvimento e a própria existência da espécie humana, esbarra em visões estereotipadas, caricaturizadas e preconceituosas, que revelam o quão longe estamos de escapar da “armadura” etnocêntrica. Uma armadura que assim como aquela dos cavaleiros medievais é usada tanto para atacar como para se defender, demonstra certa postura de imponência perante os aliados e oponentes, mas pesa, atrapalha o movimento, dificulta o contato com o *outro*, impede que percebamos o que de realmente humano há por trás desses artefatos materiais e imateriais que nós mesmos produzimos.

Uma perspectiva bastante corrente é a daqueles que advogam a inaptidão dessas culturas frente ao nível de desenvolvimento atual da modernidade. Para estes, os povos indígenas representam aquilo que há de atrasado, de arcaico, ou seja, são povos parados no tempo, que insistem em reproduzir modos de vida e visões de mundo que remetem a pré-história da humanidade. Dessa maneira, não necessitamos de nada que venha dessas culturas ditas primitivas, a não ser que se possa fazer algum uso comercial do conhecimento por ela produzido. Do contrário elas deverão perecer por suas próprias debilidades, já que não conseguem seguir o nosso ritmo e recorrentemente se tornam um obstáculo para nosso progresso. Caso haja necessidade de ocupar (leia-se invadir) suas terras e deslocá-los (leia-se expulsá-los) para que o resto da humanidade (leia-se uma minoria) possa usufruir (leia-se consumir) aquilo que necessita, isso ocorrerá em nome do inevitável progresso e desenvolvimento da sociedade.

Por outro lado, mas na mesma direção, estão aqueles que vêem no índio uma figura exótica que deve ser conduzida, assim como uma criança, à nossa cultura superior, que devido aos avanços alcançados por nossa magnífica ciência, tudo pode, ou se ainda não pode em breve poderá. Ao invés de extingui-los devemos assimilá-los. É uma visão bastante presente no órgão governamental responsável pela administração do patrimônio indígena no Brasil, a FUNAI. Segundo Antônio Carlos de Souza Lima (1998), analisando os relatórios da FUNAI entre 1968 e 1985, as visões e práticas tutelares presentes no órgão geram um forte conteúdo assimilacionista ao nortear sua atuação no estímulo à “*ultrapassagem da condição de índio*” e ao caracterizar a situação deste enquanto transitória. Ou seja, devem lhes indicar e conduzir pelo melhor caminho em direção à integração junto à sociedade brasileira. Reproduzem assim

os mesmos vícios da visão anterior, uma vez que enxergam a condição indígena segundo seus padrões ocidentais.

Existe um grande problema nessas perspectivas, causado por uma espécie de miopia moderna. Uma miopia induzida, certamente. Ao enxergar essas culturas enquanto primitivas por reproduzirem modos de vida ancestrais, não captam a importância que a ancestralidade tem nas transformações sociais. Para Muniz Sodré (1999) é na transmissão do mesmo – e não do igual – que captamos o “*não-pensado, o não-dito*” pelas gerações passadas e é através desse diálogo que apontamos para o futuro. Uma espécie de *resíduo de transcendência* que dá espaço a criatividade das gerações presentes em transformar aquilo que não foi respondido pelos nossos ancestrais.

E a resposta é sempre uma transformação da pergunta, para ser histórica. O que transforma é o não-respondido e não o respondido. A ancestralidade da história é uma dinâmica, isto é, uma força propulsora, de fidelidade da mudança, em que se recolhe todo o movimento da identidade (Sodré, 1999, p.66-67).

Daí concluir que para haver qualquer tipo de transformação torna-se necessário uma comunicação com essa nossa ancestralidade. Ou seja, toda revolução é, antes de tudo, ancestral. Diferencia ancestralidade e tradição que, segundo o autor, transmite a “*traição da igualdade das repetições*”. O que se repete através da tradição são apenas os “*conteúdos, formas, dados, resultados e know-how*”, estes sim podendo acionar “*os poderes de diferenciação da ancestralidade*” (Sodré, 1999, p.67). É como se a ancestralidade acionasse arquétipos de uma dada sociedade ou cultura. Arquétipos em estado de latência que emergissem e submergissem de acordo com as situações vividas em cada geração, mas que carregassem em si uma eterna incompletude devido às diferenças materiais e imateriais a que cada geração está condicionada. Essa incompletude permite simultaneamente uma comunicabilidade entre as gerações e um olhar diferenciado de cada uma delas, pois somente ela terá capacidade de, a partir das condições a que está sujeita, preencher as lacunas que somente agora se tornaram visíveis. O que a ancestralidade aciona é a transformação. Se esta será revolucionária ou servirá para manutenção do *status quo*, dependerá do sujeito individual ou social que a acionará e da correlação de forças presente. No outro extremo do espectro estaria o dito tradicionalismo, que insiste na transmissão conservadora das formas tradicionais

de uma geração à outra, o que engessa a cultura. Assim a tradição pode acionar tanto a ancestralidade quanto o tradicionalismo de acordo com o caminho escolhido<sup>2</sup>.

Essa perspectiva nos permite vislumbrar a questão indígena por outro ângulo, uma vez que ao reivindicar o direito à transmissão da ancestralidade de seu modo de vida e de sua visão de mundo, de forma alguma os povos indígenas estão pretendendo manter sua cultura inerte ou estática, parada no tempo. Ao contrário, necessitam da ancestralidade justamente para poderem se transformar, não segundo nossa pretenciosa superioridade cultural, mas de acordo com a própria dinâmica de sua cultura que, sem dúvida, sofre influência da nossa, mas que se reproduz respondendo às questões atuais lhes são postas. Quando reproduzem seus rituais ou suas práticas cotidianas buscam consciente ou inconscientemente se comunicar com seus antepassados e, sobretudo, apontar para o futuro, garantindo, a partir dessa atualização, que as próximas gerações tenham as condições necessárias para dar continuidade a sua cultura.

#### 2.2.1.1. *Resistir ou r-existir?*

Como mencionado, nas últimas décadas temos assistido a uma ascensão das lutas indígenas, principalmente na América Latina, fruto de uma estratégia de visibilização e articulação que tem sido utilizada por esses grupos na luta pela defesa de seu mundo, no qual são combinados e dialetizados os elementos atualizados de sua cultura e da cultura dominante. Nesses 500 anos de luta, os embates foram numerosos e em cada vitória e cada derrota mais um pouco foi aprendido sobre esses que vieram do além-mar e roubaram suas terras. O conhecimento gerado nesse contato, a *gnose liminar* como batizou Mignolo (2003), os credencia ainda mais a serem protagonistas no processo de mudança social, como veremos.

Nas últimas décadas, deve-se reconhecer, o avanço das políticas neoliberais e o crescente processo de globalização foram os carros-chefe da expansão do capitalismo pelo mundo e co-responsáveis pelo período de retrocesso nas lutas dos movimentos sociais ditos tradicionais (estudantil, sindicalista, comunitário). Entretanto, esse avanço do capitalismo engendrou elementos e intensificou fenômenos que podem ter conseqüências futuras para sua continuidade.

---

<sup>2</sup> Não confundir essa discussão com aquela sobre a tradicionalidade do modo de ocupação (Almeida, 2006), pois esta última diz respeito à luta política de reconhecimento dos direitos de povos no qual o modo de vida depende dessa ocupação.

A decadência dos regimes stalinistas no leste europeu e URSS e a aplicação das políticas neoliberais no final dos anos 80 e início dos anos 90 foram centrais na desarticulação e/ou despolitização dos movimentos sociais ditos tradicionais. Sem o referencial soviético e sendo sistematicamente atacada, a esquerda foi obrigada a se reestruturar. Grande parte se adequou à cartilha neoliberal, haja visto a experiência brasileira do PT. Mas outra parte da esquerda passou a se dedicar a repensar alternativas ao capitalismo que fujam a modelos e passem a considerar a realidade local e cultural de cada povo. Simultaneamente, o movimento indígena passa a emergir cada vez mais como sujeito nas lutas sociais, deslocando-se muitas vezes daquela velha dicotomia direita-esquerda.

Por outro, o processo de globalização, com sua revolução informático-comunicacional, possibilitou aos movimentos sociais uma interação imediata e com isso propiciou não só planejar ações conjuntas em diversos locais, como também diversificar as escalas de atuação e o seu alcance. Boaventura de Sousa Santos caracteriza este tipo de ação como uma *globalização de resistência* ou um novo tipo de *cosmopolitismo*, que deve respeitar “*diferenças, autonomias e identidades locais*” (Sousa Santos, 2002, p.69).

Entretanto a *r-existência* (Porto-Gonçalves, 2001) dessas culturas não é um fenômeno novo e não se resume às táticas e estratégias de articulação e visibilização, que dizem respeito à relação com a sociedade externa. O próprio cotidiano a que estão mergulhados reflete uma reelaboração e uma atualização constante de práticas ancestrais segundo a realidade que estão inseridos. Se, como mencionado, a ancestralidade pode ser revolucionária, sua materialização se dá através dessa *r-existência* que continuamente é renovada na luta cotidiana.

Por exemplo, no caso dos povos indígenas no Brasil, em muitos casos houve o que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) chama de *identidade renunciada*, no qual, devido a uma situação de adversidade, seja de controle, silenciamento ou apagamento de experiências (Barth, 1995), assume-se uma aparente postura de subordinação em relação ao *outro*, apenas no intuito de se preservar. É o que ocorreu com os Tupinikim no Espírito Santo, como analisaremos mais a frente. Mas essa identidade se mantém latente, podendo ser evocada ou reinventada a qualquer momento. Em muitos casos esse momento tardou demais, custando ao grupo sua própria existência. Dos que suportaram, muitos avaliam que o momento é agora. Nesse sentido a própria luta pode servir de fator estimulante ao que alguns antropólogos denominam *etnogênese*. João Pacheco de Oliveira caracteriza a *etnogênese* como um processo de “*emergência de novas identidades*” ou “*reinvenção de etnias já reconhecidas*” (Oliveira, 1998a, p.53). Esse processo é comum entre etnias que já têm o contato prolongado com os

“brancos” há séculos e que reelaboram suas práticas e seus costumes de acordo com os contatos com outras culturas.

É importante destacar que isso não representa uma artificialidade ou uma prótese em sua cultura, uma vez que, devemos enxergar o contato interétnico enquanto situação – ação situada. A própria etnicidade do grupo indica mais que uma origem uma trajetória, e a “*atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo a reforça*” (Ibid, p.64). Ou seja, “*para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade*” (Ibid, p.59). Assim, não podemos enxergar as manifestações simbólicas de determinada cultura como representante de um modelo atemporal e inconsciente de sua reprodução, mas como fruto das situações vividas através de diversas gerações. Alban Bensa (1998) nos alerta que as significações simbólicas muitas vezes caem em “*simplificações generalizantes*” que ao invés de problematizar as situações vividas, as homogeneízam. Lembra ainda que ao contrário do que é propagado, o simbólico não é transcendente à sociedade. Desta forma, esses conteúdos simbólicos são sempre renovados de acordo com as problemáticas vividas pelo grupo, o que impede que argumentos que buscam deslegitimar sua etnicidade com base na acusação de uma suposta presença de elementos externos a sua cultura, tenham alguma legitimidade, como veremos a frente.

#### 2.2.1.2. *Dialogar é (im)preciso...*

Como tem sido discutido em muitos trabalhos recentes (Sousa Santos, 2002, Leff, 2003) vivemos hoje num momento de crise da sociedade devido à expansão e hegemonização de um sistema de visão de mundo e de práticas sociais que visa muito mais explorar o *outro* do que trocar com o *outro*. Este *outro* entendido como tudo que está fora do *eu*, seja outra pessoa, seja o planeta, seja o universo. E este *eu* entendido tanto individualmente quanto socialmente ou culturalmente. Desta forma os interesses de uma determinada classe social de uma determinada cultura se sobrepõem ao do resto da humanidade, e esse grupo se empenha ao máximo para que eles acreditem que esses interesses também sejam seus. Entretanto os desequilíbrios, de todas as ordens, causados por tais interesses estão nos levando a uma situação ininterrupta de crise.

Assim, a primeira atitude a ser feita é aceitar e tentar compreender o *outro* pelos seus próprios valores e perspectivas. Num belíssimo trabalho, Luis Maria de la Cruz estudou a

etnia Wichi, que vive na região *del Chaco*, noroeste da Argentina. Assumindo uma clara postura de tradutor da experiência Wichi, De la Cruz parte do pressuposto que os conflitos vividos por eles são fruto de um “*problema de comunicação*”. Mas a origem não está “*na mensagem ou nos códigos, mas na posição e significado dos atores; o que lhe dá um claro sentido político: quem detém o poder é quem determina o valor e conteúdo da mensagem*” (De la Cruz, 1997, p.11-12, tradução minha). Para ele há uma inseparabilidade das questões e relações sociais, econômicas, políticas e culturais e a própria interpretação da cultura parte de uma relação de poder, ou seja, é uma questão política.

De la Cruz afirma que estudar o *outro* é tentar descobrir a si mesmo. Ele defende que o pensamento ocidental conseguiu, desde os gregos, fazer uma ruptura entre a percepção e o objeto percebido. No entanto, mantém-se ainda hoje concebendo o *outro* como imagem de si e enxergando a realidade dele como a sua própria. Na infância, descobrimos que o que nos rodeia e eu não somos uma totalidade indivisível. O mundo (o outro) não é uma continuidade de mim. Mas o concebemos a partir de uma totalidade intrínseca a mim mesmo. Percebemos o *outro* como “*o mesmo que eu*”, mas não como “*eu mesmo*” (Ibid, p.41). Somos atravessados por uma identidade numa oposição dialética. Essa identidade hierarquiza o *outro* segundo os meus padrões. Esse *outro* está subjugado à minha idéia de mim mesmo, pois é em mim que está o centro. No entanto, esse *outro* também tem uma totalidade própria e pode lutar para que o seu centro desloque o meu.

Quando estamos falando de duas etnias com interesses contraditórios, aquela com mais poder tenderá a querer impor o seu *eu*. Como afirma Sodré, há um “*abismo entre o abstrato reconhecimento filosófico do ‘outro’ e a prática  tico-política de aceita o de outras possibilidades humanas*” (Sodré, 1999, p.15). O ocidente não questiona mais a humanidade dos povos indígenas, mas “*definimos sua humanidade desde a compreensão da nossa humanidade [...] os vemos idênticos; na mesma ordem de nossa existência*” (De la Cruz, 1997, p.42-43, tradu o minha).

Segundo De la Cruz, devemos libertar o *outro* através de uma supera o deste horizonte existencial. Para romper essa imposi o da minha imagem sobre o *outro* devemos ir além da identidade e vê-lo enquanto ser análogo a nós. Somente assim podemos percebê-lo enquanto pessoa<sup>3</sup>. Pessoa análoga, semelhante, mas não idêntica: “[...] *com suas sabedorias distintas, seus mundos distintos, sua visão de futuro distinta. Pessoas com uma leitura da*

---

<sup>3</sup> Em latim: persono, “per” - por meio de - e “sono” - sonar, fazer ruído (De la Cruz, 1997).

*cooperação distinta. Pessoas a quem ‘podemos ouvir’ [...], que irrompam e transformem nossa realidade”* (Ibid, p. 47, tradução minha).

Uma perspectiva que busque horizontalizar as relações interpessoais e interétnicas a ponto de reverter ao máximo a tendência hierarquizante que tem sido construída e reafirmada cotidianamente em nossa cultura. Um *outro* a quem devo ouvir por acreditar que sua história de vida pode contribuir para o meu amadurecimento e ajudar na resolução dos problemas que enfrentamos juntos. Se cada um tem um ponto de vista, quanto mais numerosos eles forem mais conhecimento sobre dada situação podemos ter. E isso quando vislumbrado numa escala intercultural torna-se muito mais válido, pois são acionados mecanismos da ancestralidade que somente percebemos em nossa relação com o *outro*.

### 2.2.1.3. *O espaço da diferença*

Um debate que tem sido feito com bastante propriedade por alguns autores (Diaz-Polanco, 2004, Walsh, 2002) atualmente é sobre a dialética da relação entre igualdade/diferença e indivíduo/coletivo no que concerne ao exercício dos direitos do homem. Baseado numa concepção claramente iluminista, a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” de 1948 tem como eixo estruturante o ideário jacobino, *liberté-égalité-fraternité*. Já no seu Artigo I a declaração garante que “*Todos os Homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos*” e nos outros vinte e nove artigos trata de costurar seus meandros de forma a garantir esses direitos. Mesmo sabendo que muitas vezes o acionamento desses direitos se dá de acordo com a conveniência da situação, é inegável que representou um grande avanço nos mecanismos legais de garantia dos direitos do homem. Entretanto alguns questionamentos merecem ser feitos. No caso do presente estudo, vou me ater às contradições que vislumbro entre o direito individual e o direito coletivo e entre o direito à igualdade e o direito à diferença.

É certo que nenhum homem – e toda exceção confirma a regra - vive só. Temos a necessidade de viver em grupo, seja por motivações de ordem física, psicológica, cultural ou social. Com isso estabelecemos normas de convívio, que variam de acordo com as particularidades em que cada cultura se constrói. Como já afirmado, tal construção é motivada pela ancestralidade e sua atualização cotidiana, que sofre influência do contato com outras culturas. Essa atualização certamente é uma dos fatores responsáveis pelas modificações das normas de convívio. Mas muitas vezes há uma atualização forçada, no caso em que uma das

culturas em contato busca se impor à outra. É o que aconteceu e acontece com a cultura ocidental-européia-cristã em sua relação com todas as demais do planeta.

Portanto, se os Direitos Humanos se auto-intitulam universais, não podem se basear tão somente em princípios e valores de uma determinada cultura. Por exemplo, em seu Artigo XVII é garantido que “1- *Todo homem tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros*” e que “2- *Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade*”. Como pode ser um direito universal se nem toda cultura se baseia na propriedade privada? Se hoje a propriedade privada domina a relação que o homem tem com seu espaço ou com o mundo é porque essa mesma cultura ocidental a impôs às demais. Mas ainda existem racionalidades resistentes que se negam a reproduzir tal relação. Muitas consideram que terra não tem dono, seja por motivos dos mais variados. Outros a encaram como uma posse coletiva. Assim, pode-se afirmar que dentro da luta para ser dado mais espaço à diferença se insere a necessidade de se reconhecer e respeitar as diferentes formas de se conceber e lidar com o espaço. Cada cultura, em seu histórico de formação e transformação, criou e desenvolveu modos distintos de se territorializar. A idéia de fragmentar o território em propriedades particulares e cercá-lo para impedir o acesso de *outros* indesejáveis, longe de ser universal, encontrou sua hegemonia apenas na modernidade industrial. Mas existem outras maneiras de se relacionar com o espaço, combatidas e invisibilizadas nos últimos séculos. Como pode a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” contemplar tanto o indivíduo e não se preocupar com o direito coletivo dos povos? Direito a serem diferentes e não precisarem se submeter às regras dos opressores para que tenham direitos. “*Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza*” (Sousa Santos, 2002, p.75).

É certo que a luta de muitos povos que não aceitam se submeter ao *status quo* tem sido acompanhada de importantes vitórias em diversas partes do mundo. Em alguns países têm sido aprovadas em suas constituições, leis que contemplam o direito coletivo e o direito à diferença. Mas essas leis não se materializam em mudanças significativas, uma vez que o coletivo e a diferença são interesses contraditórios ao direito liberal. Se, como afirma Héctor Díaz-Polanco, “*o universalismo liberal opera como um particularismo cuja peculiaridade se enraiza precisamente em sua pretensão de ser universal*” (Díaz-Polanco, 2004, p.31, tradução minha), a diversidade só será admitida até o limite em que não questionar os preceitos liberais do direito individual.

No outro pólo há aqueles que Diaz-Polanco denomina de “*relativistas culturais absolutos*”, cuja ancestralidade remete ao romantismo alemão e que são um obstáculo tão intransponível quanto o liberalismo. Para o relativismo as diferenças culturais não permitem que se possa avaliar uma cultura a partir dos princípios e valores de outra, o que segundo o autor torna “*impraticável construir normas transculturais, democraticamente combinadas, que favoreçam a compreensão mútua e o estabelecimento de pontes entre sistemas culturais diferentes*” (Díaz-Polanco, 2004, p.37, tradução minha). Nesse sentido, o liberalismo e o relativismo se revelam como os extremos de uma ferradura, de tão próximos quase se tocam.

Mas o reconhecimento do direito à diferença não basta na opinião de Catherinhe Walsh. Analisando a realidade de alguns países latino-americanos, mais especificamente a do Equador, a autora admite que há um avanço por parte das legislações nacionais no que tange ao reconhecimento da diversidade étnica e cultural, o que é fruto das lutas empreendidas pelos próprios movimentos indígenas no continente. Mas enquanto essa política, que ela chama de multi ou pluriculturalista, se assentar nas mesmas bases institucionais, reproduzindo as mesmas práticas, a partir dos mesmos aparatos ideológicos que sempre exploraram essas diferenças, nenhuma mudança substancial será alcançada. Para que isso ocorra deve haver o que ela denomina de interculturalidade, no qual se deve buscar:

[...] construir relações *entre* grupos, como também *entre* práticas, lógicas e conhecimentos distintos, com o afã de confrontar e transformar as relações de poder (incluindo as estruturas e instituições da sociedade) que têm naturalizado as assimetrias sociais (Walsh, 2002, p.1-2, grifo da autora, tradução minha).

Nesse sentido, como a própria autora conclui, não basta incluir o termo interculturalidade nas constituições desses países, pois cairia no mesmo equívoco. Somente uma mudança estrutural na sociedade, baseada no estímulo contínuo à troca de práticas e conhecimentos distintos, seria capaz de transformar essa situação.

\* \* \*

Buscou-se nesse capítulo introduzir algumas discussões que permearão o estudo de caso e que servirão de base para as análises e reflexões necessárias para compreensão do conflito. Foi necessário um capítulo à parte com discussões mais gerais para se entender que o conflito no Espírito Santo faz parte de uma lógica de dominação articulada em diversas escalas espaço-tempo. Somente através da articulação de suas diversas escalas de atuação que se consegue compreender os conflitos engendrados pela modernidade.

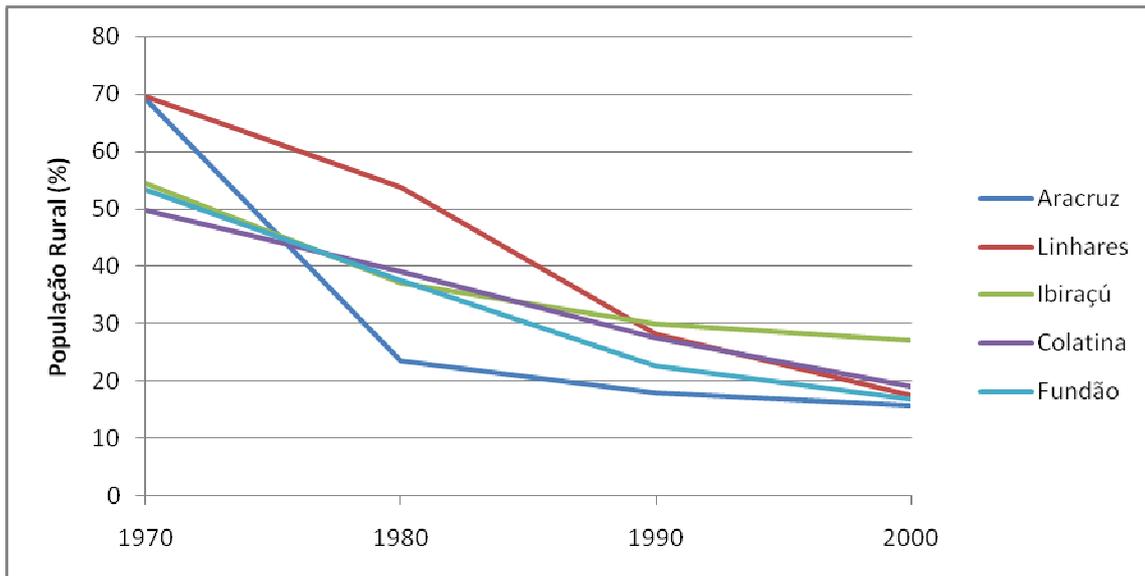
### 3. TENSÕES DE TERRITORIALIDADES NO ESPÍRITO SANTO

A região de Aracruz, apesar de sua ocupação pelo homem branco datar do sec. XVI, apenas foi reconhecida como municipalidade própria em meados do sec. XIX e com o nome de Santa Cruz, incorporando em seus domínios o município de Riacho, em 1931 (FUNAI, 1994). Em 1943, sua sede é transferida para o povoado de Sauaçu, passando o município a se chamar Aracruz (FUNAI, 1994, Prefeitura Municipal de Aracruz, 2005). Localizado a apenas 83 Km ao Norte de Vitória-ES, mais exatamente a 19°49'09" de Latitude Sul e 40°16'15" de Longitude Oeste e com uma área de 1.426,83 km<sup>2</sup> (PMA, 2005), a cidade de Aracruz soma atualmente 73358 habitantes (IBGE, 2000b), sendo a décima cidade mais populosa do estado. Segundo dados de 2000, cerca de 15% da população de Aracruz se encontram na zona rural. Na década de 1970 esse percentual representava quase 70% da população do município, o que indica um esvaziamento do campo. Comparando com municípios vizinhos (Tabela 02 e Gráfico 01), percebemos que, apesar de em todos eles essa tendência ser notada, é em Aracruz que ela apresenta uma queda mais brusca. Enquanto nos demais o esvaziamento ocorre de maneira mais gradual durante as três décadas, em Aracruz se concentra na década de 1970, auge do processo de expansão da Aracruz Celulose, como veremos adiante. Em uma década a população rural caiu, em termos absolutos, mais de 50% no município. Incluídos na população rural, os indígenas somam atualmente 2430 pessoas (FUNAI, 2006), compondo deste modo cerca de 24% da população rural do município de Aracruz. Atualmente, é o único município do estado com presença de aldeias indígenas, que como seus 18027 hectares de território homologados através das Portarias 1463 e 1464/2007, passam a compor cerca de 12,5% do território aracruzensense.

População	1970		1980		1990		2000	
	Urbano	Rural	Urbano	Rural	Urbano	Rural	Urbano	Rural
<b>Aracruz</b>	8.210	18.297	27.400	8.391	43.030	9.403	54.458	10.179
	30,97%	69,03%	76,56%	23,44%	82,07%	17,93%	84,25%	15,75%
<b>Linhares</b>	28.068	64.261	56.772	66.391	86.005	33.685	92.917	19.700
	30,40%	69,60%	46,10%	53,90%	71,86%	28,14%	82,51%	17,49%
<b>Ibiraçu</b>	7.762	9.302	12.716	7.518	6.599	2.806	7.404	2.739
	45,49%	54,51%	62,84%	37,16%	70,16%	29,84%	73,00%	27,00%
<b>Colatina</b>	52.819	52.277	68.096	43.582	77.522	29.323	91.298	21.413
	50,26%	49,74%	60,98%	39,02%	72,56%	27,44%	81,00%	19,00%
<b>Fundão</b>	3.807	4.363	5.750	3.465	7.890	2.314	10.801	2.208
	46,60%	53,40%	62,40%	37,60%	77,32%	22,68%	83,03%	16,97%

**Tabela 02:** População rural e urbana de municípios do norte do ES.

Fonte: IBGE, 2000b.



**Gráfico 01:** População rural de municípios do norte do ES.  
Fonte: IBGE, 2000b.

### 3.1. Tempo de fatura...

A região norte do Espírito Santo sempre foi conhecida no estado pela forte presença indígena. Os Botocudo, depois de terem resistido por cerca de quatro séculos sem se submeter ao poder instituído pelos brancos, foram praticamente dizimados até as primeiras décadas do século XX (Medeiros, 200?). O Príncipe Regente do Brasil chegou a decretar uma *guerra de extermínio* contra esse povo em 1808, devido à dificuldade que impunham ao colonizador desbravar e tomar seu território (IHGB, 1844). Os Tupinikim, que no século XVI “*ocupavam uma faixa de terra entre Camamu, na Bahia, e o rio São Mateus (ou Cricaré), alcançando a Província do Espírito Santo [...] na região do rio Piraquê-Açu*” (Rocha Freire, 1998), tiveram que, devido às circunstâncias criadas, usar uma estratégia diferente dos Botocudo. Segundo estimativas da própria época, no século XVI, os Tupinikim totalizavam cerca de 55000 pessoas, habitando a região entre o litoral do que chamamos hoje de Bahia e Rio de Janeiro (FUNAI, 2006). Por conta de ocuparem a região costeira, foram os primeiros a guerrear com os colonizadores, tendo sido exterminada grande parte de sua população logo nos primeiros séculos de contato. Foram obrigados então a adotar uma estratégia mais flexível de contato, permitindo ser aldeados e catequizados pelos portugueses. No entanto, apesar dos aldeamentos criados, o processo de ocupação não se dava de modo fixo e contínuo, mas de acordo com uma dinâmica de mobilidade criada pelo próprio contato com os portugueses. Para o antropólogo Sandro José da Silva: “*Trata-se da dinâmica de migrações das*

*populações indígenas que, ora aliadas aos portugueses, ora em expedições de fuga, percorriam extensas áreas pelo território capixaba”* (Silva, 2000, p.14).

Isso os posicionou diretamente no terreno de uma outra luta, no nível dos costumes, valores, crenças e comportamento das gerações descendentes, inclusive fora das aldeias. Com certeza, muito da visão de mundo e do modo de vida atual de grande parte da população brasileira, se deve a essa resistência, a *gnose liminar* para Mignolo ou *terceiro espaço* para Bhabha. O tupi, por exemplo, era a língua mais falada até meados do século XVIII, sendo inclusive conhecida como *língua geral* pelos próprios portugueses. Segundo a lingüista Lygia Maria Gonçalves Trouche:

A língua geral era hegemônica, sendo usada por todas as camadas sociais, passando do domínio privado para o público e, apenas aí, encontrando alguma resistência da língua portuguesa. No espaço doméstico, as índias, unindo-se a portugueses e mamelucos, transmitiam por sucessivas gerações não só a língua, mas os costumes, enfim, uma cultura (Trouche, 2000).

Percebendo o perigo que isso representava, a Coroa Portuguesa, através do “Diretório dos Índios” de 1757 do Marquês de Pombal, estabelece, dentre outras normas, a proibição de se falar qualquer língua nativa. Vemos assim como os portugueses combinavam as práticas genocidas e etnocidas de contato com os povos indígenas. Sobre essas práticas, Darcy Ribeiro sintetiza bem o que significou enquanto impacto homogeneizador para o resto da humanidade:

No mesmo passo se espraíam pelo mundo as línguas européias, originárias todas de um único tronco, que passam a ser faladas por maior número de pessoas que qualquer grupo de línguas anteriormente existente. Seus vários cultos, nascidos de uma mesma religião, se tornam ecumênicos. Suas ciências e as tecnologias delas decorrentes se difundem também pela terra inteira. Seu patrimônio artístico, com a multiplicidade de estilos em que se exprime, transforma-se em cânones universais de beleza. Suas instituições familiares, políticas e jurídicas, moldadas e remoldadas segundo as mesmas premissas, passam a ser ordenadoras da vida social da maioria dos povos (Ribeiro, 1977, p. 62-63).

Assim, com o ato do diretório, passou-se a reprimir quem falasse as línguas indígenas, de modo que em pouco mais de quarenta anos (de 1757 a 1798) o português passou a ser a língua mais falada no país, exceto na Amazônia. Mesmo com o fim do diretório, o tupi foi cada vez mais reprimido. Até mesmo dentro das aldeias, quando se permitia o casamento com não índios, a língua era recriminada. Devido aos séculos de opressão, os Tupinikim hoje em dia não a resguarda mais. Apesar disso e por outro lado, não há como negar que muito do que

somos se formou graças a herança cultural desse e de outros povos indígenas que aqui habitavam.

No início do século XIX, com a *guerra de extermínio* declarada aos Botocudos, os governantes passaram a estimular ainda mais o confronto entre aqueles índios considerados domesticados com os selvagens Botocudos. Assim, muitas aldeias Tupinikim passaram a atender pela alcunha de destacamentos, sendo dado *status* de autoridade militar ao seu líder. Daí, talvez, o surgimento da denominação de capitão àquele que comanda o congo, como veremos mais à frente.

A partir de meados do século XIX a estratégia de contato entra em um processo de transformação no qual a invisibilização passa a interessar cada vez mais aos governantes, seja estaduais ou federais. É nessa época que é promulgada a Lei de Terras (Lei nº 601, de 18/09/1850) que, dentre outras coisas, classificava as terras pertencentes aos aldeamentos enquanto devolutas, prevendo apenas uma posterior doação aos indígenas (FUNAI, 1994). Para Alfredo Wagner, tal lei criou:

[...] obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados. Coibindo a posse e instituindo a aquisição como formas de acesso à terra, tal legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda, vedando, entretanto, a venda em hasta pública, e favoreceu a fixação de preços suficientemente elevados das terras, buscando impedir a emergência de um campesinato livre (Almeida, 2006, p.6).

Outra questão que não pode ser omitida ao se analisar o histórico de ocupação da região enfocada, diz respeito ao processo de colonização por imigrantes italianos durante a segunda metade do século XIX. O Espírito Santo recebeu um grande número de migrantes europeus nessa época, principalmente italianos, alemães e pomeranos. O primeiro núcleo de colonização italiana nessa região é datado de 1874, sendo denominado Nova Trento por seu fundador Pedro Tabacchi (Silva, 2000 e Medeiros, 200?). Foi um dos que menos prosperou no estado, principalmente porque seu fundador foi acusado pelos colonos de tê-los enganado no contrato estabelecido, pois, ao contrário da curta distância prevista por este, era necessária cerca de oito horas de cavalgada entre o local de moradia e o de trabalho (Medeiros, 200?). Além disso, perceberam que o contrato era desvantajoso em relação aos demais no estado, tanto em relação aos lotes cedidos, como ao pagamento pela produção. Além deste, fora fundado na região o núcleo de Santa Cruz, em 1877, que alcançava além de Aracruz, os municípios de Fundão e Ibirajó, e o núcleo Demétrio Ribeiro, em 1891, entre os Rios Doce e

Piraquê-açu (Ibid), sendo este de particular importância, pois ocupou áreas próximas à ocupada pelos Tupinikim.

Porém, o mais importante a ser analisado no presente trabalho é o motivo da vinda de imigrantes para essa região e as consequências do contato com as populações indígenas que aí habitavam. Durante os primeiros séculos de colonização portuguesa, essa região manteve o forte predomínio de ocupação indígena. Até o século XIX, essa ocupação foi vista como vantajosa para a Coroa, uma vez que protegia as riquezas de Minas Gerais ao dificultar a invasão estrangeira pelas mediações do Rio Doce, principal entrada de embarcações da região. No entanto, aliada à política estatal de branqueamento da população brasileira, havia necessidade de se ocupar aquilo que os estudiosos da imigração denominam “vazios demográficos”, dando-lhes uma finalidade produtiva. Para Silva, “*a empresa colonizadora ainda é vista como a salvação do estado em termos de empreendimento e ocupação do território*” (Silva, 2000, p. 1). Muitas das glebas destinadas aos colonos italianos se sobrepunham às terras ocupadas pelos indígenas. Esses, muitas vezes eram realocados para outras áreas, de modo a evitar maiores conflitos. Foi através dessa frente de expansão que a cultura cafeeira se espalhou e dominou grande parte da economia capixaba na primeira metade do século XX. À desterritorialização que muitos foram submetidos, acrescenta-se a discriminação que os imigrantes europeus tinham com a população indígena, não aceitando se misturar com esta e estigmatizando sua cultura e seu modo de vida. Com isso, facilitado também pela omissão da política do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em relação aos índios considerado domesticados, fortaleceu-se a tendência já em voga de os Tupinikim assumirem uma postura de subordinação e invisibilidade frente à sociedade dominante, com intenção de se preservar. Essa estratégia forçada, que alguns denominam *identidade renunciada* (Cardoso de Oliveira, 1976), custou-lhes de vez a perda do idioma, mas garantiu a sobrevivência de outros aspectos de sua cultura.

Mas, apesar de todas essas dificuldades, até a década de 1960, os Tupinikim conseguiram manter um modo de vida mais resguardado. A invisibilização era uma estratégia que o próprio histórico de contato com a sociedade nacional os levou a usar, pois perceberam que era a melhor maneira de sobreviver (física e culturalmente). Citando o arqueólogo Celso Peralta, Sandro José da Silva trabalha os pontos positivos e negativos desse isolamento:

Do ponto de vista cultural, isto foi “maléfico e benéfico”(Peralta, 1975, pg.34). Se este fenômeno diminuiu a assistência social aos índios, por outro lado manteve este grupo relativamente “isolado do contato” e garantindo a “sobrevivência cultural” do grupo; “eles sobrevivem em função do isolamento” (Idem)(Silva, 1999, p. 22).

Em contato direto com a mata, com os rios, com o mangue, de onde tiravam seu sustento alimentar, cultural e espiritual, viam na natureza o lugar ideal para reproduzir seu modo de vida, que tinha como base a posse comunal da terra.

Segundo relatos dos mais velhos que viveram essa época na região, até a década de 1960 os Tupinikim viviam dispersos pelo território, em dezenas de aldeias que abrigavam uma média de quatro a cinco famílias cada. Dispersos, garantiam ao mesmo tempo uma relação com a natureza de forma não-predatória, a reprodução de seu modo de vida baseado na posse comunal da terra e a manutenção de sua estrutura social.

*Era no meio do mato. Mas onde morava todo mundo. [...] Era tudo perto, a gente passava naqueles beco da água. Subia ladeira pra cá, subia outra ladeira pra cá, subia pra cá. E era assim. Num era como aqui não. Num morava todo mundo junto não. Cada um lugar aqui era assim. Dona Helena(T,CV,57)<sup>4</sup>*

*Isso tudo o pessoal mais antigo morava assim. Só morava assim. Tudo longe um do outro. Morava um cá outro lá, tudo espalhado um do outro. Num é assim hoje em dia do jeito que tá aqui não. Silva(T,CV,44)*

*[...] só os que morava mais junto era nós. Nos Macaco. [...] Mas os outro morava tudo separado. Muito longe também não, com vinte minutos, quinze minutos nós chegava na casa deles. Muito longe não. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

As aldeias, como Caieiras Velha, Pau Brasil e Macaco, historicamente desempenhavam um papel aglutinador perante as demais, principalmente nos festejos de datas comemorativas, onde o *tambor de congo* servia de elemento catalisador em cada região:

*Quando formava dia de festa assim, que era dia de congo né, aí esse povo lá do Guaxindiba, do Cantagalo, do Braço Morto, vinha tudo pra aqui fazer a festa aqui. Aqui sempre foi um local central de festa, de encontro... Manoel(T,CV,44)*

*Só tinha congo aqui em Pau Brasil mesmo. Aí quando o capitão fazia a festa aqui, aí vinha pessoas de Cantagalo, de Araribá, lá de Olho D'água. Seu Antonino(T,PB,71)*

A importância do congo para a cultura tupinikim era tal, que a figura hoje representada pelo *cacique* era antes atribuída ao *capitão do congo*, homem que comandava e regia a banda de congo. Vale lembrar a origem do termo capitão, herança dos destacamentos militares do início do século XIX. A cultura tupinikim absorveu essa figura, lhe dando, além da função de

<sup>4</sup> A legenda entre parênteses indica a etnia (Guarani ou Tupinikim), a aldeia (Boa Esperança [BE], Três Palmeiras [TP], Piraquê-açu [PA], Caieiras Velha [CV] e Pau Brasil [PB]) e a idade.

liderança política já exercida, a de maestro da banda de congo e, por vezes, *raizeiro*. O próprio capitão é quem escolhe seu sucessor, o que ocorre quando não se sente mais capaz de conduzir a banda. Conforme veremos mais adiante, apesar de ainda existir o congo e a figura do capitão, ambos sofreram modificações, principalmente no que se refere ao papel que desempenham na comunidade.

Mesmo nas aldeias mais centrais se mantinha a mesma estrutura espacial, ou seja, poucas casas espalhadas pelo território e imersas em meio à Mata Atlântica:

*Caieiras era pequeninha. Tinha cinco casas. Era cinco casas só. [...] aqui era mata pura por aqui. Ninguém tinha esses negócio. Aqui mesmo só existia Camará... Aí existia só camarazal aqui. Camará e... esse mato... Jaguaré, Araçá... Dona Helena(T,CV,57)*

Permeando a abundante mata que cobria a região havia redes de *caminhos* ligando as aldeias umas as outras, acessando os locais de caçadas, coletas, os cursos d'água... O território era marcado por séculos de uso contínuo e revelava o modo como por diversas gerações o povo Tupinikim se apropriou dele, mostrando a dialética da relação cultura/território.

*[...] naquele tempo o pé da gente que fazia a estrada. Aonde a gente ia andar, nos mato... a gente fazia os caminho no chão. O caminho da gente era o caminho da gente andar. Dona Rosa (T,PB,72)*

*[...] aqui era o... nós chama de caminho. Nós chama de caminho. Hoje os pessoal já fala que é trilha. Mas nós chamava de caminho. “Vamo passar por aquele caminho [...] O caminho ele ia cada um... um seguia daqui lá na casa do amigo, de lá ele ia pra laje... era assim. Era as estrada que tem hoje, era o caminho. Edvaldo(T,CV,44)*

*Meu pai fala que era totalmente diferente... do que a gente vê hoje. Tinha era mata. Num era estrada que eles andavam. Tinha era trilha, igual nós tão vendo aquela trilhazinha ali. Ele falou que eles andavam era em trilha assim ó. Num era... era mata mermo. Era tudo fechada, num tinha esses aberto não. Marcelo(T,CV,21)*

O território era marcado pelos usos que se davam a ele. Por isso o pé *fazia a estrada*, abria o caminho. Muito mais que dominado, o espaço era apropriado através da vivência. A territorialização se manifestava muito mais pelo viés da apropriação que da dominação do espaço. Segundo Lefebvre, enquanto na *dominação* exerce-se um poder mais concreto/funcional ligado ao valor de troca, na *apropriação* o que há é um poder mais simbólico ligado à própria vivência e uso do espaço:

Tanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos ‘agentes’ que o manipulam tornando-o unifuncional, menos ele se presta à apropriação. Por quê? Porque ele se coloca fora do tempo vivido, aquele dos usuários, tempo diverso e complexo (Lefebvre apud Haesbaert, 2005, p.2).

Quanto mais o território é dominado, para usar o conceito de Lefebvre, menos ele se presta a vivência. Naquela época, o que menos havia entre os Tupinikim era a preocupação em saber quem era dono do quê. O território não era visto não como algo repartido, mas um todo onde cada um tinha direito sobre o *pedacinho de terra* onde morava, mas nunca de cercar ou impor cerceamento de movimentação pelo território ou uso daquilo que ele oferece.

*Porque num tinha... nada, ninguém era dono. Só era dono daquele pedacinho de terra ali. Mais pra frente ninguém era dono. [...] a gente num dizia “Esse pedaço de chão aqui é meu”. Ninguém dizia isso. Dona Helena(T,CV,57)*

Fatura em caça, em peixes, em mariscos e uma agricultura baseada na posse comunal e em práticas coletivas de manejo e posse da terra garantiam uma alimentação rica que fornecia a energia necessária pra o Tupinikim reproduzir seu modo de vida e sua visão de mundo. A mata representava a segurança da sobrevivência enquanto grupo e o próprio corpo do indivíduo era formado e marcado pelas insígnias da vida de caçador, pescador, lavrador...

*Eu conheci isso aqui, a nossa morada era o mato. A nossa morada, igual eu já falei pra muita gente: “Eu lá dentro do mato eu tô mais protegido que dentro da minha casa”. Aí o cara falou “Mas vem cá, e o mosquito?”. Falei “Mosquito? Mosquito não faz mal a ninguém não”. [...] Pra nós isso é... nosso corpo é corpo de caça. Eu caço e num incomodo com mosquito, não incomodo com inseto não. Edvaldo(T,CV,44)*

Corpo e espaço fazem parte da mesma dinâmica. O corpo não somente ocupa um lugar no espaço, mas a relação do homem com seu corpo é, de certa maneira, condicionada pelo uso que faz desse espaço. Se a mata cobria quase todo o território, certamente as pessoas eram acostumadas à sua dinâmica. Havia necessidade do contato direto homem-natureza, pois a sobrevivência física e espiritual era retirada dessa relação. A resistência quanto a agentes intermediários e alienígenas aos seus costumes aflorava muitas vezes sob a forma do estranhamento:

*A pessoa faz... na nossa idade de dezesseis anos, quinze anos, treze, catorze anos, andava tudo descalço. Num tinha chinelo não. Entrava no mato descalço, ia fazer lenha, entrava*

*no meio no mato descalço. [...] Botasse o chinelo no pé, ele andava, mas andava que parece que aquele trem num tava bom. Tinha que tirar do pé. Silva(T,CV,44)*

Os costumes têm um papel fundamental na relação que temos com o próprio corpo, que além de ser nossa escala imediata de experimentação espacial, media a relação que temos com todas as demais dimensões do espaço vivido. Costumes desconhecidos (alienígenas) demoram um tempo até serem absorvidos e reproduzidos pelos indivíduos de uma sociedade. Mas no contexto de dominação essa é sempre a finalidade última.

Para caçar não era necessário grande esforço, pois, se as aldeias estavam no meio da mata, também cruzava o *caminho* de outros de seus moradores:

*Antigamente o tatu vinha na porta da casa atrás de você. Cê olhava de manhã o tatu tava lá forçando a mandioquinha na beira da... Corria lá e... matava ele. Num precisava nem ir na mata. Manoel(T,CV,44)*

Além disso, animais grandes, como anta, veado e porco-do-mato, eram repartidos por toda a aldeia, de modo que ninguém passava necessidade, como atesta esse relato contado por um morador de Caieiras Velha:

*Eu lembro que meu tio passou na frente de casa, mais ele, o Seu Honêncio e o... seu pai, Seu Adonísio, falaram assim “Nós vamo ali fazer uma caçada ali”. Passaram era umas sete, oito horas da manhã, quando foi nove horas, vieram com um porcão que dava uns cinqüenta quilo, pendurado no Pau-viola, que eles falam Pau-viola – amarram o porco nos pé no pau, encosta aqui no ombro de um e outro. Trazia aquele porcão. Era só chegar em casa, e destrinchar ele...[...] E na hora que eles se enfiaram no mato, mataram um porcão de mais de cinqüenta quilos, trouxeram pro povo comer ali e repartiram pra tio, pra tia... pra parente. Todo mundo comia. Manoel(T,CV,44)*

Segundo Ciccarone (2001), a narrativa evoca um acontecimento passado interpretado segundo olhar do presente e, ao ser acionada, aponta sempre a uma ação futura, uma ação que busque harmonizar uma situação de crise ou desordem estabelecida. Remeter ao espírito coletivo de outrora narrando uma situação vivenciada é uma forma de contrapor a tendência atual de individualização das relações sociais.

O Rio Piraquê-açu sempre representou a garantia de sustento nutritivo e alimentar dos Tupinikim que moravam nas suas proximidades. De seu mangue, além das dezenas de tipo de peixe que habitavam ou que transitavam em suas águas durante alguns períodos do ano, era

retirado uma gama de diferentes qualidades de mariscos, fundamentais na dieta alimentar daquele povo:

*E é uma sobrevivência que a gente tinha, tirada daqui das pesca, do peixe, do caranguejo... Tinha muita fartura nos manguezal. Tinha muita fartura de peixe... cê ia pescar, tinha muito peixe pra pegar..* **Manoel(T,CV,44)**

*Da comida que nós comia aqui, era caranguejo, ostra, ameixa<sup>5</sup>, sururu, siri, aratu... Vivia no mangue, saia de manhã na canoa – que não existia barco, era canoa – e pegava o samburá, o gratuá, o facão - pra tirar ameixa – aí eles ia pro mangue.* **Dona Helena(T,CV,57)**

Nas aldeias próximas a Caieiras Velha havia ainda o Rio Soé (ou Sauê, como consta nos documentos e mapas oficiais), maior rio de água doce das proximidades, de onde retiravam água para beber, para atividades domésticas (banhar-se, cozinhar, lavar roupa e utensílios) e usavam para pescar e se transportar para os diversos fins. Já na região próxima a Pau Brasil essas atividades de apropriação e vivência do espaço ocorriam nos rios Sahy e Guaxindiba e seus afluentes.

*A fartura de peixe, você pegava peixe... pegava uns cem peixe, duzentos ou duzentos e cinquenta peixe.* **Seu Dovergílio(T,PB,62)**

*Quando a gente num caçava de dia, caçava de noite. Às vezes eu ia com companheiro, às vezes eu ia sozinho e deus. Vinha aqui no Soé. [...] Lá no Braço Morto [antiga aldeia] onde nós morava era mata e brejo, que... descia aqui no Soé. Só pra entrar na mata lá, na estrada. Estrada não, caminhozinho. Vinha de lá, saia aqui no Soé, aí chegava ali numa canoa. Aí eu subia. Subia pra cima e pra baixo. Quando eu ia pra cima, eu subia rio acima, ia até lá em cima onde tem uma linha telegráfica ali. Lá eu voltava. Quando eu voltava, eu trazia paca, uns dia trazia tatu... até capivara.* **Seu Antônio (T,CV,82)**

*Antes da Aracruz chegar nós andava pelo rio, pescava de anzol, pescava de peneira, pescava de rede... a gente levava o facão e ia abrindo o rio no local que fechava né. Num tinha lugar pra sair, a água corria tudo tranqüilo. Sem impedimento.* **Seu Antonino(T,PB,71)**

*Lavar roupa. Lavar roupa e beber. Nós bebia essa água do rio. Nós bebia essa água que essa água era limpinha. Agora que tá contaminado né. Mas nós bebia, lavava roupa... cada um botava uma bacia de roupa na cabeça, ia pra beira do rio, já tinha o lugar certo pra lavar. Ali a gente botava roupa em cima do tabuão.[...] ali a gente jogava a roupa dentro d'água o botava ali, esfregava o sabão, batia, batia, depois jogava ela dentro*

---

<sup>5</sup> Espécie de ostra que vive afundada na lama do mangue.

*d'água, saía a sujeira... primeiro cê ia embora né. Daí no outro dia cê botava outro sabão e botava pra quarar, no sol. Uns lugar grande assim, que botava pra quarar ali... Ia ensaboando e botava lá pra quarar. Dona Rosa(T,PB,72)*

Um dos tipos de pescaria mais usados pelas aldeias na região de Pau Brasil era o que usava o *quitandu* para pegar os peixes (Foto 01). O *quitandu* trata-se de uma armadilha feita com o talo da palha de pindoba *naiá* e amarrado com cipó, sendo a boca arredondada e mais aberta afunilando na outra extremidade, fechada. Isso permitia a entrada do peixe. O *quitandu* era posto embaixo das palhas de *jussara*. Com a correnteza, “*não tinha como o peixe voltar pra trás*”. Com isso, percebe-se a importância de se ter um rio forte e vivo à sua disposição.



**Foto 01:** *Quitandu: instrumento de pesca antes usados nos rios Sahy e Guaxindiba. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.*

*Quitandu era pra pegar peixe mermo. Cercava com uma palha. Vai com o quitandu e enfiava por baixo da palha ali, aí ficava. Aí o peixe vinha de lá, batia na palha, mas não tinha pra onde eles ir. E era ali naquele buraco de cá. Ali pegava. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

*A gente usava o quitandu né. Quando a gente botava no rio, esquecia aquela jussara. [...] Aí a gente cercava o rio – tem uns lugar mais estreito, ficava mais fácil de pescar né... aí cercava e botava uns dois quitandu, uns três no rio. Aí ficava ali, quando dava uma enchente a gente pegava. Seu Antonino(T,PB,71)*

Havia ainda a pesca marítima, possibilitada pelo volume d'água que permitia se transportar até o mar através dos rios Guaxindiba e Sahy. Ao invés de barcos, faziam canoas equipadas com velas, usadas quando a força do vento ajudava:

*Meu marido ia pelo rio. Ele saía e ia lá pro mar. Ia no rio, na canoa. Lá ganhava o mar e ia pro mar pescar. Pescava lá e aí de tarde, quando chegava a viração - viração que a gente fala é o vento, o vento quando vem lá de fora - aí eles levantava tudo os pano da canoa... e armava... e aquele vento ia tocando pra terra. Dona Rosa(T,PB,72)*

Complementando aquilo que era extraído da mata, do mangue e do mar, havia a atividade de plantio, que geralmente era desenvolvida nas proximidades da própria residência familiar. Roças de mandioca, milho, guando e mangalô (tipos de feijão), cana, se espalhavam.

*Porque eu me lembro bem que o meu pai, quando a gente era pequeno dizia “Ó meu filho, vocês quando vão andando pelo caminho, achou um pedaço de mandiba de mandioca, cês pega e enterra lá na terra, que daqui a um ano tem umas mandioca procês comer. Vai andando vê uma oedura de cana, vai lá e enterra na terra, que daqui a um ano, seis meses, cês vão ter cana procês chupar”. E isso né, eu aprendi, porque hoje no lugar que eu moro lá, graças a deus tem bastante planta. Hoje nós tem laranja, tem manga, tem tudo.*

**Manoel(T,CV,44)**

*Na época a gente fazia só... plantar feijão, milho, mandiba né, pra fazer farinha. Esse aí era o nosso... pra nós passar... viver né.* **Dona Rosa(T,PB,72)**

Semear a terra faz parte da ancestralidade tupinikim. Uma ancestralidade que, como definido, se transforma com a demanda e as situações defrontadas, mas que permanece latente, pronta para ser reafirmada e reelaborada. No caso da mandioca fazia-se a farinha, o beiju, a tapioca, que serviam tanto para o consumo interno quanto para venda nos vilarejos mais próximos:

*Pra conseguir o dinheiro eu fazia farinha. Fazia farinha e vendia na Barra. Feijão, milho, abóbora, banana, tudo vendia na Barra [do Riacho]. Esse aí era nosso dinheiro. Quando num era isso era pescaria, porque eu era pescador também.* **Seu Dovergílio(T,PB,62)**

O cultivo não era uma atividade individual, mas uma prática coletiva que envolvia um grande número de membros da comunidade:

*[...] nós vivia, era de uma forma coletiva [...], trabalhava na roça, cada um ajudava a fazer o... que na época era o tal do adjitório né... Que cada um ajudava... igual o Silva tinha uma roça pra fazer, aí ele chamava cinco, seis pessoas, ia lá ajudava a fazer a roça dele né... depois ele vinha e me ajudava, era um termo coletivo.* **Manoel(T,CV,44)**

O *adjitório*<sup>6</sup> era uma espécie de mutirão. Uma pessoa que tivesse um serviço na roça a se fazer, espalhava pela aldeia a notícia de que haveria um *adjitório* tal dia, e nesse dia

<sup>6</sup> Enquanto o dicionário *Aurélio* classifica *adjutório* como um termo usado na Bahia e Sergipe, o *Houaiss* já indica ser usado na região Nordeste e em São Paulo, Paraná e Espírito Santo. Mas ambos afirmam ser uma palavra originada do latim *adjutorium* indicando uma mobilização coletiva entre os trabalhadores do campo com intenção de ajuda mútua e de caráter gratuito.

aqueles que tivessem com disposição para o serviço iriam lá ajudar. Uma panelada de caça, peixe, marisco ou animal criado, acompanhada de uns litros de aguardente, os esperava e era garantia da presença de um grande número de ajudantes. O *adjitório* sem dúvida era um elemento sociabilizador muito forte e ainda permanece na mente de muitos moradores de Caieiras Velha e Pau Brasil.

*Hoje, no caso se eu quisesse, se existisse ainda o tal do adjitório - que hoje já mudou o modo de dizer né, é fazer um grupão né. Quer dizer, eu poderia fazer hoje, se a gente tivesse... ainda existisse aquelas mesmas coisas, eu poderia comprar no supermercado né, porque não existe mais caça, ia lá comprava dez quilo de carne, ia fazer um churrasco... “então vão pra lá”, aí chamava dez, quinze, vinte homem aí, ia lá e roçava ou capinava a minha roça todinha durante o dia todinho... aí quando - vamo supor - onze horas, nós ia pra casa comia aquele churrasco, bebia alguma coisa ali, voltava novamente até quatro horas ou cinco horas, de tarde, [...] se tem ainda alguma coisa pra comer, come, bebe, “ó gente, muito obrigado por ocês me ajudar”, amanhã tinha o adjitório, a lavoura dele pra capinar. Eles reunia outro grupão, ia lá fazer a dele. Era dessa forma que os velho antigo trabalhava. Meu pai sempre trabalhou, fez grandes roças aqui, desse jeito.*

**Manoel(T,CV,44)**

*Antigamente todo mundo ajudava. O que mais aparecia era adjitório. “Sábado que vem é adjitório na casa de fulano”. Nós vamos lá. Precisava nem chamar. Pessoal vai lá porque tem um adjitório lá tal dia. Aí chegava aqueles povo todinho. Um com uma enxada, um com uma foice, outro com um enxadão, e vai embora. Chegava, ficava lotado aquele trem. Aí no almoço saia... quando era pra roça, primeiro pra ir pra roça ia né. Trabalhava um pouco lá pra poder vim pra almoçar.* **Seu Dovergílio(T,PB,62)**

Essa prática sempre foi reproduzida por diversos outros povos tradicionais que ocupam o território brasileiro, e é conhecida por diversos outros nomes como “ajuntamento”, “puxirão”, “mutirão”... Não se pode negar a influência que ela tem na formação da sociedade brasileira. O antropólogo Egon Schaden, que pesquisou os Guarani de diversas localidades no Brasil, fala dessa influência:

Vários autores tratam de investigar as origens histórico-culturais do mutirão ou puxirão brasileiro; entre eles, há os que admitem na instituição cabocla confluência de elementos indígenas, ibéricos e africanos. [...] Em todo caso, é indubitável a filiação ameríndia do mutirão, revelada já pelas fontes dos cronistas, como pela própria denominação, de origem tupi-guarani; por exemplo: *puxirõ* (Kayova), *puxiru* (Mbüa), *apatxiru* (Tapirapé) (Schaden, 1962, p.57).

Quanto aos hábitos alimentares tupinikim, eram expressão, por um lado, da seleção que faziam daquilo que a mata e o mangue ofereciam e, de outro, de sua prática secular de

cultivo da terra. Muitos creditam a essas fontes de alimentação, a saúde e a força dos que nessa época viviam:

*Guando e mangalô. É igual um... é uma fava. E tinha fava também. Esses três feijão que mamãe dava pra gente comer. Aí cozinhava aquele guando, relava, fazia aquele feijão e comia. Quando não tinha aquele feijão, nós comia era caldo do caranguejo. Aí quando ia pescar, no outro dia dizia “Amanhã eu vou pescar, hoje num vamos tirar mais caranguejo não, amanhã vou pescar”. Aí ia pescar. [...] E botava uma cebola – cebola num era cebola de cabeça, era cebola de palha -, açafirão. Ih, açafirão era o que mais nós comia. Num comia colorau não, era açafirão. Aí comia aquela comida, mas era uma comida assim saudável, era uma comida que ninguém tinha doença não. Dona Helena(T,CV,57)*

*Eu vivi de fruto do mato, que eu tô falando. Meu pai comia fruto assado. [...] o feijão era bem rasteiro, era feijão guando, fava, diz de hoje feijão cantador [...] Mas nós vivia mais era de caldo de caça, caldo de peixe, era caldo de carne seca... [...] Mas o nosso corpo era forte. Pra você saber, eu perguntei umas coisa aí pra uns pessoal velho e já bem de idade. Por quê que eles pegavam aqueles pranchão de pau e fazia aquelas ponte naqueles rio? Como que eles pegavam aquilo ali, aqui num tinha trator? [...] Forte. Era tudo índio forte que comia carne mermo. Edvaldo(T,CV,44)*

*Mas antigamente o alimento era diferente. Era peixe que nós comia, era caranguejo, guaiamum, peixe dos rio... na época a gente não tinha muita coisa. Muita coisa assim de... não tinha arroz... só tinha feijão porque a gente plantava, mas arroz não tinha. A gente comia era o que a gente fazia. Ele pescava, ele pegava peixe no mar, caçava e pegava caça. Porque caça tinha muito porque era mata. Aqui a gente vivia da caça, vivia do peixe do mar e vivia do peixe do rio. Dona Rosa(T,PB.72)*

As casas eram todas de estuque e cobertas com palha (*naiá* ou *sapê*). Dentro, um único espaço dividido por toda uma família unicelular, rodeada em volta de uma fogueira, que ficava no centro da casa e servia para aquecer, assar alguma refeição e inspirar os contadores de *causo*. Na fogueira se conversava todas as experiências que se viveu durante o dia. Ou pelo menos aquelas que convinham ao momento. Socializadas ao grupo podiam remeter ao riso ou à preocupação, mas eram compartilhadas, tornando-se elemento fundamental no processo de manutenção/transformação da visão de mundo dos tupinikim.

*A casa era de estuque. A gente... eles cortava a madeira, envaravam... fazia igual como tá aqui ó. Ali a gente botava as ripa, arruscadas, um por dentro, outro por fora e ia amarrando assim o cipó. Amarrava tudinho com cipó, depois os índio embarriavam. Batia o barro. E a casa em cima era coberta de palha. [...] Em comparação, aqui, com esse tamanho aqui... esse tamanhozinho aqui ó, que tá aqui, era o tamanho de uma casa. Esse*

*meio que tá aqui. Aqui a gente fazia a sala, o quarto e... e morava. Ninguém tinha casa grande não. Era tudo as casa pequenininha. [...] uma família em cada casa. Tinha umas que tinham mais filho né. Ali morava... morava quase tudo assim... num tinha espaço assim de... de coisa não. Ninguém tinha espaço de... morava ali tudo... era tudo embolado ali, ninguém tinha cama... [...] Pai com filho, com criança pequeno... **Dona Helena(T,CV,57)***

*Vivia na luz de lamparina e na casa de estuque, num tinha nem piso no chão mesmo. Num frio desse tava com um foguinho no meio da casa lá, um tatuzinho muquenhado lá, já tirava um peixe. Num frio desse aí, ia no rio lá, rapidinho trazia três, quatro piãma daquelas grande mermo, assava ali, fritava e... **Manoel(T,CV,44)***

*Nós acendia o fogo no meio da casa quando tempo de frio. Tempo de frio, acendia aquele fogaréu na casa todo mundo esquentava o corpo. Dava aquela força de gente, tudo sentado na beirada do fogo. Esquentando a gente né. Eita!!! Quando alembro, quando eu falo esses negócio assim rapaz... Quês tempo que já foi né! Quantos anos tem esse caso aí... **Seu Dóvergílio(T,PB,62)***

Assim como trabalhar a terra, fazer a casa também era uma atividade socializadora, pois repetia os mesmos ingredientes ritualísticos: a necessidade de alguém, a disposição de muitos, uma panelada e uma caninha com tambor no final. A família entregava a estrutura da casa armada e a comunidade se encarregava de *embarrear*:

*Antigamente era assim nos embarreio. Cê quer fazer uma casa? Aí cê arrumava ela todinha. Deixava no ponto de barro. Aí cê ia chamar os pessoal. Chamava o pessoal, aí fazia uma panelada lá de caranguejo, de ostra, enfim, o pessoal ia lá, e um litro de pinga... Chegava lá embarreava todinha, tava com aquela casa prontinha. **Manoel(T,CV,44)***

Mas havia necessidades que exigiam uma atividade econômica complementar, sendo exercidas algumas só por homens ou por mulheres, outras por ambos. Fazer remo, gamela, cocho para *coaba* (bebida fermentada da mandioca) eram atividades tipicamente masculinas. A canoa exigia uma certa destreza por parte do artesão que a fazia. Segundo eles, “*precisava de ter um treino*” pra conseguir olhar pra árvore e enxergar uma canoa. As mulheres eram especialistas em fazer esteira com palha de *taboa*, palmeira típica da região. Peneiras, cestos e *samburás* eram confeccionados tanto por homens quanto por mulheres (Fotos 02 e 03). Além de usados no dia-a-dia, esses produtos eram levados a vilarejos próximos (Santa Cruz, Barra do Sahy, Barra do Riacho etc.) pra serem vendidos, seja como artefato, seja como artesanato:



**Fotos 02 e 03:** Usados no dia-a-dia, o cocho para coaba (esq.) e o samburá (dir.), são exemplos de artefatos tupinikim resistentes às transformações territoriais. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

*E as mulher... as mulher fazia esteira. Elas fazia esteira pra vender [...] Aí vendia. Vendia em Santa Cruz. Pra Seu Antonino. Era o homem que morava em Santa Cruz. Aí ele encomendava pra gente. A gente fazia... de duas dúzia de esteira, três dúzia. Quando a gente fazia umas três dúzia, aí a gente já ficava contente, porque já via aquele dinheiro. [...] Ele fazia remo, ele fazia gamela, ele fazia peneira. Ele vivia mais de lá, o dinheiro que aparecia na mão dele é desses negócio que ele vendia. Ele num trabalhava de empregado não. Ele trazia uma dúzia de remo de Braço Morto até Santa Cruz. Vendia tudo em Santa Cruz. Nas costa ainda. **Dona Helena(T,CV,57)***

*Vendia peneirinha lá... Mas vendia mais o artesanato ali na Barra do Riacho né. Pessoal comprava mais remo, negócio de trabalhar em barco, barco a remo... Às vezes o comprador pegava os remo e comprava da mão de nós índio aqui de Cantagalo, de Pau Brasil e do Araribá, botava nas embarcação dele e ia pra Vitória vender em Vitória. Porque lá os barco era tudo a remo mesmo. Remo e a pano. A vela que chamava. Não era igual a motor. Mas saia muito artesanato de remo... gamela também a mesma coisa porque naquela época não existia ainda negócio de alumínio, negócio de bacia... banheira não existia. Era só gamela mesmo, de madeira. E a gente fazia pra vender. E usava também em casa né. Nas aldeia que nós usava. E as peneirinha que nós fazia também pra peneirar um café, escolher um feijão... e vendia também lá pra os comerciante. E ele comprava e levava pra Vitória também porque tinha mais saída negócio de artesanato. **Seu Antonino(T,PB,71)***

*Gamela, tinha gente que vivia de gamela né. A maioria vivia de gamela. Porque pra ir lá pra mata, derrubava a madeira, cortava a tora...daí ia ali e voltava com a gamela. Aí vendia lá na Barra do Riacho. Na época era na Barra do Riacho, que o pessoal vendia tudo era na Barra do Riacho. Dona Rosa (T,PB,72)*

Seja para o uso ou para a venda, essas atividades eram centrais na reprodução do modo de vida tupinikim e revelavam técnicas ancestrais de manuseio e retirada de produtos da natureza. O próprio nome Caieiras sugere uma atividade bastante exercida na região: a fabricação de cal. Assim como todas as outras, ela tinha relação direta com o conhecimento que tinham da mata, do mangue, da terra. Do mangue era retirada a matéria-prima: a casca das ostras. Da mata vinha o Camará, árvore abundante na região e cuja madeira era usada no processo de fabricação de cal.

*Camará é uma árvore que é até um remédio. Se você estiver sentindo uma dor no estômago, com aquela dor que você comeu a comida que fez mal, você tira a casquinha do pau dele - tirou três lasquinha - cê bota pra cozinhar e você bebe, você cura a sua dor. Mas o camará ele é... era uma árvore que a gente fazia... fazia o cal. Porque aqui nós vivia – pra nós colher um dinheiro – eles batia casca no mangue, fazia cal... O cal é feito da ostra do mangue. Tira a ostra do mangue, come o peixe, tira a casca e da casca faz o cal. Fazia a caieira. [...] e o camará que era a madeira pra botar em cima, fazer aquela caieira grande. E botava as concha de ostra aqui em cima e tocava fogo. Aí o camará que fazia... queimava as concha e fazia o cal. Isso aí é que existia aqui em Caieiras. Dona Helena(T,CV,57)*

Além de todo esse conhecimento sobre o espaço onde viviam, que propiciava o desenvolvimento dessas e outras técnicas, o espírito de coletividade do grupo minimizava as possíveis dificuldades decorrentes de um modo de vida resguardado:

*Porque vivia aqui até na... não tinha energia, não tinha luz, nem nada, era tudo no escuro, mas cada um vivia sossegado, [...] E era assim uma vida que se eu tivesse e o Silva num tivesse, ele vinha na minha casa e eu arranjava pra ele ou eu emprestava, depois quando ele era pra mim ele me emprestava [...] eu tenho até saudade daqueles dias. Hoje né, daquela vida que a gente levava, apesar que era... era um pouco de dificuldade mas... tinha uma coisa que era mais gostosa que era a paz. Manoel(T,CV,44)*

Sem dúvida, através de seus relatos percebe-se a consciência que tinham de que a fartura possibilitada pela mata e pelo mangue representava a verdadeira riqueza do povo Tupinikim:

*Mas, pra falar a verdade pra você, nós, na justa razão, nós era rico. Muito rico sem ter nada. Porque nós tinha terra, com boas madeira, boas caça, bons peixe, e tudo que nós precisava nós tinha. Edvaldo(T,CV,44)*

*Era bom porque tinha fartura. O dinheiro era difícil. Mas fartura era demais. Fartura não tinha lugar com pouca fartura não. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

\* \* \*

Já em meados da década de 1940, aproximadamente 10 mil hectares de terras usadas pelos Tupinikim foram ocupadas e desmatadas pela empresa COFAVI (Companhia Ferro Aço de Vitória).

*Teve uma empresa... Ferro e Aço, que eles entraram aqui e exploraram muito carvão. Eles devastaram muito as mata. Num foi tanto as matas forte, as matas virgens né. Mas tinha as capoeira né. Eles devastaram muito onde tinha as matas fina, eles derrubaram tudo e foi muito explorado no carvão. Manoel(T,CV,44)*

O restante das terras indígenas, aproximadamente 30 mil hectares, ficou intacto até meados dos anos 60, com a chegada da Aracruz Florestal na região (Ruschi, 1976, FASE-ES, 2002). Fala-se que essas terras fazem parte de uma grande área doada pelo império brasileiro (Ruschi, 1976). Na verdade, segundo estudos feitos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1610 o governador da capitania do Espírito Santo, a pedido do jesuíta João Martins, concedeu uma sesmaria aos Tupinikim. Mas somente em 1760 a sesmaria foi medida, se estendendo desde Capuba, próximo ao balneário de Jacaraípe, município da Serra, até Comboios, em Aracruz, num total de nove léguas, novecentos e seis braças e meia (61,4km) e avançando seis léguas (39,9km) para dentro do continente (Imagem Orbital 01). Por fim, consta que em viagem feita pelo imperador D. Pedro II em 1860, este teria ratificado a doação (FUNAI, 2006). O antropólogo Sandro José da Silva, em sua dissertação de mestrado, garimpou alguns documentos históricos que mencionam a doação. No ano de 1828, através da publicação da “Memória Estatística da província do Espírito Santo” escrita por Inácio Accioli de Vasconcellos, então presidente da província do Espírito Santo, menciona-se que:

Em aldeia Velha , compreendendo a Povoação do Riacho, e Nova Almeida há hua toda cultivada de doze léguas, e seis de fundo pelo Certão concedida 6 de novembro de 1610 pelo donatário Manoel Garcia Pimentel aos Indios destas aldeias

confirmada pelo alvará de janeiro de 1759 (Vasconcellos, 1978 [1828]D.V. – apud Silva, 1999, p. 13).

Aldeia Velha é na região onde atualmente se encontra Caieiras Velha. Segundo estudos feitos pela FUNAI, foi a primeira região onde os jesuítas tentaram aldear os Tupinikim, em 1556. Mas devido a uma praga de formigas, tiveram que abandonar o local e fundar uma nova aldeia, chamada Reis Magos, em Nova Almeida. Mas com a expulsão dos jesuítas em 1759, os indígenas foram se refugiar nas matas da região da Aldeia Velha (FUNAI, 2006).

### 3.2. Os parentes que vêm do sul

Por sua vez, um dos subgrupos do povo Guarani, os Guarani-Mbyá<sup>7</sup>, que habitavam e habitam a região sul do Brasil, o norte da Argentina, o Uruguai e o Paraguai, começaram uma caminhada no final do século XIX e início do XX em direção ao litoral sul do Brasil, seguidos pela orientação de sonhos xamânicos que indicavam a busca da *Terra sem Males* (Ladeira, 2001). Outros subgrupos, já haviam se empenhado nessa busca em direção ao leste, pelo menos desde 1820 (Schaden, 1962).

A importância do sonho na cultura guarani está no fato de que, juntamente com os momentos de reza e cânticos, é neste momento que se comunica com *Nhanderu*, ou seja, é quando ocorrem as revelações que orientam sobre as atitudes que se deve ou não tomar em uma situação dada.

*Porque esse sonho, porque quando deus num quer mais, dá sonho pra gente. Ói, cê pensa...ói, tem outro lugar que pode ir lá. Aí a gente vai[...]Aí a gente, a gente mesmo, pela carne mesmo, num pode sair. Só quando Deus falar e... mostrar, aí a gente pode ir. Isso que aconteceu com minha vó. Minha vó cantava, buscava... poder com espírito de Nhanderu quere. Aí mostrava, falava com ela “lá tem um... pra você fazer uma aldeia. Lá vocês pode ir fazer uma aldeia”. E depois vai lá, aí gente vai... num acontece nada. E se até lá cair... a gente vai sair... embora. Aí acontece alguma coisa. Por isso é que não pode.*

**Dona Marilza(G,PA,60)**

---

<sup>7</sup> Além dos Mbyá, encontramos atualmente no território brasileiro guaranis dos subgrupos Nhandeva (ou Xiripá) e Kaiowá. Suas aldeias se espalham pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além do Paraguai e da Bolívia. Fora do Brasil há ainda outros subgrupos que conseguiram sobreviver ao massacre colonizatório, como os Chiriguano, no Paraguai, Bolívia e Argentina, e os Aché-Guayaki, no Paraguai.

É através dos sonhos que *Nhanderu* indica se um lugar está apto para os Guarani viverem ou, caso contrário, que direção caminhar para encontrá-lo. Além de orientar, o sonho é um elemento integrador da aldeia e, apesar de ser privilégio do xamã a preparação (inclusive alimentar) para se comunicar com os deuses, os Mbyá como um todo dão grande importância às mensagens transmitidas enquanto sonham. Mas para entender a caminhada dos Guarani desde a Bacia Platina, ocupando inicialmente o litoral sul brasileiro e seguindo em direção ao norte, precisamos compreender primeiramente o que mais se aproxima em sua cosmologia da nossa noção de território. Digo noção e não conceito porque prefiro caminhar no terreno das representações, que não se pautam pelas categorias fixas e unívocas que se abrem numa discussão conceitual. Segundo Raffestin costuma-se dar o estatuto de noção ao espaço e de conceito ao território. Para ele “*o estatuto de conceito permite uma formalização e/ou quantificação mais precisa que o estatuto de noção*” (Raffestin, 1993, p.143). Essa não é minha intenção. Por serem mais maleáveis, as noções nos permitem uma melhor tradução entre categorias que se equivalham interculturalmente.

Nesse sentido, a noção de *yvy rupá* foi-me traduzida, pelo líder espiritual dos Guarani-mbya da aldeia Boa Esperança, como a mais próxima do que entendemos por território. Mas no *yvy rupá* não existem fronteiras e divisões como na noção clássica que o ocidente tem de território (ou, como prefere Ciccarone, tem como única fronteira o mar, travessia entre mundo terreno e o divino). O centro está na região do Paraguai, mas até aonde a *terra se assenta* (Ladeira, 2001) vai o *yvy rupá*.

*Porque como yvy rupá, um território que a gente pode usar, é somente yvy rupá. Agora isso aí é... pra nós como... não é fechado... mas é que... aonde ele foi caçar, vai lá, depois volta. Aonde ele já foi lá... ele conhece tudo aonde ele vive, aonde é o seu território. Então, agora pra o branco, o território dele é tudo fechado, mas pra nós não é assim. Porque antigamente não tinha divisão, não tinha fronteira pra nós. Até hoje não tem essa fronteira. Mas como a gente fala é yvy rupá. Pra nós, yvy rupá quer dizer todo o... Brasil. O centro é o Paraguai. Aí então é Bolívia, Colômbia, Uruguai, Argentina, Brasil, Peru, Equador... Então é isso aí, como pra nós, antes dos portugueses, isso aí era a nossa yvy rupá. Seu Jonas(G,BE,59)*

*Porque antigamente pra nós não tinha repartição. Tudo, Brasil inteiro, tudo do índio. Num tinha Bahia, num tinha Espírito Santo “ah vamo pra Espírito Santo”, “eu vou pra Bahia”, “vou pra Minas”, “pra Brasília”. Nós num tinha diferença. Seu Mário(G,TP,58)*

O território não era repartido, mas inteiro. Para muitos grupos indígenas, a noção de território enquanto algo cercado vai de encontro à sua visão de mundo. Não conseguem se encaixar nos dualismos da sociedade moderna, em que as oposições se repelem e *o meu* se opõe a *todo o resto*. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, a respeito de uma experiência que teve num congresso na Bolívia, nos brinda com o relato de um rapaz mestiço que conhece as duas visões de mundo, do branco e do indígena, e nos indica uma direção a seguir sobre essa questão. É longo, mas vale a pena:

Os brancos pensam tudo opondo uma coisa à outra. E isto está certo para muitas coisas, porque o quente é o oposto do frio, assim com o alto é o oposto do baixo. O destino de alguns opostos é o complemento e assim são o homem e a mulher, o inverno e o verão, a noite e o dia. Mas os homens brancos quase sempre pensam os opostos como coisas separadas uma da outra e as duas de algum tipo de todo, de que são parte e que lhes dá sentido. Por exemplo, entre os brancos se diz: 'o meu quarto', por oposição a todos os outros quartos de uma casa; 'a minha casa', por oposição às outras casas de uma mesma rua; 'a minha rua', por oposição a todas as outras ruas de um bairro; 'o meu bairro', por oposição a todos os bairros de uma mesma cidade; 'a minha cidade', por oposição a todas as outras. Ou então se diz 'cidade' e a imagem é a de alguma coisa que o homem fez e separou dos rios, das matas, dos montes e das cordilheiras. Assim, ele diz que há um deus, por oposição a tudo mais, e que ele criou 'o céu e a terra', mas está nos céus e deixou a terra aos homens. [...] [A terra] É profana, é para 'fazer coisas' e poder ser possuída, comprada ou vendida. Por isso, os homens inventaram o arame e a cerca. Cercam as casas e os campos, separam tudo de tudo e dão uma importância em saber 'o que é de quem'.

Os índios da minha gente pensam a mesma coisa ao contrário. O meu quarto existe entre os outros e eles e outros cômodos formam uma casa. A casa só pode ser pensada junto com as outras, no ayllu, na aldeia. As aldeias todas juntas são o lugar de um povo e não se separa do mundo à volta delas. Assim como o meu quarto se continua na casa e a minha casa, nas outras e todas, na aldeia, a aldeia e os seus caminhos são parte das terras de batatas e milho, dos pastos do gado, dos bosques. E tudo isso existe dentro dos mesmos círculos de vida em que estão os rios e se prolonga pelos montes e pelas cordilheiras. E vai mais além, por todos os círculos da terra, das águas, dos espaços em que existem lugares e tempos e seres vivos e formas de energia. Quando penso o meu quarto, só consigo imaginá-lo 'num círculo de círculos', onde tudo se continua e se complementa. Por isso, para o índio não é difícil pensar que ele mora ao mesmo tempo em uma choupana, em uma aldeia, em um lugar natural do altiplano, nos montes, nos rios e tudo e na Terra inteira, e no universo e nas estrelas (Brandão, 1994, p.16-17).

Que simplicidade para traduzir visões de mundo tão díspares! O mundo como um *continuum*, onde os opostos se complementam e tudo está contido em círculos de vida, inclusive nós, que moramos tanto nas partes como no todo, que na verdade são uma coisa só. Trata-se de um exemplo perfeito de *gnose liminar* (Mignolo, 2003). Confrontando as duas cosmologias consegue entendê-las melhor. Compreende sua estrutura, seus elementos, seu funcionamento. Enquanto em uma delas o que comanda é a oposição do *eu* com o mundo, na outra é a continuação do *eu* no mundo.

Para os Guarani, a *Terra sem Males* se insere naquela categoria que o geógrafo Rogério Haesbaert chama de *territorialidade sem território*, no qual uma abstração enquanto “*imagem ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja completamente manifestado*” (Haesbaert, 2005, p.10). Isso não significa que a territorialidade de um grupo possa ser manifesta sem componentes físico-materiais. Mesmo porque, a própria *Terra sem Males* é descrita também a partir de características físico-materiais específicas. Mas são características idealizadas a partir de um mundo considerado perfeito para reprodução do modo de vida guarani (Schaden, 1962). Mundo que foi progressivamente destruído desde a chegada do *juruá*<sup>8</sup>. Segundo Egon Schaden “*o paraíso sonhado outra coisa não é senão a continuação da existência terrena, com a diferença apenas de lá não se passar pelas provações e dissabores que caracterizam a vida neste mundo*” (Schaden, 1962, p.171). Ao contrário deste autor, que identifica apenas razões mítico-religiosas, a busca da *Terra sem Males*, para Helène Clastres (apud Ladeira, 2001), dialetiza razões ecológicas, econômicas e mítico-religiosas. Incluiria ainda razões de ordem política, sendo o movimento de reconquista do território a busca de uma “*inversão histórica do processo colonizador*” (Ciccarone, 2001, p.206), estratégia usada como forma de garantir a reprodução de seu modo de ser, o *teko*. E para garantir a reprodução de seu *teko*, é necessário um *tekoa*. Segundo Ladeira:

Os lugares onde os Guarani formam seus assentamentos familiares são identificados como *tekoa*. Se o *teko* abrange os significados de ‘ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes’, e a = (lugar), *tekoa* é, pois, o lugar onde existem as condições de se exercer o modo de ser/estar Guarani. O *tekoa* deve reunir condições físicas e ambientais que lhes permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência (Ladeira, 2001, p.184).

Ou seja, são combinados aspectos sociais, ambientais e espirituais, apesar de atualmente, devido à precariedade de alguns assentamentos, as condições ambientais não serem mais uma exigência crucial na formação do *tekoa* (Ladeira, 2001). Por outro lado, a recente investida na luta institucional pelo território, até então considerado indisputável pelos Guarani por sua sacralidade, reflete uma mudança de estratégia fruto da situação limite de ausência de áreas ambientalmente propícias para reprodução de seu modo de vida. Entender o *tekoa* é fundamental para tentar compreender a territorialidade guarani. O *tekoa* agrega aspectos materiais e imateriais de sua cultura, expressando seus valores e suas crenças, o que

---

<sup>8</sup> Homem branco, ou não-índio. Literalmente, segundo Ladeira (2001), significa “boca com cabelo” sendo um termo criado em referência aos europeus colonizadores.

faz com que se aproxime bastante daquilo que alguns geógrafos, como Hervé Gumuchian, consideram como essencial no entendimento do território:

O território, lugar de mediação das atividades humanas, se situa bem além de seu suporte espacial ; o território é certamente jogada política, econômica e social, mas ao mesmo tempo, ele é imaginário e utopia, ideologia e mito. Os valores que guiam a ação dos homens se inscrevem também em sua territorialidade (Gumuchian, 1991, p.20, tradução minha).

Assim, apesar da constante reterritorialização dos Guarani, o *tekoa* representa uma unidade quanto ao modo de ocupação do espaço, o que favorece as relações sociais entre as aldeias, permitindo que se espalhem por lugares tão distantes sem perder seu modo de ser específico. Expandem assim a cultura guarani, o que faz dessa reterritorialização uma estratégia de resistência à sociedade dominante ainda maior. O que pude perceber tanto no trabalho de Celeste Ciccarone como no de Maria Inês Ladeira é o recorrente uso do prefixo *re* na análise dos Guarani Mbya. Reconquista, recriação, reconhecimento, realocização, resignificação, reelaboração, recuperação, reconstrução, reinvenção, reprodução, reterritorialização, enfim uma série de termos que indica uma flexibilidade criativa constante do grupo para lidar com as situações vividas e que tem relação direta com sua ancestralidade, pois tem a ver com a própria cosmologia Mbya. A própria dispersão pelo território é também fruto dessa visão de mundo. Assim um jovem líder espiritual retrata pra Ladeira a origem dessa constante dispersão:

Quando Nhanderu Tenonde (nosso pai primeiro) construiu esse mundo, ele disse: meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso vão ter que se separar e deverão caminhar... (Ladeira, 2001, p. 71)

O grupo que chegou ao território capixaba foi conduzido por uma importante líder espiritual Mbya, *Tatati Yva Re ete*, e, segundo depoimentos colhidos nas três aldeias do Espírito Santo, veio do Paraguai em direção ao Rio Grande do Sul, subindo para o litoral de São Paulo e fundando as aldeias de Itariri, Rio Comprido, Rio Branco e Silveira. Segundo Ciccarone (2001) movimentos migratórios dos Mbya vindos do leste do Paraguai e nordeste da Argentina são registrados desde a segunda metade do século XIX, sendo identificados três grandes movimentos entre 1924 e 1946 (Schaden apud Ciccarone, 2001). Continuando sua caminhada pelo litoral fluminense fundaram a aldeia de Parati Mirim e passaram por Angra dos Reis. De lá tiveram uma rápida passagem junto aos Krenac, em Minas Gerais. E, finalmente em meados da década de 1960 vieram se instalar no Espírito Santo, junto aos

Tupinikim de Caieiras Velha. No depoimento a seguir percebe-se a importância dada aos sinais de deus na movimentação do grupo:

*[...] quando a gente chegava no lugar então minha avó pedia pra deus, então deus falava com ela. Então é como um sinal, como um revelação. Então aí deus falava que... então aí minha vó falava que “Então é aqui que a gente vai ficar”. E às vezes deus fala não “Aqui não pode ficar, tem que andar mais um pouquinho”, então aí a gente andava. Somente só faz a vontade de deus. Então aí é por isso que ela é “líder espiritual”. Então ela seguia. Quando ela seguia a gente ia. Então quando ela parava num lugar, onde tem rio, que dê pra pescar, aí, bom, “Aqui a gente vai ficar uns dois, três dias. Você pode pescar, pode pegar peixe pra gente comer”. Então ela fazia isso, ela falava isso pra nós. Então aí a gente pescava, depois no outro dia a gente andava de novo. Seu Jonas(G,BE,59)*

É importante entender essa noção de deus enquanto condutor do grupo. Uma condução que visa ocupar as terras que ainda mantêm as condições necessárias para a reprodução da cultura guarani, ao contrário da condução do deus cristão que busca induzir – pelo convencimento ou pela força – suas verdades às demais culturas. Enquanto uma é a expansão de *si* buscando manter a vida (o movimento, a transformação) de *si*, a outra é a expansão de *si* buscando a morte do *outro*. Nessa des-reterritorialização contínua, podiam-se parar dias ou anos em algum lugar. Nas aldeias fundadas, mesmo quando um grupo resolvia seguir, alguns ficavam, mantinham e consolidavam o *tekoa*, revelando o componente político do processo de reconquista. Os que partiam eram guiados pela orientação da liderança religiosa. Segundo depoimentos, existiam sinais da presença de antepassados na região, o que já havia sido revelado por Nhanderu:

*Então aí a gente voltamos pra cá, porque deus falava pra minha vó que isso aqui não é de vocês viver. [...] Então aí deus revelou que aqui antigamente tinha os guaranis, então, tinha aldeia deles aqui, aí então a gente abriu uma aldeiazinha aqui. Antes dos portugueses chegar. Então tinha muito esses nação, tinha muito guarani também passava aqui, tinha aldeia. Então a gente fez uma aldeia. Seu Jonas(G,BE,59)*

Pressionados pelo governo do estado, que afirmou que o local pleiteado pelos índios tratava-se de área reservada ao empreendimento de reflorestamento, no início da década de 1970, os Guarani se dividiram, indo a maior parte, inclusive todas as mulheres e crianças, para Guarapari, e permanecendo alguns líderes em Caieiras Velha para acompanhar os acontecimentos (Ciccarone, 2001). Em Guarapari, balneário turístico no centro-sul do estado, os indígenas tinham a vantagem de poder vender seus artesanatos em algumas épocas do ano,

mas o constante deslocamento das áreas ocupadas, forçado por diferentes esferas do poder público, e a situação de dependência e penúria criada estimulava a insatisfação dos indígenas e o desejo de retornar a Caieiras (Ibid). O estopim para motivar a saída dos Guarani do balneário foi a tentativa do prefeito em explorá-los como atração turística (Ciccarone, 2001, AGB-ES, 2004). Negando-se a se sujeitarem a tal situação e impossibilitados de voltar a Caieiras Velha, os Mbyá foram removidos pelo governo federal para fora do estado em 1973 e mantidos como prisioneiros sob guarda da FUNAI na Fazenda Guarani<sup>9</sup>, em Minas Gerais, permanecendo lá por cerca de seis anos (Ciccarone, 2001, AGB-ES, 2004). Percebe-se na fala do líder espiritual, a consciência do que significou este momento de sua história:

*Aí antes de a gente fazer aldeiazinha aqui, então a gente morava lá em Caieiras, um pouco ali em Santa Cruz, um pouco lá em Guaraparí. Então depois a... a FUNAI juntou nós todo pra tirar daqui para... pra Minas. Voltar pra Minas, mas é um lugar que chamava Fazenda Guarani. Que ali é lugar de... de colocar preso lá. [...] Aí então... que ali é colocava alguns escravo lá. Lá tem tudo assim, cadeia de ferro... então a gente... num acostumou ficar lá. Seu Jonas(G,BE,59)*

Os Guarani dão muita importância à agricultura, à caça e à pesca de rio e isso tem grande importância na forma de como se organizar espacialmente. Vêem nessas práticas não somente fontes de alimentação, mas elos com o criador, *Nhanderu Tupã*, e com as criações deixadas por ele no mundo para os Guarani tomarem conta. A própria natureza não é vista como algo dissociado, nem do homem, nem de deus. Segundo *Seu Jonas*, líder espiritual de Boa Esperança, o termo mais próximo para traduzir a palavra natureza, traz em si o nome do criador:

*Natureza pra nós é... opã baê Nhanderu dja pó pwré<sup>10</sup>. Por que isso aí é todas coisa que vive... natureza, foi deus que criou.[...] eu tenho a minha natureza. Porque eu sei falar minha língua. Porque deus colocou esse... essa língua pra mim, e deus colocou essa memória pra mim, deus colocou... pra viver na minha cultura, então isso aí é a natureza, minha natureza. [...] Então aí a gente tem esse natureza. Em nós. Seu Jonas(G,BE,59)*

<sup>9</sup> Ao contrário do que pode sugerir o nome, não somente guaranis eram aprisionados neste local. O local foi usado pela ditadura militar para encarcerar quaisquer índios rebelados ou desajustados socialmente. “*Tinha, acho que mais de... mais de uns cem índios lá. Mas tudo... tinha Xavante, tinha Pataxó, tinha Krenac, tinha Tupinambá. Tudo misturado*” **Seu Jonas(G,BE,59)**.

<sup>10</sup> Alguns termos Guarani utilizados seguem o padrão gramático encontrado na literatura pesquisada. Termos não encontrados em nenhuma dessas obras, como este, seguem apenas o ouvido e o instinto do pesquisador.

Para os Guarani, natureza e cultura não são idéias dissonantes. Segundo sua cosmologia, para viver sua cultura, deus deu a cada povo, uma língua, uma memória, ou seja, uma natureza. Cada ser tem a sua natureza, mas a natureza do homem depende também da cultura em que está inserido. A natureza do Guarani é, portanto, diferente da natureza do *jurua*.

É interessante trazer uma discussão que Lefebvre faz, resgatando Feuerbach, para melhor nos esclarecer acerca da tão complicada relação entre o espírito e a natureza, entre a representação e a realidade, entre a percepção e a “coisa em si”. Segundo Feuerbach:

Os produtos da fantasia são ainda aqueles da natureza, pois o poder da imaginação, como as demais forças do homem, é também... uma força da natureza. O homem, porém, é um ser diferente do sol, da lua, das pedras, dos animais e das plantas; diferente, em suma, de tudo o que existe e daquilo a que a ele aplica o termo genérico de natureza. As imagens que o homem se faz do sol, da lua etc., são assim produtos da natureza, mas que diferem daquilo que elas representam. [...]

Meu nervo gustativo é, como o sal, um produto da natureza; não decorre disso que o gosto do sal seja uma propriedade do sal... O homem é um produto da natureza... mas a natureza na cabeça e no coração do homem difere da natureza fora de sua cabeça e seu coração (Feuerbach apud Lefebvre, 1979, p.68).

A primeira coisa interessante de se captar desse trecho é a relação que o autor faz entre a natureza fora e dentro do homem. Apesar de diferirem, estão intimamente ligadas. A segunda é produto da primeira, dela se diferenciando, mas nunca podendo se desvencilhar! Mas se, segundo a cultura ocidental, a imagem que o homem faz da natureza difere da natureza em si, cada cultura é um resultado diferente da natureza humana. Por ser o resultado da relação do homem com seu entorno orgânico, inorgânico e humano durante várias gerações, a cultura também é produto da natureza. Portanto, não é somente o nervo gustativo que determina o gosto do sal. Mas a forma como o nervo gustativo foi “educado” por determinada cultura para, a partir das experiências vividas e dos costumes e crenças criados, poder senti-lo. Há, por outro lado, um certo antropocentrismo na fala de Feuerbach, pois, para os Guarani, por exemplo, os “*elementos do mundo natural têm espíritos, são dotados de faculdades sensíveis [...] Possuem intencionalidade similar à dos humanos, condição que possibilita um campo intersubjetivo de comunicação*” (Ciccarone, 2001, p. 134), ou seja, as plantas e os animais também têm seus universos perceptivos. É importante ter isso em mente no diálogo com os saberes indígenas, principalmente se queremos quebrar nossa concepção de passividade que damos a natureza. Segundo Brandão, uma característica que permeia as nações indígenas é a relação de permanente diálogo e troca que estabelecem com a natureza, o que pressupõe que

seus seres também têm capacidade de sentir, se afeiçoar e se comunicar com o mundo (Brandão, 1994).

Para caçar, por exemplo, na visão de mundo guarani, há a necessidade de se respeitar certas normas de conduta. Apesar de no plano material, os Guarani tomarem conta do mundo, no plano espiritual os animais têm um dono, “*um homem pequenininho, anda só com uma espécie de tanguinha e uma bolsinha de caça, come passarinhos e bichinhos...*” (Ladeira, 2001, p 212). Antes de sair numa caçada deve-se rezar pedindo autorização tanto a *Nhanderu* como ao *dono dos animais*. Deve-se abater somente o que é necessário à sobrevivência e repartir com o grupo, caso contrário o *dono dos animais* não dá mais caça.

*Aí nós saia no mato cinco ou seis pessoas. Pescar. Falar com cacique “agora cês pode ir”. Cacique é que ele fala né: “mas num pode derrubando, matando qualquer bicho que a gente ver no meio do mato”. Porque às vezes tem um bicho... que o dono... Bom, quer dizer que os nosso antigo falava muitas coisa. Aquele porco-do-mato, anta, foi feito de deus. Ele que criou todo o céu e a terra e o mar. As mata... Mas assim, por fora, têm uns que toma conta no meio do mato. Aquele ali já é... os dono das mata. Os dono da mata, mas a gente num vê quase na... Só fica no mato memo. Andava em cima do animal. Então esse que toma conta do porco-do-mato, anta, essas coisa. Então a gente, mais de que cinco, seis assim, num mata mais do que isso também. Seu Mário(G,TP,58)*

Quanto à agricultura, pela ancestralidade guarani, se dá de modo itinerante (queimada e rotatividade do solo) e, principalmente quanto aos cultivos tradicionais, não é destinada ao comércio, mas ao consumo interno (Ladeira, 2001). Isso reflete um profundo conhecimento da dinâmica da natureza, pois a técnica de pousio permite a recuperação do solo, sendo, portanto, menos agressora ao ambiente. Além disso, é uma atividade integradora do *tekoa*, através das roças coletivas. Pela sabedoria guarani, *Nhanderu Tupã* se manifesta já no processo de fertilização da terra, através do que a ciência denomina *fenômenos da natureza*. O vento, a trovoada, o raio, a chuva...

*E pra fazer rocinha, antes de machado, foice, essa coisas também o índio, uns disseram assim pra mim: é rezar pra deus... [...] Ele é Tupã. Fizeram a rocinha pra ele. Com as trovoada, os vento, né. Aí derrubava um pouco de as mata. Aí depois... eu tava falando, depois no outro dia, quando cê “muito bem”... Desceu um raio de novo ali pra queimar... aquele roça. Aí quando queimou tudo, e quando chover, já tinha aquele mudinha de mamão, muda de melancia. Tudo isso é que falava aqui nossos ancestrais. Seu Mário(G,TP,58)*

A importância dos cultivos tradicionais é tal que o *ñemongarai*, ritual de batismo e revelação do nome-alma das crianças um ano após seu nascimento, é feito de acordo com o calendário de colheita do milho guarani, entre meados de dezembro e final de janeiro. Mais uma vez cultura e natureza se entrelaçam, ligando a fertilidade humana com a fertilidade da terra.

Essas práticas se traduzem nos hábitos alimentares que decerto sofrem influências dos contatos com a sociedade dominante, mas que por trazerem em si aquilo que por gerações garantiu a sobrevivência do povo guarani, fazem do ato de se alimentar um elo com essa ancestralidade.

*Antigamente a gente... prantava né. Prantava aipim e... cana. Prantava cana e fazia aquele moedor de caldo de cana. Aí fazia aquele de fazer cafezinho. Nesse tempo já tinha café já também. Café de cana. E depois a gente comia peixe. Comia que só caça também naquele tempo. Num tinha uru, galinha. Só caça e pesca [...] A gente comia muito palmito. Cozinhar palmito, banana velha [...] Então a gente socava esse banana nanicão... no pilão. Aí socava, depois botava óleo de... de caça mesmo. A gente misturava e comia. No armoço, comia com peixe, com caça. Tudo isso. Aipim cozido. Só isso. Num conhecia arroz não. Nem arroz, nem feijão, nada. Dona Marilza(G,PA,60)*

Alimentar-se para os Mbya é também um ato cognitivo, desde que com o alimento verdadeiro e respeitando as prescrições (Ciccarone, 2001). Completa-se uma cadeia repetida há inúmeras gerações e que se inicia no ato de preparo e semeio da terra, o que não somente garante a sobrevivência física do povo, mas, sobretudo, permite “a manutenção do equilíbrio do indivíduo, dos homens entre si e com os mundos terreno e divino” (Ciccarone, 2001, p.38). Muitos são os alimentos à base de milho e mandioca, apesar de apenas o primeiro ser considerado sagrado. As diversas variedades de *chipá*, espécie de bolinho feito da farinha de milho (atualmente também se utiliza a farinha de trigo), ainda é bastante apreciado, principalmente no desjejum.

A distribuição espacial dos Guarani em suas aldeias reflete a maneira como concebem a natureza e a relação que estabelecem com ela a partir de suas práticas. Em sua pesquisa realizada na década de 1950, Egon Shaden faz alguns comentários a respeito da organização espacial das aldeias Guarani:

As suas aldeias, longe de constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas, mais ou menos distantes umas das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta [...]

Ao passo que outrora, ao que tudo indica, a família-grande – constituindo comunidade de produção, consumo e vida religiosa – morava em uma só habitação, suficientemente espaçosa para abrigar várias dezenas de pessoas, hoje só encontramos a casa grande, e a título de exceção e sobrevivência, em uma ou outra aldeias Kayová. Os Nhandeva e Mbüá atuais vivem em habitações muito pequenas, correspondentes às famílias elementares ou nucleares (Schaden, 1962, p.33).

Percebe-se algumas semelhanças com os antigos Tupinikim, principalmente no que concerne à dispersão pelo território, o que garantia uma coesão social e uma relação equilibrada com a natureza. Viver espalhado pelo território garante a rotatividade do solo e um uso não agressivo da mata e dos rios, se inserindo de maneira equilibrada na própria dinâmica territorial da natureza. Da mesma forma, encontramos similaridades no modo de se fazer a casa dos antigos Guarani com os antigos Tupinikim. Uma casa de barro coberta de sapê, com um único cômodo dividido por todos, que se reuniam em volta de uma fogueira central para se aquecer e prorear.

*Porque antigamente a gente fazia somente casa de palha, sapê, então a gente fazia nossa casa. Fazia oca. Cabana de oca. Só de sapê e palha. [...] Porque quando a gente fazia uma oca, só pode fazer um foguinho ali, outro dorme ali naquele cantinho lá, outro dorme lá, outro dorme aqui e o fogo no meio. Não tinha divisão não. Seu Jonas(G,BE,59)*

O fogo tem um papel fundamental na cultura guarani e representa tanto o calor e a comida como um “*elemento de integração e comunicação*” (Ladeira, 2001, p.165).

*Porque fogo... ela não pode acabar. Ela tem ficar aceso até amanhecer o dia. Porque fogo é sagrado. Porque sem fogo você não vai fazer comida, sem água não cozinha. Então tudo isso a gente fala que fogo é sagrado Seu Jonas(G,BE,59)*

Várias vezes me foi repetido que, segundo “os antigos” ensinaram, o fogo não pode ser apagado. O fogo é um elemento originalmente do plano celestial, representando um elo deste com o mundo terreno. Nos rituais realizados na *Opy* (casa de rezas) o uso do cachimbo é fundamental, devido à convicção atribuída ao poder revelador e curativo da fumaça do tabaco (Ladeira, 2001).

\* \* \*

É nessa situação que se encontram os povos Tupinikim e Guarani em meados da década de 1960 no Espírito Santo. De um lado, os Tupinikim mantêm-se espalhados por um

amplo território onde caçam, pescam, cultivam seu alimento e reproduzem um modo de vida que, se já se encontrava um tanto integrado com a sociedade regional através do pequeno comércio de seus produtos, mantinham um forte vínculo com a terra e com a natureza. De outro, os Guarani trazem a força de um povo que busca reconquistar terras outrora invadidas, numa retomada que ao mesmo tempo se espalha e cria raízes, introjetando sua rica cultura no espaço, ou seja, se territorializando. No entanto, nessa mesma época o território que ocupavam passa a ser alvo de outros interesses, até então desconhecidos por eles.

### **3.3. Os correntões e o medo**

O Espírito Santo, apesar de situado na região de maior atividade industrial do país, somente foi conhecer o início de seu processo de industrialização a partir de década de 1960 e 1970, quando houve a instalação dos Grandes Projetos Industriais no estado (CST, CVRD, Samarco Mineração, Aracruz Celulose etc.) tendo até então um crescimento populacional bem aquém dos demais estados da região Sul-Sudeste. Maria da Penha Siqueira aponta algumas das razões do baixo crescimento industrial até então:

O crescimento industrial do Estado permanecia inexpressivo, em função não apenas da estrutura econômica, como também pela precariedade das ligações viárias com outras regiões geo-econômicas do país, pela insuficiência da oferta de energia elétrica e pela limitação de seu mercado consumidor (Siqueira, 2001, p.38).

Por outro lado, o Brasil na década de 60 viveu um momento de crise do café, e o Espírito Santo, que até a década de 50 tinha 53% de sua economia baseada na produção de café, foi o estado mais afetado pelo programa governamental de supressão de tais plantações (Zanotelli, 1992). Tal medida foi um duro golpe no campesinato espírito-santense, inclusive nos descendentes dos migrantes europeus. Isso porque a predominância no estado era de pequenas propriedades baseadas no trabalho familiar, os mais afetados pelo programa (Siqueira, 2001). O que não significa que não houvesse outras culturas agrícolas desenvolvidas no estado e que essas não pudessem reverter a situação de crise. Mas, a erradicação dos cafezais obrigou muitos pequenos produtores a vender suas terras, o que trouxe profundas transformações na estrutura fundiária do estado.

Enquanto a atividade cafeeira sofria este revés, um outro setor da economia começava a se estruturar: o da produção e exportação de celulose. O Governo Federal, até a década de 1950, oferecia vários subsídios para a importação da polpa de celulose. Entretanto, a estratégia governamental mudou e:

A partir da ditadura militar, em 1964, foram estabelecidas sucessivas políticas florestais para a promoção das plantações e das companhias de grande escala, orientadas à exportação da polpa, através do estabelecimento de imensos subsídios fiscais, além de empréstimos “generosos” (FASE-ES, 2002, p.4).

Um estudo sobre a história do BNDES confirma que o governo ao permitir a “*dedução de Imposto de Renda para investimentos em projetos de reflorestamento aprovados pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), propiciou a expansão dos maciços florestais de espécies exóticas no Brasil, especialmente de pinus e eucalipto*” (Juvenal & Mattos, 2002, p.01). Essas políticas de incentivo foram muito bem representadas através dos PNDs. Enquanto o I PND (1970-1974) adotava uma estratégia de modernização da agricultura, o II PND (1974-1975) previa redistribuição da indústria (Moreira, 2004), o que incluía o estado do Espírito Santo. Mas como a estratégia de definir de que forma serão usados nossos *fundos territoriais* (Moraes, 2005) vem em grande parte sendo definida a partir dos países ditos centrais, estes últimos se anteciparam inclusive aos PNDs – pelo menos ao seu anúncio - que apenas legitimaram o movimento que já vinha sendo implantado. São as *verticalidades* de Milton Santos (1996; 2000), no qual a escala de realização das ações difere cada vez mais de sua escala de comando, sendo estas definidas a partir de pontos remotos ao território e de necessidades alheias à população local. Este é um exemplo claro de complementação de papéis e interesses entre os agentes internos e externos de dominação através daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2002) chama de *localismo globalizado e globalismo localizado*. Enquanto o primeiro, como afirmado no item 2.1, é um processo de totalização de uma *cultura parcial* no intuito de expandir seu poder além das fronteiras nacionais, o segundo “*consiste no impacto específico nas condições locais produzido pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem dos localismos globalizados*” de modo que as condições locais sejam “*desintegradas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna.*” (Sousa Santos, 2002, p.66). Na condição de subalternidade exigida pela perpetuação do sistema moderno-colonial é necessária a existência de uma casta privilegiada interna que se ocupe da manutenção do *status quo*.

Se em 1967 nasce a Aracruz Florestal, o ano de 1972 marca a fundação da Aracruz Celulose S.A. A primeira fábrica de celulose foi fundada em 1978. A segunda em 1991 e a terceira em 2002. Todas com financiamento estatal, uma vez que o antigo BNDE, hoje BNDES, foi e é um dos principais acionistas da empresa. A fatia do Estado na empresa (12,5%, atualmente) é importante enquanto fonte recorrente de empréstimos com baixos juros. Segundo Juvenal & Mattos (2002), entre 1955 e 2002 foram quase 31 bilhões de reais

(corrigidos em 31 de dezembro de 2001) investidos no setor de papel e celulose. A inauguração de cada fábrica contou inclusive com a participação do presidente da república de cada época. Neste período as atividades da Aracruz se estenderam à Bahia, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, estando atualmente interessada em entrar no Rio de Janeiro.

O principal argumento usado para legitimar tanto a instalação como a expansão da empresa no estado foi o da geração de empregos. Entretanto, o que de início parecia uma garantia de uma maior rentabilidade e segurança financeira para o pequeno agricultor, ao longo dos anos foi mostrando seu outro lado. Enquanto, nos anos 70, quase todo o trabalho de plantação e colheita era feito de forma manual, com o uso de mão-de-obra local, a partir da década de 1980 essa realidade começou a mudar. O processo de mecanização fez com que houvesse demissões em massa de motosserristas. Atualmente, desde o plantio até a retirada da madeira utiliza-se um maquinário que substituiu o trabalho de dezenas de homens pelo de um (Foto 04). Com isso uma mega-empresa multinacional, que gerava cerca 9 mil postos de trabalho diretos, emprega hoje somente pouco mais de 2 mil trabalhadores diretos. A terceira fábrica da Aracruz, que custou 575 milhões de dólares, gerou apenas 173 empregos diretos (De’Nadai, Overbeek, Soares, 2005). Há atualmente cerca de 1700 ações trabalhistas denunciando casos de mutilamento por motosserra, envenenamento por agrotóxico ou demissão de funcionários que deveriam estar aposentados por invalidez (Plataforma Brasileira de Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais, 2003).



**Foto 04:** Máquina que acumula função de corte, descascagem, modelação e empilhamento da madeira. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

Além de ter ao seu lado o governo militar, a ação da empresa foi facilitada por uma política indigenista que insistia em invisibilizar aqueles povos, já considerados suficientemente integrados à sociedade nacional. Vale lembrar que durante os primeiros três quartos do século XX, através da política indigenista do SPI, os índios considerados civilizados foram totalmente desprezados, sendo os recursos desse órgão inteiramente destinado à integração e a pacificação dos povos considerados arredios (Oliveira, 1998b). Tal

omissão rendeu aos Tupinikim serem reconhecidos pela Funai como povo indígena ainda sobrevivente somente em 1975. Dessa forma, não se pode dizer que a chegada da Aracruz represente o início do conflito entre interesses indígenas e alienígenas naquela região. Ademais, se soma ainda a experiência conflitiva com os jesuítas e os colonos portugueses já no século XVI e com os italianos a partir da segunda metade do século XIX.

No entanto, o conflito agora adquire outra magnitude, uma vez que acarretou a destruição material quase total do ambiente onde viviam, reordenando seu território por uma ótica totalmente oposta à que existia antes, de maneira que, como veremos, até mesmo os que mais resistiram em sair de seus lugares de origem foram desterritorializados, uma vez que tiveram que mudar abruptamente seu modo de vida e suas estratégias de ocupação do espaço. Segundo Milton Santos:

As empresas apenas têm olhos para seus próprios objetivos e são cegas para tudo o mais. Desse modo, quanto mais racionais forem as regras de sua ação individual tanto menos tais regras serão respeitadas ao entorno econômico, social, político, cultural, moral ou geográfico, funcionando, as mais das vezes, como um elemento de perturbação e mesmo de desordem. Nesse movimento, tudo o que existia anteriormente à instalação dessas empresas hegemônicas é convidado a adaptar-se às suas formas de ser e de agir, mesmo que provoque, no entorno preexistente, grandes distorções, inclusive a quebra da solidariedade social (Santos, 2000, p.85).

Já no início do processo de aquisição de terras, os métodos utilizados por parte da empresa foram, no mínimo, duvidosos. Uma estratégia muito usada, não somente em Aracruz, mas também em outros municípios capixabas, e que foi denunciada durante a CPI da Aracruz de 2002, foi a utilização de *testas de ferro* na aquisição de terras devolutas, que eram em seguida vendidas ou até doadas à empresa. Segundo apuração feita, foram sessenta e cinco áreas somando mais de 13 mil hectares de terras devolutas adquiridas por trinta funcionários e ex-funcionários da empresa. Segundo relatório da CPI, a legislação impunha algumas condições para o requerente de terras devolutas, tais como que fosse lavrador, criador ou se dedicasse a atividades agropecuárias e que residisse ao menos três anos na área. No entanto, esses requisitos “*foram burlados em razão de que inúmeros requerentes não eram agricultores, nunca moraram nas terras, sequer sabiam sua localização*” (Assembléia Legislativa do Espírito Santo - ALES, 2002, p.34).

Obviamente, esse procedimento contou com a conivência e ajuda de funcionários dos órgãos governamentais responsáveis. É interessante citar o depoimento de alguns ex-funcionários à CPI como o de Orildo Antônio Bertolini:

‘Tinha consciência de que iriam ser requeridas em meu nome para passar posteriormente, depois de legalizadas, para a empresa Aracruz Celulose [...] Essas terras foram só legalizadas em meu nome para que eu passasse para a Aracruz depois, para uso de reflorestamento de eucalipto’ (fls. 4199) [...] ‘Eu não recebi nada, mas acredito que deve ter sido como venda. Eu não tenho certeza. Quanto a receber alguma coisa, eu não recebi nada.’ (fls. 4219) Perguntado quanto tempo ficou com as terras, assim disse: ‘Isso foi de imediato, assim que as adquiri passei para a Aracruz’ (fls. 4197) (ALES, 2002, p.35).

Esses *testas de ferro* garantiam um mínimo de legalidade necessária à transação, totalmente obscurecida pela ditadura militar. Outros depoimentos de ex-funcionários da Aracruz também atestam as irregularidades, como os de Orildo Antonio Bertolini e Sergio Antonio Foreschi, consecutivamente:

‘Fiz isso por liberalidade. A empresa me pediu e não hesitei, porque era um pedido da empresa. E por ter sido bem tratado, sempre tive bom relacionamento, titulei, mas nada recebi’ [...] ‘Na época assinei o requerimento, depois que a escritura foi liberada, não sei em que período, outorguei a escritura para a empresa’ (fls. 4496) (ALES, 2002, p.36).

‘Na verdade essa terra foi legitimada no meu nome e repassada para a empresa [...] nunca recebi nada. [...] não tinha noção do que existia na terra’ (fls. 4499) (ALES, 2002, p.36).

Apesar de bastante reveladores, esses depoimentos passaram praticamente despercebidos pela sociedade capixaba, muito em parte devido à conivência do grandes meios de comunicação onde, aliás, é grande a publicidade de empresas que “*mais que tentar divulgar entre os consumidores a qualidade de seus produtos para sua eventual aquisição, mais difundem um modelo e uma ideologia de desenvolvimento*” (cf. o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves em depoimento pessoal por mim colhido em 12/12/2007). Devido à influência da empresa junto ao poder legislativo - o que detalharemos no item 3.7 -, a CPI da Aracruz não chegou ao fim, sendo o processo arquivado já em 2003, quando houve a renovação dos mandatos.

Além dessa prática, o fato de os povos indígenas viverem dispersos pelo território facilitou a ação de grileiros na região e dificultou a resistência conjunta e articulada dos Tupinikim. Muitos são os relatos dos indígenas sobre as práticas desses grileiros:

*Não, ele era de Aracruz. Eu esqueci o nome do homem agora. Aí quando ele chegou lá no Braço Morto, ele chegou e falou com Dona Colina.[...] “Dona Colina eu vim aqui falar com a senhora, que a gente tá comprando a propriedade de vocês, porque tá chegando uma firma, e essa firma que tá chegando, ela tá... ela vai prejudicar aqui vocês”. Aí ela falou “Porque prejudicar nós, nós somos do lugar”. “Não, vai prejudicar porque eles vão derrubar as matas todinho”. Ela falou “Mas derrubar pra que?” “Vão derrubar pra prantar o eucalipio”. “Meu deus, mas como nós vamos ficar”. “Não, mas nós viemo pagar vocês. O que vocês pedir, nós pagamos. Mas, só que vocês tem que desocupar... cês num pode ficar na área. Que vocês vão ser prejudicados”. E foi nesse tempo que a família de Antônio Coutinho saiu de lá. Aí nesses tempo que eles pagaram... mas eu num tenho lembrança que Seu Antônio Coutinho, nem Antônio nem Dona Colina fizeram assinatura de nada não.[...] Eu só tenho lembrança que Antônio recebeu nesses tempo, eu me alembro que Antônio recebeu 16 cruzeiro. [...] Aí foi o tempo que eles saíram, abandonaram tudo, pegaram as coisas nossa e vieram. Uns pessoal outro foram pra Barra do Sahy, outros vieram tudo aqui pra Caieiras. **Dona Helena(T,CV,57)***

*[...] os empregado da Aracruz... teve muitas gente que tomou... tomava a terra e vendia pra Aracruz. Aí nós tinha muita roça de mandioca. Os branco como é que fazia com nós? Papai fazia cerca de vara, amarrado em cipó. Eles tinham os gado deles – os branco. Então pra eles tomar o lugar, cortava as árvore tudinho da cerca. Cortava as árvores da cerca todinha pros gado passar pra comer as planta. Aí papai ia lá no outro dia... mas só tocava mas num encontrava eles. Tocava eles mas num pegava não. Eles cortavam só à noite. Aí foi assim, foi assim... e foi assim que eles tomaram o lugar. [...] Chegava, no outro dia ia lá outra vez, passava uns seis dias ia ver de novo, cortava outra vez. E por aí foi... o velho foi zangando, zangando, zangando, até que largou o lugar. **Seu Dovergílio(T,PB,62)***

*Aí a Aracruz veio empurrando os pessoal de lá pra cá, que eu num sei como é que eles vieram.[...] Quando eles chegaram ali ó, naquela ponta onde que eu moro ali, chegaram, colocaram aquele aparelho assim de três pé.[...] Quando eles chegaram ali que meteram a cruz que desceram, meu pai chegou lá e perguntou “com ordem de quem que eles tavam entrando ali [...] “É ordem do José de Souza” que eles tavam entrando ali. Meu falou assim “Ó, Zé de Souza não manda nada aqui não. Cês pode recolher seus negócio aí e pode ir embora”. **Edvaldo(T,CV,44)***

São muitos os relatos que evidenciam o modo como esses grileiros agiam. Essas narrativas expõem o modo como os indígenas interpretam com o olhar de hoje as situações vividas no passado que geraram o conflito. Muitas vezes se combinava métodos de persuasão e coerção para se conseguir a terra, o que variava de acordo com a estratégia adotada em cada situação. De promessas de emprego e melhoria de vida a ameaças de impedimento a livre circulação em seu próprio território:

*Mas aí a Aracruz chegou, a gente num podia mais trabalhar porque ela veio enganando o pessoal. Chegou uma primeira pessoa aí jogou conversa “Cê vem que a Aracruz vai trazer um bom resultado pra você, aí você vai melhorar tudo, mudar, vai trazer emprego”, tudo ela conversou né. Aí um quis e foi o primeiro. Aí vendeu. Aí quando chega numa outra casa, aí a mesma conversa. E já falava diferente “Olha, aquele lá já vendeu. Se você não vender, você pode sair daqui porque a Aracruz vai passar aí com o florestamento e não vai deixar você passar aí não, vai ficar preso”. Como o pessoal era bobo né, ela enganou, ela dizia que ia comprar, mas não comprava. Enganava mesmo. Às vezes a pessoa diz “Ah, eu vendi”, mas não vendeu também porque foi enganado né. **Seu Antonino(T,PB,71)***

Outro método amplamente usado e muito comentado pelos indígenas e que se tornou símbolo da destruição e intolerância da empresa foi o uso de correntões puxados por tratores e derrubando matas, plantações, casas e tudo que havia pela frente. Conforme vários relatos que recolhemos, a grossura do ferro da corrente era a mesma de um braço e por seu elo passava uma cabeça. Árvores centenárias foram derrubadas em segundos.

*Rapaz, quando eles chegaram com o correntão que pegava de lá daquela rua de lá e pegava aqui naquela rua de cá, que jogava o correntão, o único que salvava era o tal do veado porque o veado corria demais. E quando jogava a madeirona encima. Era pra derrubar mermo, não é brincadeira não. **Edvaldo(T,CV,44)***

*Meu pai falava que... Aracruz vinha aqui ó,[...] que ela pegava aqueles correntão e amarrava nas maquina né, e ia fazendo estrago mesmo nas mata. Ia quebrando tudo, rapaz. Ligava pra nada não. Aí diz que, de certa forma ele fala assim que foi forçado né... Por que? Porque, diz meu pai, que eles falavam assim que se eles num vendesse as terra, eles iam passar derrubando as casas tudo. Aí muito índio ficava com medo né, de derrubar suas casa, aí uns vendia, outros iam embora daqui da aldeia. **Marcelo(T,CV,21)***

*[...] como eu disse pra você, na época a gente achou fantástico ver aquelas duas máquinas, aqueles dois tratorzão ali entrando dentro da mata e quebrando tudo. Achamos bonito, nunca via um trator. Só tinha visto trator mermo era de plástico ali [riso]. Vê aquelas duas máquinas tão grande arrebrandando tudo aquilo ali, achamos fantástico, bonito, mas hoje a gente vê o resultado daquilo [...] Coisa que achou bonito na época quando criança... Hoje a gente tá vendo aí a situação que a gente tamo passando. **Manoel(T,CV,44)***

*Dois trator. Batia um trator aqui e outro lá assim e no meio passava a corrente. A corrente era dessa grossura assim. Passava a corrente e ia rasgando tudo. É caça, era tudo. O que tivesse na frente. Era casa de estuque, roça, o que tivesse na frente. Aqueles toco... arrancava tudo. Arrancava e depois quando arrancava o trator ia – trator aquele grandão. Aí juntava aqueles pauzão todinho. Fazia aquele monte. Largava fogo. Largava fogo e queimava aquelas madeira todinhas. Cada madeira de lei! Jacarandá Violeta botava tudo*

*no fogo. [...] Que era igual um espelho. Acabaram com tudo. Aí a briga dos índio com a Aracruz, é isso. Eles deixaram os eucalípio no lugar que eles desmataram a mata. Acabaram com as mata. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

Augusto Ruschi, biólogo reconhecido internacionalmente e um dos primeiros estudiosos a notar a presença da Aracruz na região, descreve assim o início das atividades da então Aracruz Florestal:

As presentes espécies eram abundantíssimas nas matas que ligavam Santa Cruz a Aracruz [município], onde foram feitas e ainda continuam as derrubadas com dois tratores em paralelo, ligados por um correntão, que avançam sobre a floresta virgem e levam tudo de roldão. Mais de vinte quilômetros em linha reta desta floresta, por mais de seis de profundidade vem sendo derrubada, e a cada dia são centenas de hectares, e após um mês recebem fogo, e logo com a calagem do terreno, vem em seguida o plantio do eucalipto (Ruschi, 1976, p.4).

Segundo o próprio Relatório do Grupo Técnico da FUNAI nº 0783/94, de 30 de agosto de 1994, foram destruídas mais de trinta aldeias Tupinikim, sendo as identificadas em relatos: Amarelo, Olho D'Água, Guaxindiba, Porto da Lancha, Cantagalo, Araribá, Braço Morto, Areal, Sauê, Gimuhuma, Macaco, Piranema, Potiri, Sahy Pequeno, Batinga, Santa Joana, Morcego, Garoupas, Rio da Minhoca, Morobá, Rio da Prata, Ambu, Lagoa Suruaca, Cavalinho, Sauaçú, Concheira, Rio Quartel, São Bento, Lajinha, Baiacu, Peixe Verde, Jurumim e Destacamento (FUNAI, 1994). A região da aldeia de Macaco inclusive serviu de local para construção do complexo industrial da Aracruz.

*Igual ali onde é que é a fabrica. Ali era uma aldeia mesmo ali, né Dona Santa. Eu alembro, eu era pequenininha mais eu alembro da Dona Eleomara, daquele pessoal da Barra ali, que agora mora ali, eles morava tudo ali. Ali onde é que é a fábrica era uma aldeia mesmo. Aldeias dos Macaco. Marilza (T, PB, ~45)*

Com medo, muitos foram forçados a morar em vilarejos mais próximos, como Barra do Sahy, Barra do Riacho e Vila do Riacho ou a migrar pra periferia das cidades maiores do norte do estado ou da Grande Vitória.

Os mais resistentes a sair do lugar por onde séculos seus antepassados viviam, tiveram que mudar sua forma de ocupação do espaço. Ao invés de dispersos, deveriam se concentrar em algumas aldeias, pois só assim poderiam aumentar seu poder de resistência frente à invasão monocultora.

*Igual Olho D'água... ali no Morcego, meu pai falava que ali no Morcego ali ó, era gente que moravam. Morava gente aqui ó. Meu pai falava que atravessava o Soé e vinha pra cá, pra aqui nessa aldeia de cá. Lá no Soé lá, tinha uma aldeia também. Só que era mais afastada e lá a Aracruz ameaçava eles de derrubar as casa. Aí eles tiraram... vendia as coisa deles lá e vinha pra cá. Por isso que formou mais aqui, só aqui. No centro aqui. Porque o pessoal ficava com medo de morar pra lá sozinho. A Aracruz ia lá, de certa forma ameaçar eles... **Marcelo(T,CV,21)***

Assim, em meados da década de 1970, o território ocupado pelos tupinikim já havia se reduzido a cerca de 40 hectares, ou seja, 0,1% dos 40 mil hectares que tinham até a metade do século XX. A sobrevivência se tornava cada vez mais difícil, pois, cercados de eucalipto por todos os lados, não tinham mais a mata, não podiam mais plantar e até mesmo para atravessar os eucaliptais eram constantemente abordados e importunados pela segurança privada da Aracruz.

*Nós tava dentro da mesma coisa que tá numa caixa de fósforo. Nós tava aqui dentro ó. Vinha pra cá era eucalipto, viesse pra cá é eucalipto, se fosse pra lá era eucalipto, viesse pra cá era eucalipto. **Silva(T,CV,44)***

*Aqui a gente descendo pra baixo aqui ó, era eucalipto. Foi lá na beira do rio. Só num plantavam dentro d'água porque num tinha jeito, mas deixou nós preso. Fecharam tudo. Deixou nós preso. **Manoel(T,CV,44)***

No retorno dos Guarani-Mbyá a Caieiras Velha, em 1978, depois dos anos de cárcere, o que encontraram foi um espaço cercado de eucaliptos. Mas os indígenas insistiram em se instalar naquele lugar. Os Guarani também atestam o uso de tratores e correntões por parte da empresa:

*Eu tava falando que quando a FUNAI levou nós pra Fazenda Guarani, aí quando a gente voltou a gente viu muito calípio plantado. Já tinha muitos árvores derrubado. Deu trator, trabalhou noite inteira aí. Então aí a gente viu “Puxa vida, por quê que a Aracruz destruiu a mata, a terra?”. **Seu Jonas(G,BE,59)***

*Aracruz... era quando não estava aí, não tinha nada, nada... eucalípio. Nem um pedacinho de eucalípio [...] Quando nós vê, já... à noite já... o trator já faz zoeira por aí, no meio do mato. Aí nós tava pensando que era pra ajudar. Nós pensava assim. Mas quando olho assim já... amanhã, no outro dia, quando olhava já num tinha as mata mais. Derrubou tudinho. Botaram aqueles trator grande aí no... corrente. Trator ali, o outro trator ali, no meio... puxava aquilo ali, as mata nem resistia. **Seu Mário(G,TP,58)***

A empresa, apoiada pela prefeitura, passou a intimidar os Mbyá contratando grupos armados para tentar expulsá-los do local (Ciccarone, 2001). Mas, assim como os Tupinikim, os Guarani insistiram em permanecer.

Nos municípios vizinhos a situação não foi diferente. Enquanto em Aracruz, a Aracruz Celulose atualmente detém cerca de 41% das terras, em Conceição da Barra a empresa já é proprietária de 68% das terras do município (FASE-ES, 2002). Em São Mateus a situação também é grave. Mas nestas regiões os principais impactados são os quilombolas e os pequenos agricultores que foram cada vez mais se escasseando e se fragmentando. Estudos indicam que antes da implantação da empresa haviam mais de 100 comunidades quilombolas. Hoje existem ainda cerca de 1200 famílias resistentes espalhadas em 33 comunidades negras rurais no norte do ES (Ibid). Somam-se a isso os milhares de trabalhadores que perderam suas terras e, ou engrossaram as fileiras do MST, ou foram morar na periferia da Grande Vitória. Atualmente o Incra tem feito um estudo nesta região para identificar e delimitar parte dos territórios quilombolas. Apesar do reconhecimento do direito sobre a terra das comunidades remanescentes de quilombos já ser reconhecido na Constituição de 1988, sua implementação ainda caminha lentamente.

### **3.4. Fluxos e fricções**

Não se pode negar a importância que assumiu na vida desses dois povos, o contato que passaram a ter entre si a partir da década de 60. Para os Guarani, os Tupinikim guardavam um território que trazia marcas da *Terra sem Males*, ou seja, as características ideais para reprodução de seu modo de vida. E com ele todo um conhecimento baseado em séculos de uso e ocupação. Para os Tupinikim, os Guarani representaram o inverso da empresa. Chegaram na mesma época, mas enquanto a empresa trazia a destruição, os Guarani traziam a força necessária para reagir a essa destruição. Cada um, devido a diferentes estratégias de resistência adotadas perante a sociedade dominante, havia resguardado conhecimentos que poderiam ser trocados na experiência de contato.

Uma questão que não pode ser negada é que a diversidade cultural no nosso planeta é produto do contato entre os diversos agrupamentos humanos nele existente. De forma alguma podemos enxergar no isolamento social e geográfico um fator de manutenção da diversidade cultural. Para o antropólogo Fredrik Barth (2000) o que devemos analisar na discussão sobre etnia não é o seu centro, mas as suas fronteiras. Estas não visam o isolamento, mas ao

contrário é onde se realizam as trocas, as relações e as tensões interétnicas. É esse contato que permite uma oxigenação intercultural. Mignolo (2003) afirma que é na incerteza das margens que se constitui o *pensamento* ou *gnose liminar*. Não existe uma quintessência para cada cultura, mas sim uma mescla entre elementos daquilo que herdamos de nossa ancestralidade e aquilo que trocamos com outras culturas sendo ambas atualizadas na vivência do dia-a-dia.

Uma expressão muito utilizada ultimamente para qualificar o contato entre as diversas culturas humanas é a idéia de *fluxo cultural* (Hannerz, 1997). O próprio conceito de cultura, para o autor, já trás implícito a idéia de fluxo, uma vez que ela está sempre se refazendo. E é nesse movimento constante que a cultura é herdada, usada, transformada, adicionada e transmitida (Barth, 1995, Hannerz, 1997). O antropólogo Ulf Hannerz utiliza a metáfora do rio para caracterizar a cultura. Para ele:

Não se trata apenas de que a idéia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além disso, a possibilidade de pensar tantos em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, ‘redemoinhos’, até mesmo vazamento e viscosidades no fluxo de significados (Hannerz, 1997, p.14).

Para o autor o que caracteriza a relação da cultura ocidental-européia com as demais é uma assimetria, levando à formação de *contra-fluxos* e *fluxos entrecruzados*. Essa visão de fluxo constante nos permite afirmar que a cultura jamais pode ser vista enquanto uma tradição fixa herdada do passado. Está sempre se recriando, se metamorfoseando a partir dos caminhos que vai percorrendo, dos percalços e obstáculos que encontra nesse percurso e nos encontros que têm com outros fluxos culturais. A metáfora do rio nos permite uma constatação a mais. Nem todos são afluentes de todos, e assim, alguns tendem a querer impor a sua dinâmica aos outros ou a assimilá-los, como é o caso estudado. Como pode um estreito riacho reproduzir a mesma dinâmica do rio caudaloso? Nenhum rio caudaloso existe sem os estreitos riachos. É neles que a água (ou a vida) está sempre se renovando em seu ciclo. É com sua minuciosidade que consegue ir aos mais recônditos lugares e se perceber a sutileza da lentidão. É nessa lentidão que a vida mais facilmente se reproduz, pois o tempo de mistura de suas águas é diverso. Quanto mais estreito, mais o rio se torna margem, pois a vivencia em seu próprio tempo. No rio caudaloso o ritmo é imposto de modo muito mais violento, nadar contra a correnteza é muito mais difícil.

Isso se desdobra em outra constatação: a interação entre grupos étnicos não pode ser vista *a priori* como um fator de aculturação. Se a etnia é uma categoria de auto-atribuição (Barth, 1995), somente o próprio grupo pode julgar quais as características significativas e o

que é socialmente relevante para reconhecer a si próprio enquanto etnia. Muitas vezes, como é o caso, acusa-se a cultura agredida de assimilada. Como afirma uma liderança guarani da região: “*Mudaram os rios, as matas, os bichos, o ar, a terra... Como é que querem que os índios não tenham mudado também?*” Após séculos de imposições e restrições, os Tupinikim são acusados de índios aculturados, sem identidade étnica, como expressa o *site* da empresa Aracruz Celulose:

No Século XVII, a região de Nova Almeida foi concedida a diversos grupos indígenas, sob a tutela dos missionários da Companhia de Jesus, o que os fez começar a perder a sua identidade étnica e cultural a partir de diversas imposições dos Jesuítas. Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, as terras foram concedidas em grande parte aos colonizadores e aos índios aculturados, que passaram a viver cada vez mais dispersos e confundidos na massa da população (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

Essa questão específica do discurso da empresa será aprofundada no item 3.7. Mas uma idéia discutida por Muniz Sodré a respeito do conceito de identidade é bastante esclarecedora. Utilizando uma discussão feita por Gabriel Tarde em que este vê a identidade como uma “*ordem plástica de regulação do sujeito*” e não como um “*cosmo fechado*”, Sodré compara a identidade ao “*leito por onde corre um rio*”, em que o “*aparentemente fixo e predeterminado [...] transforma-se imperceptivelmente*” (Sodré, 1999, p.35). Arriscamos dizer que enquanto a cultura é o fluxo, a identidade é o leito por onde corre o rio da vida. Assim, a identidade deve ser vista muito mais como um processo de identificação que garante a especificidade e a sedimentação dos aspectos culturais. Afinal, o leito ao mesmo tempo em que se oferece ao rio é forjado por ele. No caso da identidade étnica essa sedimentação possui camadas muito mais profundas, o que, no entanto, não garante que um rio caudaloso não as remexa e/ou dissipe. E a combinação entre aquilo que já estava sedimentado com os conflitos materializados no cotidiano é que garantem a ação:

A identidade não pode entender-se somente como uma herança. É também uma construção diária dos atores. Nessa construção, a identidade aparece às vezes como uma estratégia ou como um recurso para lograr outros objetivos enfrentando-se outros atores. Nessa luta, a identidade se reforça e é usada como um artefato útil. A identidade tem, pois, uma dimensão estratégica, e nessa dimensão têm importância central os interesses materiais e espirituais do ator. O recurso à identidade é, então, também uma opção prática necessária para garantir uma ação social exitosa (Cazar & Peralta, 2003, p.2, tradução minha).

Nesse sentido, percebe-se que o contato interétnico muitas vezes não se dá de forma tranqüila. Se a identidade deve ser entendida enquanto processo e a identidade pessoal como um reflexo ou uma refração da identidade social, ambas são parte dos interesses e definições

do *outro*. E quando esse *outro* é culturalmente diferente, a tendência é uma hierarquização identitária ainda maior entre as partes. Para Roberto Cardoso de Oliveira (1996), o peculiar da identidade étnica é o contato, que só pode ser entendido em termos de situação. Essa situação muitas vezes acontece em termos de fricção. Segundo o autor a *fricção interétnica*:

[...] não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação às outras; mas ‘contraditórias’, isto é, que a existência tende a negar a da outra. [...] uma ‘totalidade sincrética’ ou, em outras palavras, enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (Cardoso de Oliveira, 1996, p.46,47).

A fricção ocorre no contato entre interesses contraditórios. E nesse contato, a cultura dominadora exerce seu poder, dentre outras maneiras, impondo a outra o convívio com elementos estranhos ao seu modo de vida. A *fricção interétnica* foi um conceito criado por Cardoso de Oliveira para analisar o conflito entre indígenas e não-indígenas no processo de expansão da fronteira agrícola brasileira nas regiões centro-oeste e norte do Brasil a partir da década de 1950 e 60. Mas pode ser estendido para outras subregiões brasileiras que, apesar das peculiaridades, viveram situações semelhantes de contato. A década de 1960 inaugura uma nova etapa no histórico de luta das populações tradicionais do Espírito Santo e a invasão de elementos exógenos na região ganham um ritmo mais acelerado. Essa invasão progressiva é fundamental para se entender o processo de fricção uma vez que é a partir dela que se cria toda a infra-estrutura necessária para o empreendimento agro-industrial. São as *verticalidades*, voltando a Milton Santos (1996; 2000), que se impõem cada vez mais às *horizontalidades*.

Mesmo antes de se instalar na região, foi comentado pelos Tupinikim de Pau Brasil que foi erguida dentro da própria aldeia uma grande torre de madeira (para alguns de metal) com altura de trinta a quarenta metros, aproximadamente. Não souberam precisar o quão antes de a empresa chegar a torre foi erguida e, depois de um tempo, demolida. Por isso não podiam dar certeza se foi obra da empresa, do governo ou de outra fonte. Com a chegada da empresa outras torres, dessa vez metálicas, começaram a se multiplicar pelo território. Numa conversa que tive com dois antigos caciques de Pau Brasil, pai e filho, podemos notar na forma com explicam o fato, a impressão causada por esse elemento totalmente alienígena ao lugar:

**Seu Antonino** – *Essa torre eu num sei pra quê. Porque o pessoal vieram colocar a torre aí, a gente nem sabia pra que era aquilo ali. Porque a gente nem sabia o que era a empresa. Nem ouvi falar também nessa empresa. Então eles vieram colocar aí, dizia eles*

*que era pra fazer num sei o quê. Pra avistar aí, fazer uma pesquisa pra cidade, olhar...[...]  
Eles colocaram a torre aí e depois de muito tempo que eles chegaram. Muito tempo. [...] A gente num sabia nem quem que foi.*

**Sinhozinho** - *A gente não morava aí ainda não. Tava no Cantagalo ainda.*

**Seu Antonino** – *Aí antes deles chegar já tinha derrubado a torre também. Foram derrubar isso aí num sei pra que. [...]Mas aí aquela de lá de cima já era a Florestal que fez. Agora daqui a gente num sabe nem quem fez.*

**Sinhozinho** – *Lá em cima eles fizeram uma espécie de salãozinho né e botaram um aparelho. Ali eles pesquisavam. Aquilo era sabe pra fazer o que? - eu imagino né. Eles vieram olhar a extensão de terra que tinha.[...] Eu sei que tinha... acho que é a bateria né. Acendiam na torre, lá em cima. Pra comunicação. Botaram uma antena... eles tinha rádio...*

**Seu Antonino** – *Agora essa torre deixaram aí, largaram e nem vieram mas aí. Fizeram mas largaram e num vem ninguém aí. Agora a de lá não. A Florestal que fez. Lá era a Aracruz Florestal. Botaram os guarda lá, botaram os rádio lá. Pro lado de lá. Depois fizeram uma outra torre lá pro lado de Mata Limpa, que eles foram pra lá. Fizeram não sei pra onde mais... Santa Cruz, lá pro lado de Baiacu. Daqui comunicava pra lá, de lá pra cá...*

Controlar para melhor dominar. Essas estruturas panópticas revelam a forma como o desenvolvimentismo entrou e se instalou na região. O importante é saber que neste momento as forças dominadoras começam a se sobrepôr às forças apropriadoras do espaço, voltando à Lefebvre. No meio dos eucaliptais avistamos ainda hoje muitas dessas torres, distribuídas uniformemente pelo território. Segundo informações da própria empresa, atualmente são 29 torres de observação (considerando o sistema integrado com outras empresas esse número sobe para 47) em operação espalhadas nas três regionais (Aracruz, São Mateus e Bahia) da unidade fabril de Barra do Riacho, usadas na prevenção e combate aos focos de incêndio e no monitoramento do clima (Aracruz Celulose S.A., 2006b).

Em meados da década de 1970, a Aracruz Celulose começa a construir próximo a Caieiras Velha (cerca de 2 km) um conjunto residencial para abrigar seus funcionários. Trata-se de Coqueiral de Aracruz:

*Foi depois. Esse Coqueiral aqui foi quebrado ali as mata – eu até lembro na época – foi em 73. Ali era tudo mata, tudo floresta mermo e foi devastado pela Aracruz para fazer um bairro... Que ficava perto né. Ela comprou do Primo Bitti... [Prefeito de Aracruz por cinco mandatos alternados] era uma mata forte também, uma mata virgem e foi arreventado por ela pra fazer esse bairro, Coqueiral. Que era pros funcionários dela. Implantaram a Celulose, ela tava crescendo... então ela veio, começou a fazer a fábrica... aí veio e já*

*quebrou tudo aquilo ali. Ela não implantou, ela fez o bairro. O bairro dela. Foi em 73, por aí. Manoel(T,CV,44)*

A parte do conjunto, hoje bairro, destinada aos funcionários de alto escalão foi construído nos moldes de um bairro de classe média-alta norte-americana. Casas a princípio sem muros, afastadas da rua por um grande gramado e com ruas largas milimetricamente planejadas e racionalmente arborizada (Fotos 05 a 08). Segundo um ex-funcionário da empresa ainda morador do bairro, o tipo de casa (A1, A2, B1, B2, C1, C2, D1, D2) e os locais onde seriam construídas, respeitava o critério do cargo e nível salarial do empregado.



**Fotos 05 a 08:** *A racionalização espacial de Coqueiral expunha aos Tupinikim um modelo de civilização contrastante ao seu.* Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

Esse conjunto teve uma influência central na vida dos moradores de Caieiras Velha. A proximidade possibilitou um contato muito maior entre os indígenas e a sociedade dominante. Muitos, principalmente as mulheres, foram trabalhar em Coqueiral prestando serviços, quase sempre domésticos. Com a entrada e a proximidade de estranhos na região, estes começaram a trazer costumes e valores até então desconhecidos pelos Tupinikim.

*Por isso que nós só fomo conhecer mais a parte dos branco né - os costume do branco, o modo de viver - depois de Coqueiral. Chegou bem mais perto. Então os índio começou a trabalhar, na época começou pegar serviço na casa dos rico, a fazer faxina, de empregada doméstica... E aí foi trazendo os costume de lá pros filhos, que foram as índias mais... Igual Dona Helena trabalhou muito lá na época, a Dona Edith, enfim, a mãe dele [Silva]... Já começou trazendo as coisa. A gente num tinha nem sapato, naquela parte. Aí agora que melhorou, ganharam sapato, ganhava chinelo, enfim, essas coisas... feijão, arroz.*  
**Manoel(T,CV,44)**

*Quando começou Coqueiral, chegou os pessoal ali com aquela casa bonita e nós vivia aqui... nós sono também lutador, nós sono batalhador igual eles mesmo. E aí falou “Poxa, vou fazer uma casinha também melhor”. Inté que fizemo. E vai acabando como você memo tá vendo. Cê tá dentro dessa casa de estuque. Cê vê que já é assim, mas a palha já não tem. Então por aí vai.*  
**Edvaldo(T,CV,44)**

A proximidade e o contato com esse mundo totalmente diferente expunham um modelo de civilização a seguir, pelo menos idealizado. Os costumes e valores ocidentais passam a ser vivenciados de modo muito mais intenso. Os laços matrimoniais de índios e não-índios e a conseqüente entrada destes nas aldeias passam a ser cada vez mais prováveis. Mas também os conflitos ficam mais evidentes.

Além disso, a construção do bairro trouxe outros inconvenientes, como o represamento de um importante rio próximo a Caieiras Velha para atender a demanda hídrica de sua população. Trata-se do já citado Rio Soé (Sauê) que, apesar de continuar sendo usado pelos indígenas e moradores das proximidades para pesca, não oferece mais a abundância de peixes de outrora, não somente pela mudança de sua dinâmica de funcionamento causada pelo represamento, como pelo desmatamento de sua mata ciliar para plantar eucalipto (Foto 09).

O conceito de *fricção interétnica* é uma ferramenta muito útil para analisar a dinâmica latino-americana de contato entre brancos e indígenas. Enquanto para uns, o



**Foto 09:** Apesar de ainda usado, o Rio Soé está desfigurado pelo represamento e proximidade das plantações de eucalipto à sua margem. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

que vale é explorar e consumir até exaurir, para outros, o importante é o equilíbrio entre o que se retira e o que se repõe, o que se consome e o que se oferece. O interesse de um é a negação do interesse do outro. É através dessa fricção que se estabelece a *diferença colonial* (Mignolo, 2003). Uma diferença hierarquizante que expõe as contradições de uma sociedade que vive da espoliação de muitos em detrimento de poucos.

E a espoliação do território causou aos Tupinikim, mesmo após reconhecidos como povo indígena, um período de enormes dificuldades pois a mata era o lugar de onde tiravam sua subsistência e a matéria-prima para confecção e venda de seus artefatos. Além disso, era muito difícil encontrar e se adaptar a um emprego fora da aldeia. Com isso muitas famílias chegaram a passar necessidades:

*Tinha vez que deus ajudava que a gente comprava umas coberta. Quando num tinha coberta... eu cheguei no ponto até de enfiar as pernas das minha crianças num saco de estopa pra esquentar. Porque a gente num tinha como comprar né, num tinha como comprar coberta boa. Dona Helena(T,CV,57)*

Percebendo essa situação limite, no final dos anos 70 os indígenas iniciam a luta pela retomada do território invadido pela Aracruz. Guaranis e tupinikins juntos num mesmo objetivo, inaugurando um novo momento dessa histórica *fricção interétnica*. Apesar de ambos terem participado do mesmo histórico de massacre étnico que sofreram os povos indígenas do continente americano, cada um até então havia seguido um caminho, desenvolvendo diferentes estratégias adotadas no decorrer das diferentes situações de contato. Caminhos que se cruzaram em um determinado ponto do litoral capixaba e que, mesmo mantendo as especificidades de cada grupo na forma de lidar com as situações vividas, se aproximarão a partir de então, aproximação essa que terá um papel decisivo na transformação de cada grupo étnico.

Em 1979, após muita pressão dos indígenas, um Grupo Técnico (GT) da FUNAI foi enviado ao local e delimitou uma área de 6500 hectares que abrangia as três aldeias, Caieiras Velha, Pau Brasil e Comboios. Deve-se registrar que, contando os 10 mil hectares tomados pela Cofavi na década de 1950 que foram vendidos à Aracruz logo em sua chegada, foi tomado dos Tupinikim um total de 40 mil hectares. Quem então passou a pressionar a FUNAI foi a Aracruz, que negando qualquer direito aos indígenas, fez com que o órgão voltasse atrás em sua decisão. A estratégia da empresa desde essa época era acusar os Guarani de estrangeiros e os Tupinikim de mestiços e aculturados. Ainda hoje ela afirma que:

O processo de identificação de índios - então já bastante aculturados - no Espírito Santo pela FUNAI começou em 1975, quase 10 anos depois da instalação da empresa na região, quando o órgão celebrou um convênio com a UFES e o Governo do Estado para a realização de pesquisas antropológicas junto aos grupos de descendentes indígenas (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

A identidade para a empresa é uma identidade fixa, inerte, parada no tempo, ou seja, morta. Modela a cultura de um povo indígena segundo seus padrões. Na verdade, a própria FUNAI era refém dessa visão estereotipada sobre os índios. Além de, como dito, somente ter enxergado os Tupinikim em meados da década de 1970, os primeiros relatórios de identificação reproduzem a mesma lógica de pensamento que classifica os povos indígenas de acordo com o *grau de indianidade* dificultando a aquisição de terras por aqueles que, como os Tupinikim, são acusados de aculturados. Como afirma o antropólogo Sandro José da Silva:

[...] havia uma inversão de valores que condenavam juridicamente ainda mais as populações indígenas que não provassem sua “indianidade nacional” às autoridades. Tal era o caso dos Tupiniquim que diante de interesses multinacionais ficariam impossibilitados de serem filiados culturalmente aos índios descritos a quatro séculos (Silva, 200, p. 21).

Os Tupinikim e Guarani, para fazer valer seus direitos, tiveram que passar a adotar a estratégia da auto-demarcação:

*Primeiro foi marcação ali no... Caieiras. Aqui perto onde tem cidade. Aí marquemo. Esse aí pra fazer, esse aí nós fomos primeiro lá em Brasília.[...] A pé, a metade a pé, a metade carona, até chegar lá em Brasília. [...]. Aí então vão bora, vão lá, falar com presidente. Aí nós fomo. Chegamo lá. Onde tem presidente. Falaram que aqui tem era índio. Foi assim. E aí depois quando a gente vem embora, que nós fizemo marcação, primeira marcação aqui em Caieiras Velha. Por isso que chama Guarani, Caieiras Velha. Guarani e Tupinikim. Dona Marilza(G,PA,60)*

A FUNAI teve que voltar atrás novamente, mas desta vez reconheceu apenas 4492ha de terras nas três aldeias, demarcadas em 1981, registradas em 1983 e homologadas em 1988 (FASE-ES, 2002). A própria empresa confirma que este estudo apresentou falhas.

A década de 80 também foi marcada por outras intervenções de grande porte nas áreas indígenas e diretamente relacionadas com o complexo de celulose da Arcel. A primeira foi a construção de uma Estação de Tratamento de Esgoto (ETE) para atender ao conjunto Coqueiral de Aracruz. Trata-se de um empreendimento construído próximo à foz do Rio Piraquê-açu composto por duas lagoas de estabilização, sendo uma anaeróbica e outra facultativa, onde o esgoto é submetido a tratamento e, em seguida, despejado no rio. O

“pinicão”, como é chamado pelos indígenas, localiza-se dentro da área ocupada pelos Guarani, causando até hoje, mau-cheiro, proliferação de mosquitos, contaminação do solo na região próxima ao empreendimento e risco de ingestão direta ou indiretamente (Fotos 10 a 13). Segundo depoimentos, na década de 1990, após uma longa chuva, uma criança de seis anos que brincava próxima ao local ingeriu a água contaminada e morreu antes de ser hospitalizada. Quando Coqueiral de Aracruz virou bairro, a administração da ETE passou à municipalidade de Aracruz. Uma outra intervenção foi a construção, em 1986, da Rodovia ES-010, que, dentre outras funções, auxiliou o transporte de madeira à fábrica. A estrada cortou o território guarani, obrigando-os a recuarem sua ocupação e a submeter-se ao constante risco de atropelamento (PETROBRAS, 2005). Além dessas intervenções, vale ressaltar ainda o término da construção do Gasoduto Lagoa Parda-Vitória pela Petrobrás, em 1983, atravessando as Terras Indígenas de Caieiras Velha e Comboios (Ibid).



**Fotos 10 a 13:** As principais reclamações dos Guarani em relação ao “Pinicão” são o mal cheiro, a contaminação do solo e da água e o perigo de exposição das crianças. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

Dando prosseguimento à luta por reconquistar o território tomado pela Arcel, em 1993 os índios reivindicaram mais uma vez a ampliação de suas terras. Foi formado novamente um

Grupo de Trabalho, desta vez mais multidisciplinar, para fazer estudos na região. Segundo a Aracruz Celulose “o Grupo de Trabalho não contava com profissionais cujas especializações seriam imprescindíveis para a realização do estudo (historiador, sociólogo, engenheiro ambiental e especialista em recursos hídricos)” (Aracruz Celulose S.A., 2007a). O que a empresa defende é que na área nunca houve ocupação tradicional pelos indígenas. Ataca o GT de 1993, mas defende o parecer feito pelo GT da FUNAI de 1981, este sim em uma época em que os relatórios eram feitos:

“por profissionais cuja formação também não necessariamente se enquadrava nos padrões reconhecidos pela ‘comunidade antropológica brasileira’, muitas vezes desprovidos do arsenal e das possibilidades de uso de teorias, métodos e técnicas pertinentes à disciplina (e as Ciências Sociais como um todo)” (Lima, 1998, p.250, aspas do autor).

O relatório de 1981 determinou a criação de uma Reserva Indígena, dando a entender que a terra teria sido doada pela empresa aos, segundo esta própria, descendentes indígenas (vale lembrar que o país ainda estava sob regime militar):

A Reserva Indígena só foi criada em 1983, com área de 4.491 ha, tendo a Aracruz contribuído com a doação de parte dessa área. Na escritura de doação, a FUNAI declarava que as terras pertencentes à Aracruz não eram terras dominiais indígenas. Essa declaração é consistente com o fato de que os documentos da época demonstram que a reserva foi criada em uma área eleita pelos índios, com o objetivo de abrigar descendentes indígenas que já estavam integrados à população, e não em uma área onde houvesse ocupação tradicional (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

Em 1997 o GT identificou mais 13579 hectares totalizando 18071 hectares como terras tradicionalmente ocupadas pelos povos Tupinikim e Guarani. Apesar destes estudos, o ex-Ministro da Justiça Íris Resende, através das Portarias 193, 194 e 195 de 6 de março de 1998, decidiu, de forma inconstitucional, que demarcaria apenas 2571ha aumentando a área para apenas 7061ha. Digo de forma inconstitucional porque na Carta Magna brasileira, o artigo 231 atesta em seu § 4º que “As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”. Ou seja, como pode o ministro garantir apenas parte das terras reconhecidas pela FUNAI se o estudo feito pelo GT analisa a região como um todo e não de forma fragmentada? Pode-se entender que houve uma negociação no direito sobre a posse da terra. Esse mesmo artigo da constituição garante em seu § 1º que “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e as necessárias a sua

*reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.* No entanto, segundo informações colhidas no próprio *site* da empresa:

No despacho ministerial, destaca-se a conclusão de que '[...] para a definição das Terras Indígenas, é necessário o aglutinamento de todas as condições postas na Carta Magna, como requisitos indispensáveis. E nesse particular, no que diz respeito ao item atividades produtivas, verifica-se, indiscutivelmente, que não se justifica a ampliação pretendida (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

O único item da legislação que o ministro contesta para negar a tradicionalidade da ocupação indígena na área em questão diz respeito às atividades produtivas. Mas como embasar seu argumento exclusivamente na não utilização da área para as atividades produtivas se há quarenta anos os indígenas são impedidos, conforme já analisado, de seu usufruto? Apesar das enormes dificuldades, os indígenas conseguiram sobreviver com o pouco que lhes restou, mas isso não significa que esse território depois de retomado não seja indispensável para a reinvenção de atividades que eles mesmos considerem produtivas. O extrativismo, por exemplo, é uma atividade produtiva que depende da existência de um território amplo de mata nativa.

Com o ato do ministro, pela segunda vez, os indígenas decidiram, em março de 1998, realizar a auto-demarcação de suas terras. Após oito dias sua ação foi reprimida através de uma verdadeira operação de guerra da polícia federal, que fechou o acesso às aldeias e os levou para Brasília onde, sem o direito a assessoria e isolados das comunidades, foram obrigados a assinar um acordo com a empresa, que previa a aceitação da proposta feita pelo ministro em troca de uma indenização da empresa em formas de projetos sociais e ambientais por vinte anos. A ilegalidade da troca de terras indígenas por dinheiro foi confirmada pelo próprio Ministério Público Federal, que retirou sua assinatura do acordo ainda no ano de 1998 (FASE, 2002).

Além de não resolver a situação, o acordo causou ainda mais dificuldades para os indígenas, gerando dependência econômica e divisão entre as aldeias. Em fevereiro de 2005, foi realizada uma Assembléia Geral com mais de 350 indígenas de todas as sete aldeias Tupinikim e Guarani. Foi decidido, por unanimidade, lutar pela retomada das terras ocupadas pela Aracruz Celulose. Em maio eles iniciaram pela terceira vez a auto-demarcação. Após cinco dias de trabalho intenso as terras foram demarcadas, mesmo com a liminar requerida pela empresa e concedida pela Justiça Federal impedindo a ação. Pressionando o governo com seu poder político e econômico, a empresa não queria abrir precedentes, porque sabia que estimularia a ação de outros grupos que estão em luta, como os quilombolas, os pequenos

agricultores e os sem-terra, que também tiveram suas terras tomadas. Um dos principais argumentos utilizados pela empresa é que os estudos da FUNAI se concentraram nas terras ocupadas pela empresa. Teria havido:

Foco exclusivo sobre possíveis aldeamentos que existiriam no município de Aracruz e concentração exclusiva nas áreas de propriedade da Aracruz Celulose, desconsiderando a faixa litorânea, assim como localidades como Santa Cruz e Nova Almeida onde, inclusive, foram descobertos alguns sítios arqueológicos (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

No entanto, o laudo antropológico deve ser feito em função da área reivindicada pelos indígenas e não além disso. As localidades de Santa Cruz e Nova Almeida, incluídas na sesmaria doada pelo Príncipe Regente, são atualmente pequenos centros urbanos consolidados que os próprios indígenas abdicaram de incluir na área reivindicada por entender que isso inviabilizaria o processo na justiça. Trata-se de uma avaliação política das condições de possibilidade efetuada pelos indígenas e o argumento da empresa revela também sua estratégia de inviabilizar o reconhecimento das reivindicações dos indígenas.

Enquanto isso os indígenas reerguiam as aldeias de Olho D'água e Córrego do Ouro. (Fotos 14 a 17). No entanto, em janeiro de 2006, demonstrando novamente os fortes vínculos da empresa com as diferentes instâncias e gestões do poder público, cento e vinte homens da Polícia Federal invadiram a área e destruíram as duas aldeias, ferindo e prendendo várias indígenas (Fotos 18 a 21).

Assim descreve a própria empresa o fato ocorrido:

Em 20 de janeiro de 2006 foi cumprida a liminar da Justiça Federal de Linhares, que determinou a desocupação da área de 11.000 hectares pertencente à Aracruz Celulose e que fora invadida pelas comunidades indígenas em maio de 2005. A liminar foi comunicada aos índios acampados na área da empresa através de oficiais de justiça, acompanhados de agentes da Polícia Federal dos Estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Brasília. Toda a ação foi realizada pelos serventuários da Justiça Federal com o apoio da autoridade policial competente, de acordo com a legislação brasileira, com acompanhamento de representantes da FUNAI (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

Em 2007, no segundo mandato do presidente Luis Inácio Lula da Silva, um novo ministro da justiça, Tarso Genro, assumiu o cargo. Finalmente em 27 de agosto deste ano, os territórios somando 18.027 hectares foram homologados através das Portarias nº 1463 e 1464 do Ministério da Justiça (Imagem Orbital 01). Depois de três meses de discussão foi assinado no dia 03 de dezembro um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) no qual foi acertado



Fotos 14 a 17: *Reconstrução da aldeia de Olho D'água.* Arquivo Rede Alerta Contra o Deserto Verde, 2005.



Fotos 18 a 21: *Ação da Polícia Federal que levou à destruição de Olho D'água e ferimento de vários indígenas.* Arquivo Rede Alerta Contra o Deserto Verde, 2006.

entre as partes (governo, indígenas e empresa) como será o processo de transferência das terras. Ficou acertado que a empresa terá um ano para retirar suas benfeitorias de boa-fé (eucalipto) do território, abdicando assim ao direito à indenização (Termo de Ajustamento de Conduta, 2007). O termo “boa fé” foi muito questionado e criticado pelos indígenas, mas a empresa não iria abrir mão de receber algo em troca já que havia sido derrotada na questão principal, a terra. Se a benfeitoria fosse considerada de má fé, a empresa não teria direito a qualquer contrapartida. Tudo indicava que ela entraria com processo judicial, o que travaria o processo e poderia arrastar a disputa por tempo indeterminado. Os indígenas acabaram fazendo essa concessão para não arriscar a vitória principal. Outra questão polêmica diz respeito à segurança jurídica exigida pela empresa. Ela exigiu que fosse reconhecido como definitivo os limites da terra indígena estipulados pela portaria e que novos limites não poderiam ser reivindicados futuramente. Já no primeiro *considerando* do TAC foi indicado que a FUNAI havia feito seus estudos sobre toda a região (TAC, 2007). No entanto, essa afirmação é inverídica, pois os estudos antropológicos são feitos apenas em cima da área reivindicada, no caso os 18 mil hectares. Além disso, a Constituição Federal, como já citado, garante a inalienabilidade sobre as terras indígenas, mesmo não demarcadas. Houve o comprometimento de ambas as partes de arquivar alguns processos judiciais e inquéritos policiais em andamento (Ibid). A FUNAI fez a demarcação física da área entre abril e junho de 2008 e enviará o processo para a presidência da república para que o território seja homologado. Foi garantido pela FUNAI o recurso de três milhões de reais às famílias indígenas para demandas emergenciais, sendo que um milhão já foi repassado em janeiro de 2008. Será feito ainda um Estudo Etnoambiental por uma empresa especializada ou um grupo de técnicos que será selecionado pela FUNAI e os indígenas (Ibid). Nesse estudo serão elaborados projetos e programas de recuperação ambiental da área degradada e de alternativas para a sustentabilidade econômica das comunidades indígenas. A Aracruz se comprometeu a pagar R\$ 380 mil na contratação do grupo de estudos ou empresa especializada e três milhões na execução dos projetos e programas, sem qualquer poder de interferência nos mesmos. O que exceder esse valor será coberto pelo governo federal nos orçamentos de 2008 a 2011 (Ibid).

Para os povos indígenas de todo o mundo a assinatura da portaria representou uma vitória sem precedentes sobre os interesses do grande capital. Uma vitória árdua conquistada depois quarenta anos de conflito que servirá de exemplo e estimulará a lutas de outros povos

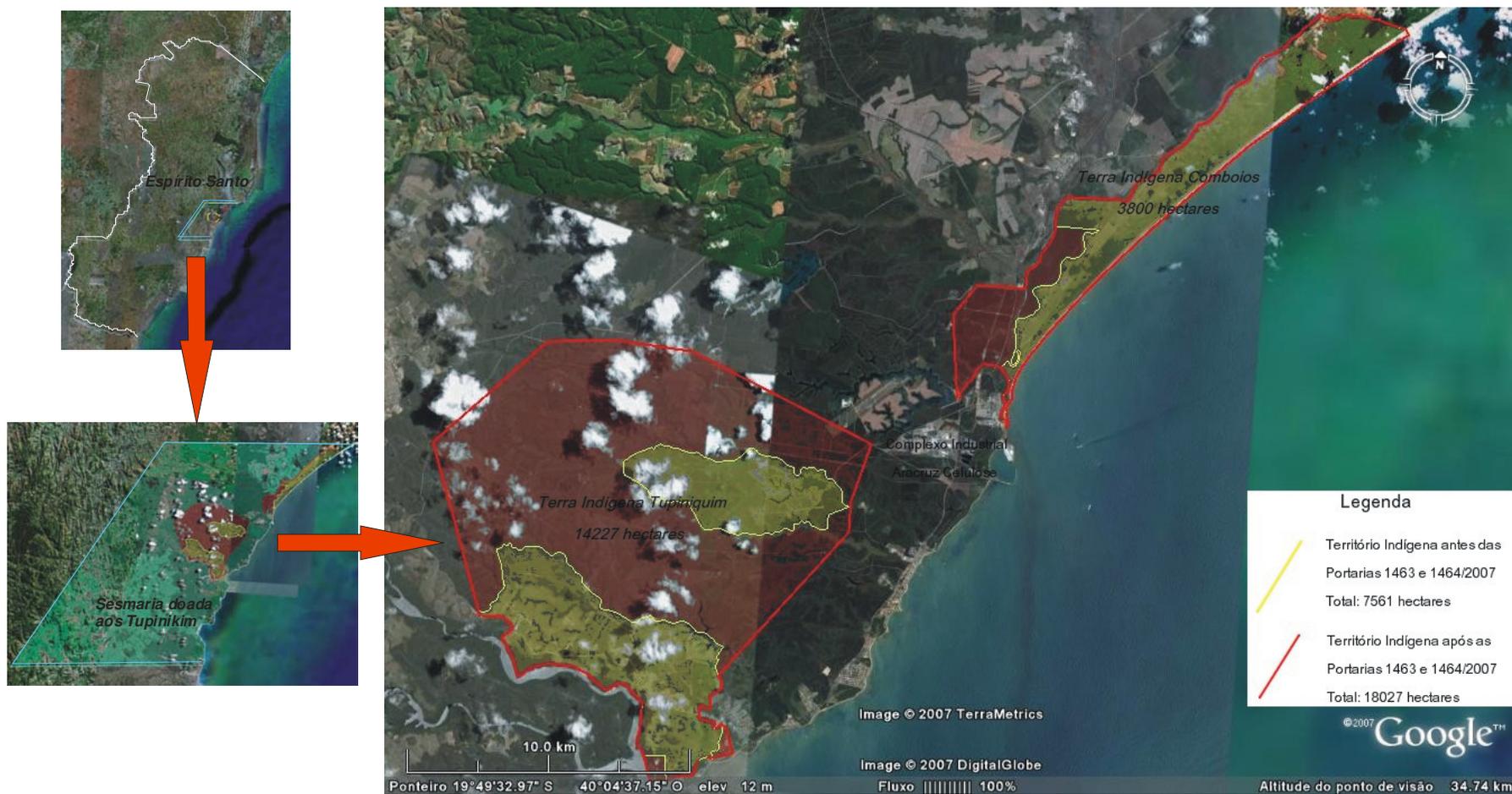


Imagem Orbital 01: Território Indígena no Espírito Santo

espalhados pelo mundo. Mas uma vitória parcial, pois com o território retomado, o desafio agora é como recuperá-lo e reocupá-lo, não mais pela ótica exclusiva do capital, mas reinventado velhos-novos modos de se relacionar com ele. Como fazer de um território entendido como recurso, como o é pelo capital, em um território como um abrigo, como entendido pelos povos originários. Eis o desafio.

### **3.5. Representações do conflito**

As transformações ocorridas nesse período, conforme veremos detalhadamente no próximo capítulo, levaram a uma reelaboração cotidiana de práticas ancestrais de relação com o território, segundo o contato com formas de representação alienígenas a esse mesmo território. Entram em conflito formas indígenas e alienígenas de representação que terão grande importância na formação e nas transformações do sujeito enquanto indivíduo e enquanto coletivo. É importante frisar, mais uma vez, a ambivalência dessa discussão, pois representações alienígenas podem ser resignificados e servirem para reafirmar uma cultura indígena. Da mesma forma, traços dessa cultura podem ser essencializados e usados para se acusar determinados grupos indígenas de aculturados. Em ambos os casos o significado anterior das representações é subvertido.

Para Henri Lefebvre (1983) as representações são contemporâneas à constituição do sujeito, tanto na escala individual como na escala social. Certamente, quando nos remetemos a culturas não-ocidentais, deve-se ter cautela nessa relação indivíduo-sociedade. Mas a característica principal das representações seria seu caráter de mediação. Uma mediação entre o passado e o presente, o sujeito e o objeto, o vivido e o concebido, o visível e o invisível, a presença e a ausência, ocupando os interstícios entre os entes mediados. Tendo esse caráter mediativo, as representações tanto orientam as práticas e ações humanas como são fundamentais na manutenção-transformação de sua estrutura cognitiva. Segundo Lefebvre:

O modo de existência das representações somente se concebe levando em conta as condições de existência de tal ou qual grupo, povo, ou classe [...] Os dominados (sexo, idade, grupo, classe ou país) não têm mais remédio que aceitar as imagens impostas pelos dominantes e reproduzi-las internalizando, não sem desviá-las segundo força do protesto e direcioná-las contra quem as produz (Lefebvre, 1983, p.60, tradução minha).

Percebe-se que apesar de reproduzidas e interiorizadas, as representações dominadoras podem ser desviadas segundo o interesse dos dominados e enquanto estratégia de luta destes.

Se algumas representações impedem a vista do horizonte, outras se abrem para sua superação. *“Viver é representar(se), mas também transgredir as representações. [...] Pensar é representar, mas superar as representações”* (Ibid, p.99, tradução minha).

A chegada da Aracruz Celulose no território capixaba trouxe consigo a difusão de uma determinada representação de progresso e de desenvolvimento à região. Entretanto, o conflito gerado em função da luta pela terra tem mostrado aos indígenas o quão contraditórias são essas ideologias. Progresso e desenvolvimento pra quem? Segundo quais interesses e a custo de quê? A consciência que, segundo Lefebvre, é onde as representações afloram, percebe as armadilhas que o discurso dominante está armando. Analisando o papel dos diversos discursos no processo de formação e transformação das representações espaciais, Gumuchian afirma que:

Com efeito, os diversos discursos que se tem sobre o espaço contribuem a fazer emergir e a estruturar as representações. Discursos da mídia, dos homens políticos, dos órgãos oficiais de planejamento... certamente ; mas também discursos dos múltiplos grupos usuários de um espaço dado, discursos que é preciso reconstruir. [...] Todos esses discursos são como mediadores, fortemente carregados de sentido, mediadores que tornam possível uma compreensão dos mecanismos de funcionamento do espaço (Gumuchian, 1991, p.8, tradução minha).

O espaço é melhor compreendido por aqueles que o usam, seja dominando-o ou dele se apropriando. As representações espaciais se contradizem e se complementam, indicando um movimento ambivalente no processo de formação dos sujeitos sociais, até porque as próprias relações sociais e de poder são contraditórias. Se as representações do progresso e do desenvolvimento se traziam a sedução de diminuir algumas dificuldades materiais, mostraram seu outro lado ao impedi-los de reproduzir seu modo de vida. A ideologia do progresso traz consigo o culto ao que considerado moderno em contraposição ao que é considerado arcaico e atrasado. Já o desenvolvimentismo, herança da ditadura militar, estimula uma pseudo-compreensão de que existem etapas a serem seguidas para se chegar a um determinado grau de desenvolvimento, ocultando o fato de que o subdesenvolvimento não é um momento anterior ao desenvolvimento, mas condição complementar de sua existência. No entanto, as representações hegemônicas estão em constante mutação - fruto das lutas pelo processo de hegemonização -, o que leva às mudanças da sociedade. Segundo Angela Arruda:

As mudanças de representações hegemônicas correspondem a novas necessidades coletivas, oriundas da renovação de projetos políticos, econômicos, sociais, de situações culturais e outras. Devem-se à necessidade de estabelecer um novo senso comum com relação a si mesmo e ao outro que dê conta ao mesmo tempo da nova situação em que se contemplam e dos novos ângulos que ela ilumina. A

historicidade das representações sociais segue esse movimento. Nesse sentido, as lutas de demarcação de territórios identitários tais como se vêem nos problemas de minorias [...] podem ser uma pista para a compreensão da dinâmica inevitável das representações hegemônicas. (Arruda, 1998, p.41-42)

Assim, a luta é um indicador e um vetor das transformações sociais. Muitas das conseqüências do progresso e desenvolvimento trazidos pela Aracruz para a região, como a destruição dos referenciais geográficos, as mudanças na paisagem e a influência na dinâmica organizativa do espaço, se tornaram motivo e força aglutinadora dos questionamentos dos povos indígenas:

*Então aí a Aracruz destruiu tudo, até destruiu o ar também, a terra, a água... Então a Aracruz não é bom pra gente viver perto. Porque ter fábrica, muito cheiro ruim. Então tudo isso a gente falava. Que não é bom. A gente fala que são destruidor das mata, das terra, das água, dos bichinho, tudo. Matou tudo. Seu Jonas(G,BE, 59)*

*Rapaz, o eucalipto é coisa que - como diz o outro - ela dá dinheiro pra empresa né. Eu vejo na minha cabeça que eu trabalhei, e vi que meus companheiro trabalharam, e vi muitos andando sem serviço, sem nada. Não prosperou nada. Nada mesmo. Seu Antonino(T,PB,71)*

A ancestralidade é acionada e reinterpretada de acordo com a situação vivida, sendo as identidades coletivas tradicionais redefinidas. José Jorge de Carvalho, discutindo o trabalho de teóricos do neo-colonialismo, trabalha com a idéia já apresentada de *terceiro espaço* de Homi Bhabha, no qual ele afirma que no contato entre culturas distintas há sempre uma negociação de significado entre o enunciado do dominador e o do dominado, conformando uma luta pelo controle da narrativa histórica. O discurso do dominador é obrigado a se reestruturar e a buscar e aceitar signos do universo dos povos colonizados para ser aceito entre estes. Já os dominados tentarão “*capitalizar a inconsistência simbólica dominante a seu favor e devolver o caráter híbrido, precário, frágil, dessa ordem que se apresenta como autoridade incontestada, legítima, superior, constante, imutável*” (Carvalho, 1999, p.13). Assim, abrem-se possibilidades de questionamentos, mudanças e rupturas na relação de dominação, mas cujo resultado é imprevisível. Voltando à Arruda:

O que é fundamental [...] é não perder de vista que uma representação pode encobrir outra. Cada representação constitui uma vitória sobre a ambigüidade dos estímulos e dos sujeitos, mas toda vitória é provisória. Ela é apenas um recorte da figura sobre o fundo, que pode se inverter no momento seguinte, a depender de múltiplos fatores (Arruda, 1998, p.42)

Em seu estudo sobre os Mbyá, Celeste Ciccarone analisa o papel da narrativa no processo de resistência e transformação das sociedades de tradição oral. Em momentos de crise, a narrativa evoca, através da memória, o conhecimento transmitido pelas gerações passadas, reinterpretado pela perspectiva do narrador. É como se o ato narrativo marcasse uma reinvenção da própria cultura, se assumindo enquanto “*ato reflexivo [que] emerge no centro do drama social, na fase liminar de redirecionamento da sociedade, quando constroem-se as interpretações que permitem dar sentido e ordem aos eventos que constituem a crise*” (Ciccarone, 2001, p.147). A narrativa é, portanto, um elemento importante de acionamento da ancestralidade e revelador de sua matriz de racionalidade, principalmente das culturas de tradição oral. Há inúmeras situações no presente trabalho no qual, ao narrar um fato ocorrido em algum momento do passado, os indígenas o evocam na perspectiva de melhor esclarecer as desordens do presente e apontar possibilidades de reequilíbrio no futuro. As ausências e as conseqüentes transformações nas práticas territoriais tupinikim e guarani são elementos fundamentais para compreensão das representações que se formaram desde então.

Por outro lado, a própria luta pelo território se mostra como instrumento aglutinador da identidade indígena, sendo elemento primordial na definição de sua tradicionalidade. Lutar pelo território é lutar por um mínimo de autonomia que garanta a reprodução de seu modo de vida para as próximas gerações. Os indígenas sabem que somente lutando podem conquistar e exercer seus direitos:

*Eu acho que nó temo que ter muita garra pra nós romper essa batalha, isso que eu falo com meu povo, falo com meus jovens. Eu acho que o que nós temos que mais dar valor nessa vida é a nossa liberdade. Eu sempre digo pros meus filhos e pros meus neto “Dinheiro não traz felicidade. Só com liberdade se tem felicidade”. A Aracruz promete dinheiro, mas às custas de nós perder a liberdade. Liberdade de criar as galinhas, de plantar o que quiser, de ver as crianças correr com saúde e saber que no futuro vão ter lugar pra viver. Por isso vale a pena lutar. É isso que eu falo pro meu povo. **Dona Helena(T,CV,57)***

*Tamo lutando pro nosso futuro. Enquanto eles não decidem lá, nós vamos lutando pelos nosso direito. Esse lugar aqui era nosso. Eles fala que aqui não tem índio... quando eu cresci aqui a aldeia era índio. Meu pai era índio, minha avó era índia, minha mãe... tudo era índio. Fui nascida e criada aqui e meu pai sempre falava que a vó dele foi pegada no laço. **Dona Rosa(T,PB,72)***

O diálogo entre as gerações mostra-se central na formação da consciência. A lembrança do sofrimento da bisavó narrado pelo pai é usada por *Dona Rosa* para reafirmar a identidade tupinikim e rebater a acusação da Aracruz de que não são índios. Ao se comunicar com seu povo *Dona Helena* está criando esse *terceiro espaço* de enunciação, pois conhece e convive com as duas perspectivas valorativas, a do dinheiro e a da liberdade, e expressa sua visão sobre por qual das duas se chega à felicidade. Segundo Lefebvre (1983) uma relação que deve ser cuidadosamente trabalhada é a que se estabelece entre o valor e a representação. A valorização ou depreciação de um objeto depende dele já estar representado. Mas essa representação seguirá enquanto abstração caso não seja colocada em perspectiva e valorada. Depois de valorada, a representação sempre se transforma, pois “*imaginar uma representação estável é imaginar a imobilidade, portanto a morte ou entropia do ator*” (Raffestin, 1993, p.147). A valorização e a colocação em perspectiva caminham juntas e se reforçam. Para Lefebvre (1983), ao ser focalizado, o objeto passa a servir de apoio para as ações e paixões humanas e a ser revestido por uma dignidade que não teria caso não houvesse perdido sua pureza original. Esse objeto não se trata somente do material e imediato. Pode surgir tanto na memória quanto no imaginário. Assim tanto a lutas das gerações passadas, como a preocupação com as gerações futuras, servem de suporte e alimento para as lutas atuais.

No entanto, tanto a perspectiva como a valorização depende da matriz de racionalidade, que hierarquiza os valores. Muitas vezes alguns valores ou pontos de vista entram em conflito com outros. Chega-se então àquele “*problema de comunicação*” (De La Cruz, 1997) discutido no item 2.1.2.2., no qual a cultura ocidental, a partir de uma posição política privilegiada, busca impor seus valores às demais. Essas, apesar das dificuldades, constroem desvios, alimentando representações alternativas. O território, por exemplo, é representado de modo antagônico entre o ocidente e as diversas culturas ameríndias. Assim como a própria natureza. Se para uns a lógica imperativa é a do lucro, enxergando a natureza e o território como algo a ser explorado até seu limite, para outros eles são vistos como a extensão da própria cultura, devendo ser zelados para a própria reprodução desta. Para Raffestin, “*produzir uma representação do espaço já é uma apropriação, uma empresa, um controle portanto, mesmo se isso permanece nos limites de um conhecimento*” (Raffestin, 1993, p.144). Utilizando-se dessa discussão, Gumunchian define o território enquanto resultado das ações humanas sobre o espaço para “afirmar, em seguida, que a territorialização e a representação são processos que nunca se separam:

Construído a partir do espaço, o território se apresenta à análise como o resultado de ações em curso ou já chegado ao término, ações conduzidas, qualquer que seja a escala retida, pelos atores realizando um projeto. “Ao se apropriar concretamente ou abstratamente (por exemplo, para a representação) um espaço, o ator ‘territorializa’ o espaço” (Raffestin, 1980). A definição que se tem do conceito de territorialização implica, de fato, que processos de territorialização e representação vão sempre juntos (Gumuchian, 1991, p. 59, tradução minha).

Se representar o espaço já é territorializá-lo, devemos lembrar que essa territorialização pode ocorrer enquanto apropriação ou dominação. Se o território cada vez menos é apropriado e cada vez mais dominado, ou vice-versa, as representações espaciais dos quem aí vivem também se transformam. Na verdade, na maioria das vezes ambas as formas de relação convivem numa mesma situação, alimentando a natureza conflitiva do processo de territorialização. Além disso, convivemos com várias escalas territoriais, o que gera uma *multiterritorialidade* (Barel apud Haesbaert, 2005) que se abre desde o território de uso familiar até o território nacional. Isso destaca um outro conflito desse mesmo processo, agora entre as dimensões do vivido e do concebido.

No caso específico das sociedades indígenas, esses conflitos se sobressaem ainda mais, por se tratarem de nações que, por razões históricas, tiveram que se submeter às regras de outras nações. Ter que se submeter a lógicas territoriais coloniais de cerceamento e controle trouxe transformações nas próprias representações dos indígenas sobre seu território. E essas contradições certamente são percebidas pelos indígenas:

*O índio toma conta da terra né. Ele num tá roubando a terra do branco. A terra, quer dizer, o yvu rupá aqui é... todo o yvu rupá era o índio que toma conta. Foi depois na chegada de os português que tudo espalhou, tudo. Derrubando as mata, levando o ouro, essas coisa assim. Matando índio. Seu Mário(G,TP,58)*

Se, para os Guarani, o território, *yvy rupá*, não se encaixa em cercas e fronteiras e para os Tupinikim o que prevalecia era a posse comunal da terra, não se pode negar as transformações ocorridas em modo de vida com a convivência forçada durante quarenta anos com uma transnacional que passou a utilizar esse mesmo território como propriedade privada, unicamente para produzir capital.

*E o eucalipto, eu tenho certeza, a convicção de que eu tô falando, que é uma coisa que foi implantado aqui dentro e que eu acho que trouxe uma ruína pra nós. E através dele nós perdemos todas as nossas mata. Porque se alguém plantou aqui esse eucalipto, veio lá de*

*fora e plantou aqui, ele veio na esperança de ganhar muito dinheiro em cima dele.*

**Manoel(T,CV,44)**

Certamente, o contato com os brancos em cerca de 450 anos já havia modificado bastante a cultura tupinikim, que, por sua própria astúcia, se mantinha enquanto tal mesmo se transformando. A extensão de seu território e a pouca alterabilidade da mata causada pela cultura ocidental nessa região até então, garantia aos Tupinikim a sobrevivência de diversos hábitos e atividades que foram sendo cada vez mais ameaçados após a implantação do complexo agroindustrial na região. Eram essas práticas vividas que, passadas e atualizadas pelas gerações, garantiam a manutenção e a reprodução da relação com o território. As matas derrubadas, as nascentes secas, os rios poluídos e os animais expulsos pelas plantações de eucalipto, modificaram essa relação e, conseqüentemente, as próprias representações que os indígenas tinham de seu território. E assim, se desenvolve a disputa entre as representações dominadoras e r-existentes pela hegemonia do processo.

A construção das representações hegemônicas também é luta de territórios – físicos e simbólicos – cuja demarcação se quer estabelecer. A acomodação dos sentimentos ambíguos provocados pelo novo – deslumbramento, surpresa e medo, tanto quanto atração e desejo de controle – se faz à custa da eliminação de certas características em benefício de outras, na representação. É nesse desenho que se estabelece uma nova geografia simbólica e emergem os perfis dos personagens em presença. (Arruda, 1998, p.25)

E existe uma preocupação maior ainda com as crianças, que não estão tendo muitas vezes a chance de ter um contato com a diversidade de seres trazidos pela mata:

*Ce vê as criança num sabe o que é caça. Num sabe o que é paca, tatu, veado. Nem anta. Nem nada. Macaco. Macaco eles sabe. Vê aí no televisão. Isso aí gente fala que perena kaí. Kaí, tatu. Mas se trazer ali agora, paca, tatu, porco do mato, cateto, jacu. Jacu, “isso aí é uru [galinha]?” “Não, isso aqui não é uru não”. “Esse aqui é Jacu... do mato”. Aí sabe. **Dona Marilza (G,PA,60)***

A diversidade da mata foi brutalmente substituída pela homogeneidade das plantações agroindustriais. Nesse sentido é fundamental entender o que significa o eucalipto atualmente para esses povos. Como mencionado, o eucalipto é uma árvore originária da Oceania e sendo, junto com o pinus, uma das mais rentáveis para a indústria de celulose, foi implantada em diversas partes do mundo onde essa atividade se faz presente.

*Ah, quando eu vejo um eucalipto, eu fico triste. Porque, um que aquilo lá num é da gente né. A terra é nossa, mas o que tá em cima dela num é da gente. Dona Helena(T,CV,57)*

Em sua busca por lucro, a indústria cada dia mais desenvolve melhoramentos genéticos na planta a fim de aumentar sua produtividade e sua resistência a pragas e intempéries. Além da destruição já causada, tudo indica que essas interferências genéticas trarão ainda mais desequilíbrios de ordem ecológica. Através do cruzamento de espécies, das modificações genéticas e da clonagem consegue-se produzir celulose com árvores de cinco a seis anos de idade em países do hemisfério sul. O viveiro de plantas da empresa produz 40 milhões de mudas de eucalipto por ano, sendo 95% clonadas através do Programa de Melhoramento Genético Florestal (Aracruz Celulose S.A., 2006b). Árvores sem semente, sem cheiro e, segundo os próprios indígenas, sem alma:

*Calípio, um árvore que... não tem alma. Um árvore que não tem espírito. É porque aquele calípio foi criado pelo laboratório. Então tudo isso a gente viu que então árvore venenosa. Árvore que não é bom, a gente fala isso Seu Jonas(G,BE,59)*

Além disso, a substituição da exuberante diversidade e heterogeneidade da Mata Atlântica pela monotonia uniforme das plantações homogêneas tem grande influência até mesmo no estado de espírito de quem lá vive. A repetição de paisagens dá a exata noção desse “deserto verde”. A vida é repelida pelo capital. O discurso da ausência foi constantemente repetido nos depoimentos:

*Num dá alegria não. Calipio... se eu tivesse o calípio... alguma vez eu fui lá em Linhares, aí eu vejo só calípio, só calípio... aí eu falei, eu sozinha, “eu num gosto de calípio”. Só calípio, calípio, num vê mais o mato, nem o passarinho cantando, tucano... Eu acho, eu num gosto de calípio não. Só vê calípio, calípio, calípio... Num dá fruta... só dá dinheiro pra eles lá. Dona Marilza(G,PA,60)*

*Quando olhar a gente pensa, mas já... pensa que não é mais natural que tem ali. Porque nem passarinho ali não vem mais. Não traz mais. As mata natural que traz os passarinho. [...]Eucalípio, nem formiga às vezes... só vem cobra, que passa por ali ou escorpião... Seu Mário(G,TP,58)*

Sem madeira virgem, sem fruta, sem peixe, sem água, sem passarinho, sem alegria. Essa é a realidade trazida pela monocultura. A diversidade é substituída pela homogeneidade e os poucos que usufruem os ganhos retirados da terra são os próprios destruidores do que ali

vivia. A percepção dessas transformações é fundamental no processo de mobilização interna, pois desperta a consciência de luta e fortalece a coesão interna, sendo, portanto, importante elemento no processo de etnogênese e, conseqüentemente, na própria luta pela retomada e reocupação do território.

Estreitamente ligada à representação que se faz do eucalipto, há aquela que os indígenas fazem da própria empresa. A referência ao dinheiro e ao poder é comum. Sabem que estão lutando contra um inimigo poderoso, política e economicamente, que busca sempre mais e não aceita perder:

*Porque ele é muito ambicioso, só pensa neles. Num pensa no que tá vivendo na área em que ele matou. Então ele acabou com a mata, acabou com nossa... uma parte de nós foi junto. Karamen(G,TP,21)*

*Acho que... ela nem precisa disso né. Ficar mandando e querer pegar essas terras indígenas aí que... ela cansa de falar que ela é “mundialmente” né, rica e tal, e fica brigando pelas terras legítima dos índios. E já tem prova de tudo que é dos índios e ela fica aí brigando. Marcelo(T,CV,21)*

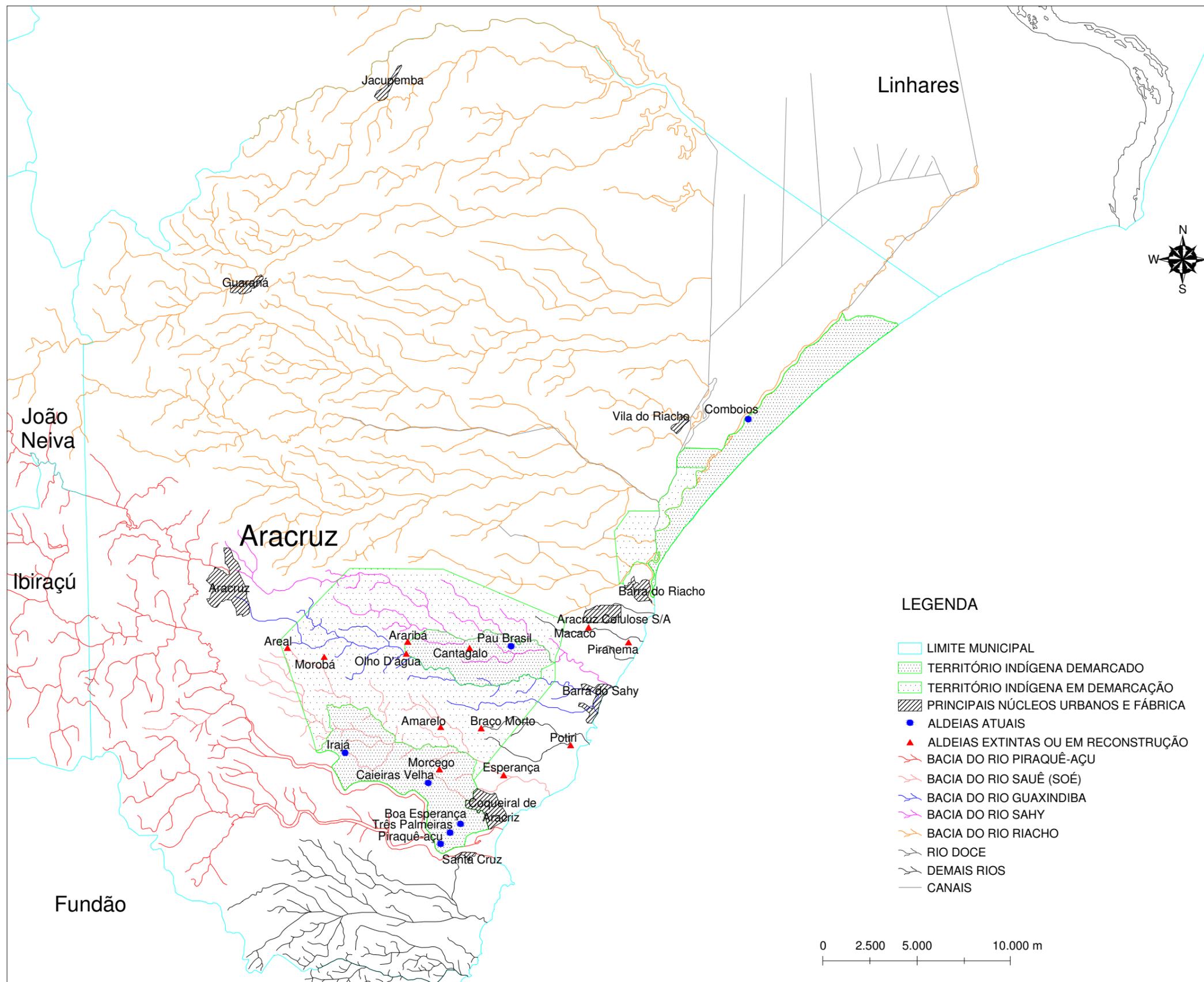
Todas essas representações indicam a contradição entre as distintas racionalidades envolvidas no conflito. Uma contradição imposta pela *diferença colonial* que traz à tona o choque de cosmovisões díspares com interesses conflitantes, cuja principal conseqüência é a perda de referenciais fundamentais para reprodução do modo de vida da cultura subjugada devido à imposição de outros referenciais, ligados à cultura dominante. No entanto, outros referenciais são criados a partir desse choque. É esse o momento em que aflora a *gnose liminar* de que fala Mignolo (2003). Uma gnose que permite conhecer melhor o inimigo e, muitas vezes utilizando-se de suas próprias armas, reinventar as estratégias de embate.

#### 4. R-EXISTÊNCIAS TERRITORIAIS

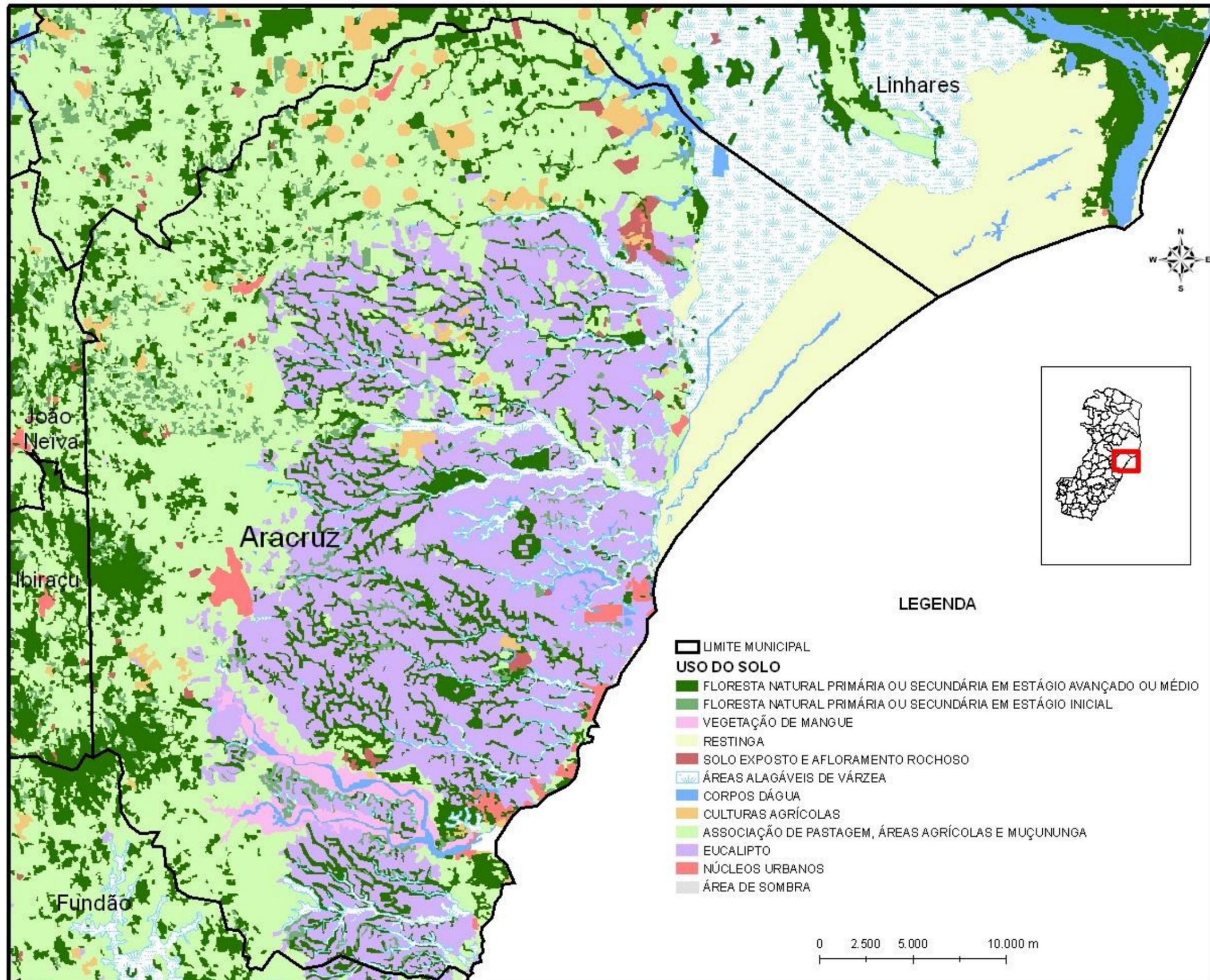
Durante cerca de quatro décadas em atividade, os impactos sócio-ambientais que a monocultura de eucalipto causou ao norte do Espírito Santo são incalculáveis e, até certo ponto, irremediáveis. Tanto os Tupinikim como os Guarani passaram por transformações neste período. Transformações que refletem tanto a ofensiva da empresa em impor uma lógica alienígena de relação com o território, como também uma *r-existência* (Porto-Gonçalves, 2001) contínua desses povos que, assumindo estratégias de contato muitas vezes distintas, mas quase sempre convergentes, lutam no seu dia-a-dia para reproduzir seu modo de vida.

Cultura e território são elementos indissociáveis. Um só tem existência acompanhado do outro. Mesmo que a noção de território varie segundo a cultura, é fato que para esta se reproduzir precisa se materializar espacialmente. Mas a materialização de uma cultura pode ser contraditória com a de outra e isso gera transformações em ambas. Mas enquanto no sistema moderno-colonial “*as transformações dos fenômenos dominantes são expansivas, visam ampliar seus âmbitos, espaços e ritmos, as transformações dos fenômenos dominados são retrativas*” (Sousa Santos, 2002, p.86). Assim, as transformações a que um espaço é submetido têm influência direta na visão de mundo daqueles que o ocupam. A territorialidade se transforma e com a convivência forçada entre interesses indígenas e alienígenas ao território, se torna cada vez mais ambivalente. Do território são retirados os elementos que compõem sua heterogeneidade e inserido um único elemento reproduzido ao infinito. Através do cruzamento do mapa com os limites territoriais/hidrografia com o mapa de uso do solo (Mapa 01 e 02), podemos ter idéia do que representa a presença marcante e unívoca dos eucaliptos em Aracruz e especialmente no território indígena. Não se pode negar o processo de desterritorialização sofrido pelos Guarani e Tupinikim desde a instalação da Aracruz Celulose no Espírito Santo. Segundo Haesbaert, para as comunidades indígenas, a desterritorialização:

[...] não se fundamenta tanto na exclusão do acesso à terra enquanto meio de produção (solos férteis, florestas ricas em produtos extrativos) mas, primeiro, num nível simbólico-cultural. Mesmo exercendo o domínio sobre um determinado espaço, podem faltar ao grupo indígena as referências territoriais de sua cultura, o próprio “imaginário geográfico” condensado simbolicamente em determinadas parcelas do espaço (um rio, uma cachoeira, um trecho de floresta – espaços de deuses ou dos espíritos de seus ancestrais) (Haesbaert, 2002, p. 35 e 36).



Mapa 01: Hidrografia e Limites Territoriais - Aracruz/ES  
 Fonte: IBGE, 2000a; PETROBRAS S.A. / BIODINÂMICA, 2005.



Nesse sentido, percebemos que a desterritorialização não se dá somente pelo fato de inúmeras famílias terem sido expulsas e ido trabalhar na cidade. Também os que ficaram foram desterritorializados, uma vez que lhes foram tolhidas muitas das condições necessárias para reprodução de seu modo de vida tradicional, devido à destruição do ambiente que proporcionava essas condições e do cerceamento de seu uso. Se toda desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização, resta investigar de que modo os indígenas têm enfrentado a dinâmica de retração e retomada de seu território ocorrida nos últimos quatro decênios. Um território transfigurado, situação que gerou severas transformações nas práticas espaciais.

#### 4.1. Rio seco e água suja

Segundo a FASE, organização da sociedade civil que no Espírito Santo estuda os impactos das atividades de eucalipto, cerca de 50 mil hectares de florestas da Mata Atlântica foram destruídos pela Aracruz nas décadas de 60 e 70 (FASE-ES, 2002). Ruschi (1976) apontou que esses desmatamentos causaram o desaparecimento na região de 58 espécies de mamíferos, 444 de aves, 34 de répteis, 31 de anfíbios e de quase 100 espécies de árvores, somente de grande porte. O pouco que resta desta mata é encontrado em forma de ilhas de floresta em meio a gigantescas plantações de eucalipto (Mapa 02). Quase não há espaço para outras espécies vegetais, que não resistem aos herbicidas aplicados nos locais. Como no Brasil não existe nenhum animal que come eucalipto, é raro encontrar algum circulando entre os eucaliptais e quando o fazem é para acessar alguma ilha de mata nativa. E com o solo envenenado, a situação ainda se agrava mais.

*Quer dizer, se hoje a gente bota um veneno daquele dentro de um... na boca de um formigueiro, ali a água pega e suga, vai embora lá pra terra, o tatu vai e come um cupim, ou uma coisa qualquer contaminada ali – foi pra terra né! - ele tá comendo o veneno, daqui a pouco tá morrendo. Manoel(T,CV,44)*

*Mas depois que essa Aracruz chegou, matou as caça tudo, pelos remédio que eles bota nos mato lá, pra matar os mato no meio dos eucalípio... as caças comia morria tudo. Às vezes achava até caça morta lá pelo meio dos eucalípio. Por causa dos remédio que eles botam no eucalípio. Acabaram com as caça tudo. Agora? Agora tem umas cacinha aí, não sei se ainda tem... no máximo... Então às vezes aparece algumazinha, mas não é... Dona Rosa(T,PB,72)*

Destruída a mata e contaminado o solo, os impactos da monocultura de eucalipto se fizeram sentir principalmente sobre as fontes e cursos d'água. Assim começou-se a utilizar a expressão *deserto verde*<sup>11</sup> para caracterizar esses lugares tomados pela monocultura de eucalipto. Uma expressão que não indica somente uma referência às características paisagísticas do lugar. Alguns estudos indicam o início de um processo de esgotamento e desertificação do solo nessa região (AGB-ES, 2004). Isso porque uma outra consequência da monocultura do eucalipto, principalmente se plantado de maneira irregular, é extinção de mananciais de rios. Em uma publicação do próprio BNDES há um reconhecimento de que se “*as florestas forem plantadas perto das bacias hidrográficas, os eucaliptos passam a consumir mais água, crescem mais rapidamente e podem gerar impactos sobre os lençóis freáticos tanto localmente como a jusante*” (Vital, 2007, p.243). Além disso, os rios e seus mananciais são contaminados pelos agrotóxicos e herbicidas utilizados pela empresa em suas plantações. O território deixa de ser abrigo para ser recurso, ou seja, deixa de ser vivenciado por aqueles que nele habitam, para ser cada vez mais controlado segundo uma ótica totalmente distante a sua realidade. Com isso dezenas de comunidades de índios e pescadores que dependiam dos rios para atividades domésticas, se transportar e, principalmente, pescar, tiveram que mudar seus hábitos alimentares, seus costumes, sua atividade econômica para se adequar à nova realidade.

*Ali onde cê olhou, perto do campo do São Paulo ali, ali era a fonte onde que nós buscava água pra nós beber. Tinha um poço feito na batinga, e ali dava uma água cristalina que nós pegava ali. Todos sobreviviam daquela água ali, tomava água ali. [...] Todo o povo aqui da comunidade, da aldeia aqui buscava água lá. Que era a fonte que fornecia água pra todos aqui. Vinham com latas de água na cabeça, trazia um balde e supria todo mundo. Trazia água pra cozinhar, pra tomar banho, enfim, tudo. [...] Mas o riozinho era forte. Tinha até peixe ali. Depois que veio esse eucalipto pra aqui, acabou. Aquela aguinha que corre ali? Ali era um rio, que passava ali... Acabou. Manoel(T,CV,44)*

*Mas o rio daqui tem, mas eu mesmo não tenho coragem de beber aquela água ali não. Soé, eu num tenho coragem de beber não [...]é uma água que... sei lá, eu acho que eles bota porcaria dentro [...] Deus me livre. Eu bebo essa água da torneira, mas eu num bebo satisfeita. É uma água cheia de cloro. Acho que é por causa disso que existiu muita doença aqui em Caieiras Velha. Porque aqui não existia essas doença que tá existindo agora. Dona Helena(T,CV,57)*

---

<sup>11</sup> Expressão usada pela primeira vez, segundo relatos, pelo biólogo Augusto Ruschi.

O não cumprimento de legislações que proíbem o plantio próximo aos cursos d'água, inclusive em algumas grotas, e a conseqüente devastação da mata ciliar levaram à extinção inúmeras nascentes dos rios Sahy, Guaxindiba e Soé (Sauê), rios que tinham uma extrema importância na reprodução do modo de vida tupinikim, como já indicado. Segundo *Seu Jonas*, ex-cacique de Irajá, a empresa seguiu plantando nessas grotas até aproximadamente dez anos atrás, quando foi obrigada pelos órgãos fiscalizadores a recuar e seguir a legislação. Em alguns lugares ainda se percebe os espaços



**Foto 22:** Antigo “carreador” de eucaliptos junto a uma grota próxima a Areal. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

abertos pelos *carreadores* - estradas abertas para retirada dos eucaliptos - junto às grotas (Foto 22). Os estragos causados por esse tipo de irregularidade é uma das principais reclamações dos indígenas:

*Depois que a Aracruz chegou pra cá que foi destruindo tudo. Tanto destruindo a mata como as coisa que a gente comia. Inclusive o guaiamum, o caranguejo que nós vivia disso... comia. Nós, nossos filho tudo comia, tirava pra comer. [...] Os peixe do rio, secou tudo... Porque tinha o rio grande e tinha aqueles córrego né. Rio Sahy. E tinha os córrego que saia das mata, que vinha às vezes botava no rio do Sahy, às vezes botava no rio do Guaxindiba...era assim. Mas isso aí acabou tudo. Pode andar pelos eucalipito afora todinho que não se encontra água. Só vão ter lá no... Olho D'água. Só lá que tem água. Que é um nascente debaixo da terra mesmo. Que plantou eucalipio e tudo, mas que não ofendeu, que era daonde tava saindo essa água. É onde tinha essa água. Mas o eucalípito tomou tudo. Mas mesmo assim a água tá lá. Dona Rosa(T,PB,72)*

Certamente a nascente de Olho D'água representa muito bem a resistência dos povos indígenas no Espírito Santo e, por isso foi escolhida para ser reerguida. Assim como eles, vive há décadas cercada por eucaliptos, mas insiste em produzir vida. A água, recurso tão disputado em tempos de consumo exacerbado, foi e é um dos principais bens usurpados pela empresa. Olho D'água, portanto, é uma exceção à regra. Desde a inauguração da primeira fábrica, os recursos hídricos da região vêm sendo captados para abastecimento de suas atividades industriais, como atesta o relatório da AGB-ES:

Em outro ponto conhecido como Araribá (S 19° 50' 40" e O 40° 15' 18") o Córrego Sahy Mirim, afluente do Sahy, encontra-se totalmente seco, devido à construção da barragem do Inácio a montante, que impede a chegada da água. Esta barragem foi criada em 1972, com a finalidade de captação de água para a fábrica da Aracruz (AGB-ES, 2004, p. 28-29).

Além disso, o aterro e manilhamento feito em trechos do Sahy e do Guaxindiba para a construção de estradas para escoar o corte de madeira para a empresa, represou-os em vários pontos causando o assoreamento dos mesmos (Foto 23):



**Foto 23:** Manilhamento de trecho do Rio Guaxindiba. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

*Depois que a Aracruz chegou aí... até uns cinco anos mais ou menos a água tava... num notou diferença,*

*tava normal. Mas depois que por aqui que o eucalipto foi crescendo, foi crescendo e expandindo mais... ele ia derrubando as grotas e prantando nas grotas... a água também foi diminuindo. Foi diminuindo, foi secando... os córregos que despejava nos rios foram secando também, secou... o rio também foi abaixando. E quando o rio foi abaixando, quer dizer, num tinha mais correnteza pra água, aí o vegetal e tudo... aqueles mato foi cobrindo, cobrindo [...]. Aí quando você chega num certo lugar você nem vê que é rio. Nem parece que é rio. Só uns lugarzinho que aparece uma água ainda, mas uma água parada, num é água correndo... corrente né. Nesse tempo primeiro era uma água boa que a gente tomava banho. [...]E outra coisa também que impediu, que antigamente a Aracruz chegava não tinha esses aterro assim no meio do rio, aquelas ponte que fizeram, jogaram terra no rio, aí empatou a água. O rio, uma comparação, o rio é dessa fundura aqui, aí fazia uma ponte pra atravessar aqui, aí aterrava e a terra subia pra cima... Aí deixava só um... aí o rio ficava parado aí. Aí a água subia, mas já num corria mais com força como era primeiro porque tinha aquele aterro no meio do rio ali. Aí ficava parado. [...]Aí bota aquela manilha. [...] Pra ficar tudo mais em cima. Não ficava normal como era de primeira o leito do rio não. Ele botava a terra, suspendia e botava a manilha ali, aí a água subia e passava por baixo. Mas já caía uma aguinha pouca né. Só enchia mais um pouco quando chovia e dava enchente. Mas quando passava o tempo de chuva já baixava e ficava... acabava a força da água. E nesse acabamento de força de água, que houve aqui nesse... em fase de água ter perdido de correr livremente no rio, fechou a boca da barra lá embaixo na Barra do Sahy. Aquele rio já num funciona mais o barquinho entrar pra dentro e sair pra*

*pescar... fechou. Fechou água, porque água ficou parada. O Rio Guaxindiba também. O Guaxindiba tem uma ponte ali embaixo que passa ali. A mesma coisa. Seu Antonino(T,PB,71)*

No caso do Rio Guaxindiba, um outro agravante é que sua principal nascente, por se localizar dentro do perímetro urbano de Aracruz, recebe esgoto doméstico e industrial *in natura* de um de seus bairros, Bairro de Fátima (Mapa 01) (AGB-ES, 2004).

Já na região de Caieiras Velha a sobrevivência foi garantida muito em parte graças à resistência do manguezal do Rio Piraquê-açu. Isso no caso dos Tupinikim, pois para os Guarani os mariscos não fazem parte de sua dieta alimentar tradicional. Maria Inês Ladeira observa que apesar do grande número de aldeias guarani no litoral, estas “*não buscam alternativas nem alimentares nem econômicas nos recursos do mar*” (Ladeira, 2001, p. 130), pois estas espécies não foram feitas por Nhanderu, mas por uma outra divindade, *Anhã*, que queria superá-lo e, por isso, não são adequadas ao consumo dos Guarani. Segundo o líder espiritual de Boa Esperança, *Seu Jonas*, os mariscos não têm sangue, o que torna impróprio seu consumo para os Guarani. No entanto, entre os mais novos já há alguns que saboreiam peixes ou frutos do mar e esporadicamente se alimenta deles. Os Tupinikim sim, fazem uso direto do mangue e por isso tem um conhecimento secular deste, o que garantiu a eles a sobrevivência frente ao confinamento imposto há décadas pela empresa. Mesmo assim eles sentem que o rio já não é mais o mesmo e cada vez fica mais difícil sustentar uma família com o que o mangue lhes oferece, como faziam antes:

*Cê vai no mangue, cê cava ali oh, o mangue todinho pra você tirar uma ameixa... Tira ameixa, mas tudo com a boca aberta, tudo doente, tudo sem nada. E agora? Que mais que tá acontecendo? Eles tão dizendo que o caranguejo tá doente. Então como? Que estado que nós vai viver? [...] A farinha você... leva no quitungo, faz uma farinha aê, é fácil de fazer. Mas... a liberdade que nós tinha antigamente, de ir pro mangue pra pescar, tirar a ostra, tirar a ameixa, tirar o caranguejo... pra nós manter porque nós num temo dinheiro pra comprar uma carne. Nós num podemos ter mais aquele marisco na mão porque... nós num podemos mais ir. Num podemos ir lá, porque num tem mais, já morreu tudo, já se acabou tudo. Não existe mais. Por causa de quê? Por causa de tanto... num sei se é veneno, sei lá o quê que a Aracruz colocou, que matou nossa fartura que nós tinha aqui. Dona Helena(T,CV,57)*

*Pra nós tirar uma corda de ameixa é quase o dia todo. Mas de primeira, quando nós ia lá, trazia saco... botava um tanto assim que dava pra... comer né. Comer a moqueca. Isso aí pra nós foi de primeira. [...] Lá no mangue assim ó... um pedacinho igual cê tá comendo aí*

*ó... enchia um samburazão assim ó. Tudo com ameixa grandona. Agora de um tempo pra cá, parece que morreu tudo. Algumazinhas ainda tão viva ainda né. Mas é raro. Zé Antônio(T,CV,36)*



**Foto 24:** *Flagrante de irregularidade às margens do Piraquê-açu. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.*

A fartura é substituída pela escassez. A proximidade das plantações de eucaliptos em alguns trechos de sua margem é mais um flagrante das irregularidades ambientais presentes na região (Foto 24). Conscientes das conseqüências das atividades do complexo agro-industrial para seu território, incluindo aquelas em que apesar de não enxergarem a

fonte percebem seus efeitos, os indígenas desenvolvem todo um rico conhecimento sobre o que vem acontecendo na organização do espaço e dos seus protagonistas e, assim, alimentam sua energia para a luta. Ainda sobre o Rio Piraquê-açu:

*Porque antes de existir eucalipto, na época era só nativo mermo, mata... a gente descia aqui era rio com peixe, caranguejo, ostra, sururu... cê num vê aquelas ostrinha que cê foi lá com nós lá, aquelas ostrinhas no pau ali tudo miudinha... não era daquelas ostra grande, solteira mermo. [...] E após vim essa Aracruz pra aqui - que é a Celulose - e começou a plantar eucalipto, e começou e soltar essa descarga que ela tem lá no alto do mar, devastou tudo aqui. [...] Hoje as nossas ostra aqui ó, o maior que cresce aqui é dez centímetros, no máximo. Nem dez não, cinco centímetros. [...] Depois que ligou essa descarga da... porque tem uma descarga forte - num sei se você sabe -, mas tem uma descarga que desce ali pelo porto ali da Barra ali, do PORTOCEL, tem um forte, grosso, com uma mangueira muito grossa, que ela vai lá no alto-mar e ela dá uma descarga, toda descarga de fedor de trem, aquela descarga dela ali que num presta mermo, descarrega lá no mar. Mais ou menos uns três a quatro quilômetros pra dentro. [...] É porque solta no mar. Aquilo ali, soltando aquela descarga no mar dia e noite. Dia e noite. Então quer dizer, depois que chegou essa Aracruz pra cá, essa celulose aí, as ostra aqui morreu tudo. [...] Morreu tudo, a ostra, o sururu, a ameixa. Até caranguejo esses tempo morreu. [...] Então quer dizer, morreu tudo, aí depois veio voltando devagarinho, voltando... hoje ela*

*não tem crescimento. Ela é raquítica. Ela não tem mais aquela água saudável igual ela alimentava dia e noite. Manoel(T,CV,44)*

Esse depoimento é confirmado pelo relatório da AGB-ES, que atestou que, apesar de em 1992 a Aracruz ter construído um sistema de recuperação dos efluentes líquidos lançados ao mar, o monitoramento sobre o nível de poluição é feito pela própria empresa sem que a população tenha acesso. O documento atesta que:

Os efluentes são lançados ao mar por três emissários submarinos, sendo que dois já existiam desde a primeira fábrica em 1978, e o terceiro na segunda fábrica. São lançados a 1.700 m da praia e a 17 metros de profundidade. Antes disso, passam por lagoas aeradas, onde a matéria orgânica presente nos afluentes será digerida por microorganismos que completarão seu trabalho nas lagoas de estabilização (AGB-ES, 2004, p. 23).

Mas se o monitoramento e o controle são feitos pela própria empresa, assim como ocorre mundo afora, como garantir que os níveis de poluição ultrapassem ou não as exigências mínimas previstas pelas legislações ambientais?

Apesar de não ter sido feito trabalho de campo na aldeia Tupinikim de Comboios, algumas considerações a respeito da questão hídrica nessa região não podem deixar de ser comentadas. A principal delas diz respeito à construção do Canal Caboclo Bernardo, uma transposição de águas do Rio Doce para alimentar o funcionamento da terceira fábrica da Aracruz, inaugurada em 2002. Para as duas primeiras fábricas (inauguradas em 1978 e 1991) já haviam sido construídas obras de canalização e represamento de rios e córregos, comprometendo importantes afluentes do Rio Riacho, como os rios Gimuhuna (que inclusive teve o fluxo de seu trecho final invertido) e Santa Joana e os córregos do Pavor, Águas Claras, Constantino, Arroz, Alvorada e Piabas (AGB-ES, 2004). Esses rios deixaram de existir pra se transformarem em imensos reservatórios de água para a empresa (Mapa 01 e Imagem Orbital 02). Como os recursos hídricos da bacia do Rio Riacho não foram suficientes para alimentar a grande demanda da empresa, teve-se que importar água de outra bacia. Mas para trazer essa água foi utilizado, além do próprio Rio Riacho, o leito do Rio Comboios, afluente deste último e lugar essencial para reprodução do modo de vida dos Tupinikim de Comboios. A construção do canal estava prevista desde 1974, quando a empresa conseguiu junto ao antigo DNAEE (Departamento Nacional de Água e Energia Elétrica) a outorga para tal obra (Agência Nacional de Águas, 2005). Mas somente em 1999, através de um convênio com as municipalidades de Aracruz e Linhares, ela foi realizada.



Imagem Orbital 02: *Complexo Industrial da Aracruz Celulose.*

Inúmeras irregularidades administrativas foram constatadas pela CPI da Aracruz, como a rapidez - menos de um mês - com que foi dada à licença de construção do canal sem que as devidas etapas no processo de licenciamento fossem cumpridas (Assembléia Legislativa do Espírito Santo, 2002). Por ser um rio federal (atravessa mais de um estado) e por se tratar de uma “transposição de bacias” deveria haver a obrigatoriedade de apresentação de EIA/RIMA junto à Secretaria Estadual de Meio Ambiente (SEAMA). Isso não ocorreu, pois a secretaria considerou a obra como uma “canalização de águas de um rio federal”, desconsiderando o conceito de bacia hidrográfica que estabelece a obrigatoriedade de cada bacia ter uma única foz, segundo o artigo 6º da Lei Estadual 5.818 de 30/12/98 que regula a política estadual de recursos hídricos (ALES, 2002). O argumento utilizado pelas partes proponentes (governo e empresa) para legitimar a urgência era que o desvio beneficiaria, além da própria empresa, as populações de Barra do Riacho e Vila do Riacho, castigados pela seca dos anos anteriores, o que dava um caráter emergencial ao empreendimento (Aracruz Celulose, 2000). No entanto,

findadas as obras, somente a empresa, que inclusive controla as comportas que regulam o fluxo de água transportada, foi beneficiada (AGB-ES, 2004). É importante frisar que o consumo diário de água da empresa equivale ao de uma cidade de dois milhões e meio de habitantes (Ibid), ou seja, 3/4 de tudo que a população do estado do Espírito Santo consome. Enquanto a autorização e o projeto do canal estabeleciam a captação de até 10m<sup>3</sup>/s de água, a demanda da população era de apenas 0,5m<sup>3</sup>/s (Século Diário, 04/01/2006). A população local, além de reclamar da qualidade da água que piorou (Século Diário, 19/01/2006), viu alguns dos antigos problemas causados pela fábrica se agravarem, como:

[...] o estreitamento da Boca da Barra, provocado por bancos de areia formados pelo mar. A grande diminuição do fluxo de água do Rio Riacho tornou insuficiente o movimento de retirada da areia pela água do rio, desequilibrando o jogo de movimento entre o mar e o rio na boca da barra. A boca da barra está assoreada e as embarcações de pesca artesanal (recurso tradicional de sobrevivência da comunidade pesqueira local) não conseguem chegar ao mar em horas de maré baixa. Esse fato impõe a diminuição das horas de pesca (determinadas pelo calendário de marés) e conseqüentemente, uma drástica diminuição de peixes pescados. (AGB-ES, 2004, p.18)

Quanto aos indígenas, o impacto dessa obra se refere ao acréscimo de água introduzida no Rio Comboios. Por ter 90% de suas terras cobertas por areia, as várzeas situadas às margens desse rio são das poucas áreas propícias para o cultivo de gêneros alimentares. No entanto, essas áreas foram inundadas após a transposição, impossibilitando sua utilização para tal. Além disso, a introdução de novas espécies aquáticas advindas do Rio Doce fez desaparecerem muitas das ali existentes, obrigando os indígenas a adequarem seu regime alimentar à nova situação. Por fim, a qualidade da água do rio ficou comprometida, pois agora recebe a poluição vinda desde Minas Gerais pelo Rio Doce, impossibilitando o consumo não somente de sua água, como daquilo que dela é retirado. Em depoimento colhido pela Associação dos Geógrafos Brasileiros, o antigo cacique da aldeia, *Seu João Mateus*, é enfático: “*Hoje não temos nosso rio, temos é um braço do rio Doce. A água tem gosto de lama, fede, causa febre. Antes era o mesmo que beber água mineral. Tinha lagoas, o canal foi engolindo as lagoas*”(AGB-ES, 2004, p. 17).

## **4.2. A aldeia e a casa**

Como já mencionado, a primeira modificação sentida pelos Tupinikim foi a concentração territorial imposta pela atividade monocultiva. Viver dispersos pelo território já não era mais possível. A destruição das aldeias acarretou em poucos anos uma polarização da

ocupação naquelas que já antes apresentavam certa centralidade e que ofereceram maior resistência à expansão do território tomado pela empresa. Se por um lado essa concentração forçada pode ser enxergada como uma estratégia de r-existência, uma vez que unidos teriam mais força para se permanecer no território, mesmo que atrofiado pelos eucaliptais, ela também obrigou os Tupinikim a estabelecer entre si modos de relação que até hoje geram uma sensação de desconforto para muitos daqueles que experimentaram as duas formas de viver.

*Antes, quando as pessoas não viviam tão juntas a gente podia ir na mata e ficar pensando... Agora você quer ficar sozinho e não consegue. Todo lugar que cê vai tem gente. [...] Pra falar verdade, os que fala, os que vive hoje... morava aqui, uma criação aqui, um porco, uma galinha, num incomodava o outro não. Era muito bom. Hoje num tem cabimento você morar aqui, o outro vizinho morar aqui encostado na sua parede. Cê vai criar uma galinha, a galinha já tá incomodando o companheiro lá, ou parente ou que seja um outro mais distante. **Edvaldo(T,CV,44)***

Assim, o confinamento espacial imposto aos Tupinikim obrigou-os a mudar seu modo de vida e adequá-lo às transformações exigidas por esse novo arranjo territorial. Uma das afirmações que a Aracruz faz sobre a identidade étnica tupinikim como parte da contestação que ela apresentou aos relatórios da FUNAI de 2006, é a acusação de que suas aldeias não se encontram no padrão do que deveria ser uma verdadeira aldeia indígena:

A contestação demonstra que a Reserva, criada em 1983 (16 anos após o início das atividades da Aracruz), foi criada em uma área eleita pelos índios, com o objetivo de abrigar descendentes indígenas que já estavam integrados à população, e não em uma área onde houvesse ocupação tradicional. Uma das evidências disso é que as vilas criadas tomaram a forma típica das cidades brasileiras do interior, em nada se assemelhando a aldeias indígenas tradicional (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

Esse argumento somente reproduz uma visão estereotipada sobre os povos indígenas. A empresa se apropria de um discurso idealizante para questionar a tradicionalidade e a etnicidade tupinikim. Essa essencialização da identidade étnica é, em verdade, uma estratégia usada ora pela empresa como maneira de avaliar o grau de indianidade dos Tupinikim, ora pelos próprios indígenas como maneira de se afirmar enquanto índio perante os olhos da sociedade dominante. Essa ambivalência retrata como um discurso pode ser apropriado segundo a intencionalidade do sujeito. Ambas fazem parte de uma mesma lógica de caricaturização dos povos originários, que ao criar um “índio padrão” os induz a buscar uma aceitação perante a sociedade dominante. Mas se quando parte de *si* essa essencialização é

mais defensiva, buscando aumentar sua auto-estima e alimentar a resistência, quando parte do *outro* é agressiva, buscando deslegitimar a identidade daqueles que busca subjugar.

Andando por Caieiras Velha conseguimos nos perceber em um lugar diverso daqueles que conhecemos em nossa sociedade. Não foi encontrada sequer uma casa murada. Decerto há algumas com cerca de arame, cercado ou cerca-viva, mas o que impressiona é ver que a grande maioria não apresenta qualquer elemento que signifique uma barreira física à entrada. Isso numa aldeia cuja população em 2005 já somava 1018 habitantes (FUNAI, 2006) e é localizada a dois quilômetros do que se auto-proclama civilização (Imagem Orbital 03). Adentrando-se pelas ruas, diversas vezes perde-se a noção exata de estarmos caminhando na rua, no quintal de alguém ou até de várias pessoas. Os quintais entre as casas são quase sempre abertos e quem não é do lugar não saberia dizer qual o limite que os separa. A maioria das casas hoje em dia é de alvenaria, mas há muitas de estuque ainda, e algumas de madeira (Fotos 25 a 28). É certo, porém, que Caieiras sofre um processo de progressiva invasão da



**Imagem Orbital 03:** Aldeia de Caieiras Velha e mediações.

sociedade dominante. Isso se agravou em março de 2006, quando a via principal de ligação à Coqueiral de Aracruz de um lado, e à Irajá do outro, foi asfaltada e transformada na Rodovia Primo Bitti (ES-456), ligando Coqueiral de Aracruz à sede do município. Primo Bitti foi o prefeito (por cinco mandatos) que abriu as portas para a entrada da Aracruz Celulose,

inclusive sendo acionista desta. Ironicamente morreu em um acidente com uma carreta que transportava eucaliptos. Nomear a antiga rua que cruzava a aldeia com seu nome tudo nos leva a crer que foi uma forma do poder instituído gravar ainda mais sua presença no espaço. A toponímia, enquanto forma de territorialização, é uma cristalização provisória da ação do homem no espaço, revelando a relação de forças entre os grupos sociais. Quando o Estado propõe nomear um lugar segundo seus próprios critérios, ele busca impor sua lógica dominadora. Muitas vezes, no entanto, o poder apropriador é mais forte e, usando sua principal arma, a oralidade, resiste, ainda que pelas sombras. Apesar de o asfaltamento ter sido aprovado em assembléia da comunidade, foi percebido em conversas um ano após o término da obra, o quase total arrependimento das pessoas por tal decisão, apesar de todos afirmarem que foi uma disputa apertada e que os que votaram a favor foram os não-índios



Fotos 25 a 28: Residências e seu entorno em Caieiras Velha. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

casados com tupinikins. O fato é que o asfalto está lá, o acesso a aldeia foi facilitado e as transformações se aceleraram, sendo um desafio para eles como controlar essas mudanças.

Pau Brasil é uma aldeia bem menor que Caieiras Velha, com uma população de 391 habitantes em 2005 (FUNAI, 2006) que formam um total de pouco mais de cem famílias.

Mais isolada da auto-proclamada civilização, apesar de mais próxima da fábrica, não apresenta a mesma movimentação de Caieiras (Imagem Orbital 04). Talvez por isso foi encontrada apenas uma casa com cerca de arame e outra com cerca-viva. As demais não apresentam qualquer barreira física com a rua ou o vizinho, permitindo livre acesso entre os moradores. Assim como em Caieiras, a maioria das casas é em alvenaria ou estuque, sendo encontrados, mesmo entre aquelas ainda em construção, os dois tipos de padrões construtivos, o que indica a resistência de várias famílias em adotar a alvenaria. Muitas famílias conjugam os dois tipos de construção, utilizando ou parte da casa em alvenaria, parte em estuque, ou tendo duas edificações distintas, cada qual com uma das técnicas construtivas. Nesses casos a parte ou a edificação em alvenaria recebe a área íntima e social da casa (sala, quartos e sanitário) e a parte ou a edificação em estuque abriga a área de serviço da casa (depósito, garagem e cozinha). Foi encontrada uma única casa com cobertura de palha, usada também como cozinha e depósito (Fotos 29 a 32).



**Imagem Orbital 04:** Aldeia de Pau Brasil e mediações.



Fotos 29 a 32: Residências e seu entorno em Pau Brasil. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

Já entre os Guaraní, com aldeias bem menos povoadas, as casas não obedecem a um padrão de distanciamento, havendo áreas um tanto mais adensadas que outras e sendo agrupadas segundo os grupos familiares. Em 2005 foram contados 239 habitantes nas três aldeias Guaraní, sendo 29 em Piraquê-açu, 69 em Boa Esperança e 141 em Três Palmeiras (FUNAI, 2006) (Imagem Orbital 05). Mas mesmo nos lugares mais concentrados, entre o espaço da casa e o espaço social não existem barreiras físicas de qualquer espécie (muro, grade, cerca, cerca-viva) que indiquem uma divisão territorial entre o que é de um e o que é do outro. Não que não haja espaços intermediários entre o íntimo e o social, mas estes não necessitam de elementos físicos que imponham o cerceamento do direito à livre circulação pelo território. A livre circulação pelo *tekoa* não pode ser impedida ou dificultada por elementos físicos agressores ao usufruto coletivo. As proximidades da residência são de uso familiar, mas não há impedimento ao acesso para membros da comunidade (Fotos 33 a 36).

Se ainda existem muitas casas em estuque, as casas em alvenaria também vêm se tornando maioria entre os Guaraní. A principal vantagem da casa feita em estuque reside principalmente no fato de ser um conhecimento totalmente dominado tanto pelo povo Guaraní



Imagem Orbital 05: Aldeias Guarani e mediações.



Fotos 33 a 36: Residências e seu entorno nas aldeias Guarani. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

quanto Tupinikim. Desta forma não precisam da ajuda de fora da comunidade pra construírem seu espaço de moradia. Mas o fato de morar em uma casa de alvenaria ou ter este ou aquele elemento exógeno adaptado à sua cultura, de forma alguma coloca em xeque sua condição de indígena, como tenta transparecer o discurso dominante, reproduzido pela empresa:

Na verdade, há muito tempo os índios tupiniquins se integraram à sociedade. Eles não mantêm traços da cultura indígena original e moram em aldeias parecidas com cidades do interior:

- Casas de alvenaria, algumas com antena parabólica
  - Ruas asfaltadas, escolas, igrejas, postos de saúde e mercados
  - Casas com cerca: a propriedade é individual, não coletiva
- (Aracruz Celulose S.A., 2006a)

Não se pode privar ninguém de morar em uma casa de alvenaria, apenas com argumento de que esteja perdendo seus costumes. A dificuldade de encontrar palha é colocada como um dos fatores que levaram ao seu abandono, sendo necessária a adoção de materiais com maior durabilidade. Mas nem todos os materiais são bem aceitos:

*Então aí como a gente viu que até pra trocar a palha... até que é fácil de trocar, mas é que a gente tem que esperar quando as palha crescer. Aí pode cortar de novo. Então às vezes algum não chega a ter uns dois, três anos, as palha também já apodrece tudo. Então aí a gente às vezes algum já, cai e pinga muita chuva. A gente pensa, “puxa vida, agora é mais difícil”. Até as palha tá acabando. Então acho que a gente vamo pensar de como que pode adurar mais as casas, as telhas. Então aí a gente pensou de fazer as casas assim de lajota... assim de alvenaria. Das telha. Então até que agora as telha que foi feita de barro, até que isso aí não é muito ruim. Agora assim coberto de eternit, agora isso aí é que é mais ruim até pra vista da gente. Quando tá dormindo às vezes cai algum cisco no olho. Isso aí já é feito de cimento. Esquenta mais. Então aí a gente, como a gente viu que... é difícil, como a gente viu que... pode adurar mais tempo. Então aí a gente mandou fazer assim as casas de telha assim. Igual aquela ali. Seu Jonas(G,BE,59)*

Muitas vezes, no entanto, essas construções são financiadas por órgãos governamentais e igrejas, seguindo projetos pré-estabelecidos e ignorando qualquer tipo de interação com os indígenas em sua elaboração, no que concerne ao número e disposição dos cômodos, orientação solar, materiais a serem utilizados etc... Ao contrário da casa tradicional dos Guarani, as projetadas são subdivididas internamente ao extremo, seguindo o modelo ocidental. Mesmo as casas em estuque já apresentam divisões internas, mesmo que não tão complexas (Fotos 37 e 38). Nesse sentido, não se pode negar que, além de ser um elemento alienígena inserido por ações assistencialistas, os projetos de casas em alvenaria não têm a

menor preocupação em dialogar com a cultura onde está sendo inserida. Além disso, passa a haver uma menor mobilidade interna na aldeia, uma vez que por ser um material muito menos perecível que o estuque, a alvenaria aumenta a vida útil da construção e estimula uma maior fixidez espacial. Os indígenas, por seu lado, têm que se adaptar a essa realidade, e sem dúvida o fazem da maneira que melhor lhes convém.

Milton Santos (1996), debatendo sobre os diferentes sistemas de técnicas desenvolvidos pela humanidade, afirma que nunca houve um sistema totalmente puro, uma vez o contato entre os diversos agrupamentos humanos impunha uma constante des-reterritorialização das técnicas. No entanto, nunca na história houve um sistema de técnicas tão invasor e hegemônico como na atualidade, o que não significa que ele seja único. Isso porque há sempre uma complementaridade entre o sistema de técnicas invasor e o precedente, que nunca é totalmente expulso.



**Foto 37:** Casa em alvenaria em Boa Esperança construída por programa da prefeitura. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.



**Foto 38:** Casa em estuque em Três Palmeiras. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

É importante ressaltar, portanto, que a moradia ainda revela, em diversos aspectos, as especificidades e a riqueza da cultura guarani. Um costume relatado me chamou atenção: caso uma pessoa morra na moradia onde viveu seus últimos anos de vida, esta não pode ser reutilizada. Pode-se até retirar os objetos de dentro da casa, mas nunca reabitá-la. Alguns casos em Boa Esperança chamam atenção. Um deles foi o brutal assassinato de uma jovem

guarani, Lucimara Carvalho Marinho, por um *jurua* com quem havia se casado e se separado. Como não é permitido que uma Mbyá se case com um *jurua* e permaneça vivendo na aldeia, após se casarem ela foi morar com ele fora de lá. Mas, pelas próprias palavras de *Seu Jonas*:

*Com seis mês ela veio pra aldeia, e falou assim “Puxa vida, me arrependi! Puxa vida, porque o branco lá é muito bravo! Ele... é muito ruim demais”. Então aí eu “Viu tudo é culpado seu”. E depois aí ela... voltou pra lá de novo. Pra o marido. Aí depois... teve uma criancinha, uma menina. Aí depois... quando... ela vinha de novo e falava “Puxa vida, não agüento mais viver lá fora”. “Então é isso que a gente falava pra você. E você não obedeceu”. Então aí ela veio, até tem uma casinha dela lá na frente lá. Aí então... o ex-marido, veio de noite e matou ela dentro da casa dela. Então por isso que a gente não pode aceitar branco aqui casar com índia. Seu Jonas(G,BE,59)*

Na época, o caso gerou muita revolta entre os indígenas, principalmente após os dois acusados pelo crime terem sido absolvidos no primeiro julgamento, que foi anulado



**Foto 39:** Casa abandonada pelos Guarani. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

posteriormente pelo Tribunal de Justiça a pedido do Ministério Público Estadual. Mas o importante de ressaltar é que como Lucimara foi morta dentro de casa, esta não é mais usada, estando atualmente abandonada (Foto 39). O que agrava ainda mais o fato é a violência com que o crime foi executado. Ciccarone

representa para os Guarani os momentos de nascimento e morte do indivíduo dentro da separação entre as vidas no mundo terreno e divino:

Com a morte, a alma volta a separar-se nos seus elementos: o destino da palavra-alma percorre um caminho inverso ao do nascimento, deixando o corpo que habitava para voltar à morada divina, de onde foi enviada. A alma telúrica, à qual estão ligadas as violações à ordem social e moral, transforma-se em fantasma: o *tupicha, anguary*. É nesse sentido que C. Nimuendaju afirma que os Guarani não têm medo da morte, mas dos mortos. São os espíritos inquietos dos mortos que ficam perambulando pelos lugares onde antes viviam, molestando e ameaçando os vivos, e a seus ataques são atribuídas desgraças, doenças, loucura e mortes (Ciccarone, 2001, p.73)

faz alguns comentários a respeito de mortes violentas e do que

A busca de harmonia entre a vida terrena e o mundo divino é um elemento fundamental para entender a cosmologia guarani. A inquietação do espírito após a morte é vista como sinônimo de desordem no mundo terreno, ficando o seu antigo lugar de moradia sujeito a suas tormentas.

O outro caso comentado diz respeito à *Opy* de Boa Esperança. Segundo *Seu Jonas* e *Dona Marilza*, a casa de rezas não é mais utilizada enquanto tal a pedido de sua mãe, *Dona Aurora* - filha de *Tatati Yva Rete* e sua sucessora enquanto líder espiritual da aldeia. *Dona Aurora* morreu dentro da *Opy* (Foto 40) e, segundo seus filhos, isso teve relação direta com o



**Foto 40:** *Opy* de Boa Esperança. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

pedido. Em 1994, na ocasião da morte de *Tatati*, também dentro da *Opy*, optou-se pela demolição da mesma (Ciccarone, 2001).

Entre os Tupinikim, há uma mistura de receio e anseio de alguns moradores em voltar a se dispersar em pequenos aldeamentos após a homologação final do território. Depois de tanto tempo concentrados é natural que haja uma certa resistência, principalmente entre os mais jovens, em viver isolados. Sabem das dificuldades de adaptação a este novo-velho estilo de vida. Mas também percebemos que há uma grande ansiedade por parte de alguns em aceitar esse desafio, principalmente entre os mais velhos que resguardam os costumes de antigamente, mas também entre os mais jovens que os querem recuperar ou reinventar. Reerguer algumas aldeias e erguer outras faz parte da *etnogênese* (Oliveira, 1998a) tupinikim:

*Hoje aqui nós vivemos aqui e a gente tem olhado, tem observado que está muito apertado, o povo. Porque tem muitos pontos bons, onde que eram as antigas aldeias que foi desmatado pela Aracruz... hoje é tudo florestado pelo eucalipto... mas tem muitos lugares bons, que eu já vi até pessoas meio a querer... já conversando entre grupos, fazer tipo umas aldeias entre... pelo território. Tem aqui cinco ou seis famílias, vão assentar uma nova aldeia ali. Lá no Olho D'água, outro, "Vão lá pro Areal", ou, "Vão lá pra aldeia do Macaco" [...] Porque tem muitas pessoas que ainda... querem estar na cultura, que é a*

*lavoura.[...], tem muitos grupo ainda, muitas família, que quer ainda ter o espaço e se afastar um pouco pra ter a sua liberdade pra trabalhar em lavoura e criar seus animais, o porco, a galinha, enfim, sobreviver como vivia antes. Manoel(T,CV,44)*

*Se tivesse assim, do jeito que o pessoal conquistasse esse pedaço de terra aí, [...] que muitas pessoas tá querendo fazer casa, fora da aldeia, de seis em seis famílias... Até minha gente pensou em fazer isso também. Lá perto do Amarelo ali. Porque ali tem uma bica que tem água ali. Silva(T,CV,44)*

*Mas o meu sonho... o meu sonho pra mim fazer - depois dessa idade, mas eu queria fazer – é fazer minha casa lá no... na Paieira. Filho num... eu queria um... assim, a minha casa de estuque. Mas pra mim fazer minha prantação. Prantar tudo. Dona Helena(T,CV,57)*

Os Tupinikim mais antigos ainda guardam na memória, através de marcos de referência, os lugares em que antes existiam as antigas aldeias.

*Porque Cantagalo ainda tem algumas planta ainda né. Tem uma jaqueira, um pé daqueles colorau que é feito um urucum. Lá em Araribá também tem. Lá no Olho D'água tinha também umas bananeira que os moradores plantaram, mas é coisa que num morre fácil também. Também lá no Braço Morto num sei se tem – de primeiro tinha, tinha jaqueira, agora num sei se tem ainda ou num tem. Só que algumas vez dá pra saber o que tem pra lá andando pra lá, passando por aí afora. E no Macaco ainda tem ainda um...- onde é que é a fábrica ali – ainda tem um pé de jaca ali. Passando bem pertinho do asfalto ali. Passa e a gente vê ele ainda. Seu Antonino(T,PB,71)*

No período em que foi feito o reestudo de identificação do território tupinikim pela FUNAI, em 1994, o GT visitou junto com lideranças e pessoas mais velhas, os lugares onde algumas das antigas aldeias se assentavam. Foi notado que enquanto em algumas nada havia restado de vestígios que a identificassem, seja devido à monocultura ou às demais benfeitorias instaladas, em outras, escondidos nos eucaliptais, alguns poucos referenciais geográficos ainda se mostravam resistentes.

Da aldeia Araribá nada havia restado. Apenas na margem oposta do Córrego Sahy podiam ser visualizadas algumas árvores frutíferas, como jaqueiras e laranjeiras, além de bananeiras, perdidas no 'mar' de eucaliptos. Em Cantagalo encontramos a mesma realidade. No Guaxindiba, assim como no Areal, localizamos pés de café dispersos entre os eucaliptais. No Olho D'água ainda existia a velha jaqueira dos índios, além dos restos de um muro (ou uma construção?). No Amarelo, só ficaram os eucaliptos, da mesma forma que no Macaco, antiga aldeia próxima do local onde está instalada a fábrica da Aracruz Celulose. Na Piranema, os índios acharam velhas trilhas que levavam à praia. Na Batinga, perto da rodovia Barra do Riacho – Aracruz, encontramos muitas bananeiras. Em Santa Joana, além dos eucaliptais, havia uma área sendo aterrada para a guarda dos dejetos industriais da fábrica de celulose (FUNAI, 1994, p.134).

Trata-se de marcas de um passado heterogêneo que insiste em permanecer latente e que contrapõe a homogeneidade dominante no presente. Além de Olho D'água, a aldeia de Areal já se encontra efetivamente em reconstrução. A primeira abriga desde outubro de 2007 cinco famílias Guarani, já tendo sido inclusive instalado energia elétrica no local. A nascente de Olho D'água, que deságua no Rio Guaxindiba, garante aos moradores água para beber e, quando o carro pipa não os abastece, tomar banho, cozinhar e lavar roupa (Foto 41). Além disso, próximo há uma pequena lagoa onde conseguem encontrar alguns peixes. A pequena mata que segue pela grota onde brota a fonte garante não somente a presença de



Foto 41: *Nascente de Olho D'água*. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

pequenos mamíferos (tatu, roedores), mas também de uma grande quantidade de passarinhos, que quebram o silêncio trazido pela condição de isolamento. Segundo eles, a caça é prejudicada também pela presença de caçadores não índios na região. Já em Areal ainda não há pessoas morando, mas o espaço já está sendo preparado para tal. Segundo *Seu Jonas*, ex-cacique de Irajá, que abdicou o cargo para seguir em frente o sonho de reconstruir a antiga aldeia onde nasceu, já existem onze famílias Tupinikim interessadas em se mudar para lá.



Foto 42: *Poço artesiano perfurado em Areal*. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

Dentre elas há tanto pessoas que moram em Irajá, como indígenas desaldeados que moram em Aracruz. Somente quando forem morar pessoas lá, será feita ligação de energia. A nascente que havia próxima dali e desaguava no Rio Soé (Sauê) secou devido aos motivos já destacados, mas já foi aberto um poço artesiano que, pela baixa profundidade de água encontrada, indica uma boa possibilidade de recuperação (Foto 42). *Seu Jonas* e sua esposa – que nasceu na antiga aldeia de Lajinha - sonham em ver a água jorrando e correndo novamente. Tanto em Olho D'água como em Areal percebe-se que no entorno da aldeia ainda há a presença sufocante dos eucaliptos. Mas nos locais onde estão sendo erguidas, através do uso e da diversidade de cultivos (mandioca, milho, feijão, abóbora, manga, banana, abacaxi, melancia etc.), o espaço aos poucos se transforma em lugar (Fotos 43 e 44). Além desses cultivos, após a retirada do eucalipto, algumas espécies mais resistentes da mata nativa já começam a reaparecer, mostrando a facilidade que a natureza tem em se refazer, mesmo após tanto tempo de intensa agressão. Uma alternativa de geração de renda que em ambos os lugares foi apontado para curto prazo foi o plantio de palmito, já existentes e que seriam espalhados nas pequenas áreas de mata das grotas, já em processo de recuperação.

A destruição comandada pela Aracruz também é percebida nas transformações ocorridas na forma como antes os indígenas retiravam seu sustento do território e nas dificuldades de fazê-lo agora:



**Foto 43:** Aldeia de Olho D'água. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.



**Foto 44:** Aldeia de Areal. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

*Porque antigamente, quando existia nossas mata, quando nós tinha liberdade, nada perturbava a vida da gente, o filho da gente dizia “Mãe, eu vou dar uma caçada. Vou matar um tatu, vou matar um veado, vou matar uma paca pra nós comer”. “Vai meu filho”. De tarde trazia. “Mãe, eu vou dar uma pescada. Pescar lá no rio”. Ia, matava muito peixe, trazia. Trazia alimento pros filho, pra mãe, pai comer. Agora, se um filho nosso vai caçar, não acha que fosse um tatu pra matar. Se vai pescar, num se encontra mais peixe pra trazer pra casa. Se vai tirar o caranguejo, agora tão falando que caranguejo tá doente. **Dona Helena(T,CV,57)***

Liberdade. Isso é o que *Dona Helena* mais sente falta dos tempos de outrora. Uma liberdade que vinha da autonomia de poder viver plenamente o espaço que tinham a disposição e apropriá-lo de acordo com suas próprias necessidades e a partir de um conhecimento gerado dentro desse território e transmitido por várias gerações. Certamente havia muitas dificuldades, como já retratado, mas a fartura da mata, do mangue e dos rios era a maior riqueza que tinham. Essa mudança também é sentida pelos Guarani:

*Nós num poderemos assim – já que a natureza tá acabando né – como aonde que nós vamo viver, hoje, o índio? Antigamente, cê vivia porque cê tinha muito fartura no mato. Tinha muito fartura. Peixe, onde tinha lagoa, tinha traíra. Traíra, morobá. Agora nem morobá num tem mais. **Seu Mário(G,TP,58)***

*Então agora depois que Aracruz estragou a mata, estragou a terra e matou muitas coisa, muitos bichinho, peixe, pássaro, envenenou a terra... então como a gente viu que esse calípio num dá fruta, num tem fruta pra esses bichinho comer... Então tudo isso a gente fala que é muito diferente. Muito... é muito ruim pra nós. **Seu Jonas(G,BE,59)***

Sem dúvida é na destruição da mata onde os indígenas sentem as maiores mudanças em suas vidas. Tanto para os Tupinikim quanto para os Guarani, a mata era uma das principais fontes de sustento da comunidade. Não somente o sustento alimentar, mas era também a fonte de onde tiravam os remédios, o material pra construção de suas casas, para fabricação de utensílios domésticos e para suas atividades econômicas, como a fabricação de cal e venda de artesanato.

*Camará tem, mas bem pouquinho. Por aqui não tem não. Os único lugar que eu já andei pros mato aqui, num vejo, porque... arrancaram tudo né, pra plantar eucalipto né. Tiraram as madeira tudo né. Agora é difícil ver um pé de camará. **Dona Helena(T,CV,57)***

*Num tem mais palha também. Cabou palha, num tem forro mais. Tinha muito palha também. Mas depois num... cabou também... palha. **Dona Marilza(G,PA,60)***

*Depois que foi passando mais tempo, ficando mais moderno o pessoal... aí foi mudando negócio de material de alumínio, cumbuquinha... gamela ninguém comprava mais, porque existia já bacia de alumínio e assim ia caminhando né. E depois que nós também num usou mais depois que a Aracruz chegou, porque as madeira que nós tirava as gamela, num é de todas madeira que serve pra tirar também né... tem que ser madeira própria já pra tirar...*

**Seu Antonino(T,PB,71)**

O confronto entre modernidade e ancestralidade junto aos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo não teve início, nem se resume ao aparecimento da Aracruz. A sociedade como um todo se modernizou e isso teve implicações profundas na relação dos povos indígenas com os demais segmentos dessa sociedade, principalmente aqueles com que mantinham relações comerciais. Mas não se pode negar a destruição material que a modernidade industrial trazida pela empresa fez com o ambiente da qual retiravam tudo aquilo que garantia a reprodução de seu modo de vida e sua cosmologia, e que isso teve um papel diferencial nas transformações que passaram os indígenas a partir de então.

### **4.3. Redes guarani**

Caminhar faz parte da territorialidade Mbya. Para eles, assim como o tatu, a paca, os pássaros, o vento e as águas, o homem também tem seus caminhos. *“E tudo também tem caminho, já que tudo tem seu lugar, tem que ter seu caminho; o caminho faz parte do lugar”* (Ladeira, 2001, p. 167). A territorialidade se apresenta enquanto estratégia espacial. Assim como num caminho aberto na mata, o movimento de ida é sempre acompanhado pelo de volta. Fazendo isso pode-se visitar aqueles que, ou por vontade ou por necessidade, outrora decidiram não seguir viagem. Mas o caminho do guarani é diferente do caminho do *jurua*.

*Porque o índio... não vai sair pra cidade não. O índio... do mato memo. Pra que viver na cidade? Índio não faz fabricação de dinheiro. Não faz casa, casa do branco... A riqueza do índio é somente as mata, aonde tem peixe, lagoa, cachoeiro. Essas coisas que... nós tamo no meio do mato. Seu Mário(G,TP,58)*

E se o *jurua*, ao construir suas cidades atrapalha o caminho dos animais, das águas e dos ventos, os Guarani procuram, ao contrário, se inserir da melhor maneira de modo que seu caminho não perturbe o equilíbrio dos demais. Se o lugar dos Guarani é a mata, esta tem papel fundamental na escolha do caminho a se seguir. Mas para entender esses caminhos, devemos compreender o sentido que tem o movimentar-se para os Guarani. Já abordamos a

importância dos sonhos (que é por onde caminham as almas) em sua territorialidade. Foi seguindo eles que os Mbyá foram se espalhando pelo cone sul da América Latina. Eles guiavam o desbravamento e a reconquista do território tomado desde os tempos coloniais. Mas existe outro importante componente deste deslocamento, que tem mais a ver com o mundano que com o espiritual. Segundo Sílvia Guimarães:

Em suas migrações, os guarani-mbyás realizam duas formas de deslocamento: uma ritual, que acontece quando buscam a morada dos seres imortais, e outra prosaica, que ocorre quando caminham pelas diversas aldeias mbyás, tecendo uma rede de reciprocidade (Guimarães, 2006, p.49).

Ou seja, além da busca da *Terra sem Males*, há um outro fator motivador para as constantes movimentações dos Mbyá. Enquanto nos deslocamentos rituais expande-se o território, nos deslocamentos prosaicos o vivifica. Na verdade, ambos têm uma relação intrínseca entre si, um não existindo sem o outro e sendo, em conjunto, responsáveis pelo sentido de território dos Guarani-mbyá. E nessa vivência se estabelece uma espécie de rede entre as aldeias, principalmente aquelas com que seus moradores têm relação de parentesco. Visitas periódicas são práticas comuns entre essas aldeias. Sem dúvida, entre aquelas mais próximas há uma prática maior de visitas, mas mesmo com aldeias mais distantes o contato é bem forte, inclusive com aldeias de Guarani Nhandeva e Kaiowa, demais subgrupos Guarani existentes no Brasil.

No caso das aldeias do Espírito Santo pude perceber uma forte relação principalmente com aldeias no Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso do Sul (devido aos Kaiowa e Nhandeva que a partir da década de 80, por conta de laços matrimoniais estabelecidos com Mbyás, vieram também ocupar solo capixaba [Ciccarone, 2001]), mas também com aldeias no Sul do país e, em menor grau, no Paraguai.

Dentre os fatores que motivam esse constante trânsito entre as aldeias Guarani, alguns se destacam. O primeiro diz respeito à própria religiosidade do grupo, indicando o quão estreita é a ligação entre essas movimentações ditas prosaicas com a imaterialidade e a espiritualidade Guarani. Em depoimento colhido por Ivori Garlet e reproduzido por Ladeira, percebemos a relação entre o divino e o mundano:

Nós temos obrigação de visitar os parentes, porque os Nhanderu, entre eles, também se visitam. Tupã é casado com a filha de Karai. Quando passa a chuva com relâmpagos e trovões é sinal de que Tupã está vindo visitar o sogro Karai (Garlet, 1997, p.163, in Ladeira, 2001, p.171).

Visitar os parentes, mais que uma atitude meramente funcional, é se espelhar naquilo que os deuses fazem, conforme os ancestrais ensinavam. A mitologia Mbyá tem grande influência em seu modo de vida. Para manter o equilíbrio e a harmonia necessária para exercer o modo de ser guarani, *teko*, deve-se seguir os ensinamentos dos deuses.

Mas não se pode negar a importância dos componentes práticos dessas visitas. Como os Guarani, principalmente os Mbyá, têm como estratégia de r-existência evitar ao máximo estabelecer laços matrimoniais com não-guaranis, é fundamental que, principalmente a partir de certa idade, haja uma interação com aldeias distantes, pois dentro de uma aldeia a maioria das pessoas são da mesma família:

*Tem que vir lá de outra aldeia. [...] porque aqui, por exemplo é tudo é família. Tudo parente. Então aí a gente tem que levar pra outra aldeia pra apresentar. Se ela... qual rapaz... ou qual moça que já chegou idade pra casar, então aí a gente... faz reunião, escolhe... então é assim. Tem alguns lá de Mato Grosso que casou com algumas moça, algum rapaz que... tem aqui. Três Palmeiras, Piraquê-açu, Boa Esperança... Então aí... é assim a gente fizemo. Nós faz é isso. Seu Jonas(G,BE,59)*

Mas, conforme atestam depoimentos, para se saber em qual aldeia o casal irá viver, são feitas experiências em cada uma delas e naquela onde se sentirem melhor, permanecerão. Mas a outra aldeia é regularmente visitada:

*Daqui às vezes vão passear em São Paulo, na outra aldeia, e lá acham uma parceira. Aí quando vai daqui pra lá, quem manda lá é o cacique de lá. Aí o cacique de lá tem uma regra. Aí ele tem que cumprir essa regra, aí depois vai conversar com o pai e a mãe, pra ver o que decide, se pode trazer pra cá, né. Aí eles conversa lá e depois... a maioria a mãe deixa trazer né, porque sabe que é de aldeia pra aldeia. Aí então eles traz pra cá, fica aqui. Um tempo. Como elas são dividida, a esposa é de lá, o rapaz é daqui, eles fica um tempo aqui e fica um tempo lá. [...] Onde eles achar... onde que o... os dois entram num acordo. Onde fez sua casa mesmo. Se a casa for em São Paulo, eles vêm pra cá visitar os parente. Se eles quer morar aqui vão pra São Paulo pra visitar lá. Karamen(G,TP,21)*

Essa rede de parentesco motiva ainda mais a mobilidade Guarani. Por outro lado, nessas viagens além de se trazer notícias de familiares, faz-se um intercâmbio de espécies nativas de uma região à outra, principalmente aquelas tradicionais para a cultura guarani que, por algum motivo, estão escassas em uma das aldeias. São sementes ou mudas para se plantar ou até mesmo animais, como é o caso do *koxi* trazido de uma aldeia de São Paulo. Com certeza é necessário haver uma boa adaptação à nova região em que irá viver. São trazidos

também materiais para confecção de artesanatos, vendidos grande parte para pessoas que visitam as aldeias, o que ajuda enquanto fonte de renda para muitas famílias da comunidade. A importância deste intercâmbio foi muito bem percebida por Ciccarone no período em que permaneceu em Boa Esperança. Em momentos de escassez as viagens se tornavam mais importantes, mas também mais raras:

Com o dinheiro da venda do artesanato, os Mbya conseguiam com dificuldade comprar alimentos e eram cada vez mais raras as suas viagens às aldeias do litoral do Rio de Janeiro e de São Paulo, nas quais buscavam matérias-primas para confecção do artesanato. Das viagens traziam mudas e plantas medicinais que rareavam na mata, notícias sobre familiares distantes; nestes deslocamentos procuravam selar casamentos e mobilizar as relações de reciprocidade e solidariedade entre os *tekoa* (Ciccarone, 2001, p.29-30).

Essa escassez é atribuída principalmente aos impactos produzidos pelas atividades da Aracruz Celulose. Ciccarone percebeu ainda que, na raridade das viagens, substituía-se o deslocamento para outras aldeias por um deslocamento interno na própria aldeia, em seu espaço de moradia:

Casas eram construídas, remanejando o espaço reservado às residências ou abrindo-se novas áreas na mata. Mas eram as mortes, casamentos, separações conjugais e rivalidades familiares, bem como a saída e a chegada de novas famílias, que motivavam com mais frequência a mudança de residências e a relação espacial de proximidade/afastamento entre elas. A história local de uma unidade familiar podia ser mapeada pelos seus deslocamentos espaciais de residência. A moradia participava da rede de solidariedade e reciprocidade, podendo-se tornar objeto de troca. [...] O deslocamento da habitação era uma estratégia de enfrentamento da crise, de conflitos e de situações de perigo (a ameaça dos espíritos dos mortos), sendo a mobilização recriadora da configuração do espaço social. [...] Era como se as mudanças das habitações pudessem constituir modalidades substitutivas de deslocamentos que não conseguiam ser traduzidas em práticas efetivas, representando em vários casos estratégias às quais recorriam os Mbya frente à eclosão de conflitos internos (Ibid, p. 27-28).

Atualmente esta estratégia não é mais usada, ou pelo menos não a percebi e não me foi relatado no período em que lá estive. Talvez represente uma estabilização dos conflitos e das crises iniciadas com a morte da líder espiritual *Tatati Yva Re ete*, em 1994, que culminaram na divisão da aldeia inicialmente em duas e posteriormente numa terceira aldeia. Talvez tenha relação com a maior tendência à fixidez estimulada pelo aumento das casas de alvenaria.

No entanto, o que não se pode negar é que essas redes de aldeias Guarani no cone sul do continente americano representam uma estratégia de territorialização frente ao confinamento imposto pelo poder estatal. A fixidez dos limites dos territórios onde a ocupação é permitida (ou não, como em muitos casos), é quebrada pela movimentação de

seus indivíduos, seja para visitar parentes, trocar experiências e trazer notícias, seja para estabelecer laços matrimoniais e viver com seus cônjuges. Percebe-se que a mobilidade não é um fenômeno exclusivo da modernidade. Além disso, por estar envolvida por sociedades regionais e nacionais distintas (apesar de semelhantes), cada aldeia vive experiências diferentes de territorialização e as estratégias que cada realidade exige assumir são também trocadas nesses contatos entre situações tão distantes e tão próximas. Há assim, um o *fluxo cultural* interno entre os próprios Guarani que os ajuda a entender melhor a sociedade envolvente.

#### 4.4. O tambor de congo tupinikim

O congo é uma manifestação cultural e artística desenvolvida no Espírito Santo<sup>12</sup>, congregando signos e elementos indígenas, africanos e europeus. Em sua visita ao Espírito Santo em 1860, Dom Pedro II visitou os Tupinikim que moravam em Nova Almeida e registrou em desenho um dos instrumentos mais característicos do congo: a casaca<sup>13</sup> (IHGB, 1960). Na verdade, segundo Nascimento:

[...] os primeiros registros sobre esses grupos datam da segunda metade do século XIX, sendo que em suas descrições esses documentos apontam para uma presença quase que exclusiva de índios integrados a essas bandas. [...] A presença do negro é identificada em relação a esses [...] como tendo alterado alguns de seus primitivos aspectos (Nascimento, 2000, p.23).

No entanto, como o próprio autor afirma, essas narrativas foram feitas durante a escravidão ou logo após a abolição, período caracterizado não somente pelo racismo extremado ao negro, mas também por um certo romantismo com a figura “exótica” do índio. Muitos desses relatos foram feitos por padres, e mesmo entre os demais escritores não surpreende a possibilidade de terem observado essas manifestações e as terem relacionado a algo demoníaco, conforme era a associação feita àquilo que vinha da África (Nascimento, 2000).

O congo, no entanto, conforme atesta o próprio nome<sup>14</sup>, também tem origem africana. Mistura signos e elementos também do cristianismo, como os santos (São Benedito e São

<sup>12</sup> Não confundir com as congadas, existentes em outros lugares.

<sup>13</sup> Instrumento semelhante a um reco-reco, feito de *tagibibuia* (madeira encontrada na mata de restinga) e com uma cabeça esculpida em uma das extremidades. Enquanto tocam-se os tambores, o casaqueiro esfrega a vareta na superfície estriada da casaca, feita com talhas de bambu.

<sup>14</sup> Referência ao antigo Reino do Congo, que se estendia pela região centro-sudoeste da África, hoje correspondente à região que perfaz a República do Congo, o noroeste da Angola, a Cabinda, o oeste da

Sebastião, principalmente) e o próprio itinerário seguido pela manifestação, que se encerra em uma igreja, onde se finca o mastro de São Benedito. Segundo circula na memória popular, esse mastro salvou a vida de vários escravos depois do naufrágio de um navio negreiro na costa capixaba. Em alguns lugares durante a procissão, inclusive puxa-se um barco pelas ruas da cidade simbolizando tal acontecimento. As músicas misturam elementos de devoção aos santos católicos com aqueles relacionados ao próprio cotidiano, seja expressando as dificuldades impostas pela condição de escravos ou aldeados, seja expressando as proezas, os amores e as anedotas que ocorriam nesse cotidiano e se perpetuavam em versos repetidos a exaustão em um tom de lamento e regozijo. Como já discutido, percebemos a cultura enquanto fluxo, e como tal se transformando no contato com outros fluxos, sejam estes dominadores ou não. Muitas das músicas se repetem, com algumas variações, de norte a sul do estado, mas existem aquelas que são características dessa ou daquela região ou localidade. Não há uma rigidez coreográfica ou de enredo nas apresentações, o que se traduz em uma maior liberdade na escolha do repertório orquestrado pela figura do mestre ou capitão do congo.

Como já discutido, a importância do congo para os Tupinikim podia ser medida pela proeminência da figura do capitão do congo na aldeia e por representar um elemento característico das aldeias mais importantes e aglutinador em relação às demais, tendo, portanto, uma função centralizadora na territorialidade tupinikim. Conforme Milton Santos, *“o Território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das realizações de sua existência”* (Santos, 2002, p.9). Extrapola-se aquela visão simplista onde o território é visto apenas como fonte de sustento de uma dada comunidade. Nele estão envolvidos um conjunto de representações espaciais e valores simbólicos que vão se formando em concomitância com as relações sociais. Estas se desenvolvem tendo como um de seus substratos o próprio território, que vai se formando e transformando de acordo com as relações de poder estabelecidas pelas diversas forças que aí atuam.

---

República Democrática do Congo e o centro-sul do Gabão. Chegando lá em 1482, os portugueses converteram seu rei ao catolicismo em 1491, tendo sido esta região uma das principais fontes para o comércio de escravos ao Brasil na época colonial (Vainfas & Souza, 1998; Correia, 2007).

Se o território se transforma, isso é fruto e fator de mudanças nas ações, nas paixões, nas relações de poder. Com a destruição das demais aldeias tupinikins, o congo também se retraiu territorialmente, uma vez que somente restaram os antigos núcleos principais representados agora pelas aldeias que resistiram. Os indígenas r-existentes não necessitariam mais vencer grandes jornadas para participar da manifestação. Mas deve-se enxergar isso como um processo e ter ciência que essas manifestações, enquanto expressão da ancestralidade, estão sempre se transformando. Ainda hoje o congo atrai pessoas vindas de outras localidades e a própria aglutinação interna que ele promove não é sem importância.



Foto 45: Apresentação do congo de Caieiras Velha na Barra do Riacho. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

Além disso, ele próprio se movimenta. Ao participar de eventos na capital ou outras cidades, ele exhibe a cultura tupinikim para os que não a conhecem (Foto 45). Ao participar de encontros com outras bandas de congo como o Encontro das Bandas de Congo do ES que ocorre anualmente em Regência - povoado litorâneo situado na foz do Rio Doce -, ele

expressa sua força numa disputa em que todos participantes são vencedores. O congo é um elemento central na *etnogênese* tupinikim, tanto enquanto elemento interno de integração e sociabilização, como enquanto elemento de externalização de sua cultura. Ao ser apreciado, o congo alimenta a auto-estima dos Tupinikim enquanto povo.

Em Caieiras Velha, o atual capitão do congo, Seu Xande, tem 92 anos, e acumula a função de *raizeiro* da aldeia. Recebeu o cargo do Seu Manoel Francisco, capitão na época da chegada dos Guarani e que havia sido nomeado por Seu Manduca, pai de Seu Xande. Seu Manduca, por sua vez, foi capitão depois de escolhido por Seu Leopoldino, avô de *Dona Helena*, pessoa que me detalhou, até onde sabia, a seqüência sucessória dos antigos capitães e que, possivelmente, será a futura capitã do congo de Caieiras Velha, função nunca exercida por uma mulher.

Com seus atuais 57 anos, *Dona Helena* é uma figura central pra se entender a resistência tupinikim em defender sua cultura e seu território. Sempre que há oportunidade,

tem orgulho de ir mostrar sua cultura para as pessoas de fora. Com a idade avançada, Seu Xande sempre que possível acompanha a banda, mas é *Dona Helena* muitas vezes quem rege o congo. Mas ela faz questão de afirmar a importância que Seu Xande ainda tem na banda:

*Porque ele só vai mesmo porque eu num gosto de deixar ele sem ir no caminhar com nós, porque ele tando ali parece que o pessoal já respeita mais. A gente sente mais aquela firmeza com ele por tá ali perto, não é. Mas quando vai eu sozinho, eu dirijo perfeito. Já aprendi com ele, já sei apitar, já sei cantar, já sei dirigir como é que a gente faz. Tudo isso eu já faço. Mas ele ainda não me deu a decisão pra mim ser, né. Se ele me der... eu aceito né. Eu já gosto. Eu já gosto de... de mostra minha cultura. Dona Helena(T,CV,57)*

Em Pau Brasil há um pequeno povoado chamado Novo Brasil com cerca dez a quinze famílias, todos parentes e descendentes de *Seu Dovergílio*, antigo morador da aldeia de Macaco, hoje com 62 anos. *Seu Dovergílio* é o capitão da banda de congo de Pau Brasil, que, segundo ele mesmo passa por um momento delicado. Ele teve recentemente um problema na perna, que o tem impedido de fazer muito esforço. Além disso, há um problema mais grave:

*[...] os soldado também a maior parte tudo passou a ser crente. Taí. Se eu tivesse o povo mermo pra brincar eu botava uns brincador pra brincar no meio aí. Passou tudo a ser crente. Aí a banda de congo é boa aí, rapaz. Todo mundo conhece a banda de congo. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

Conforme ele faz questão de frisar, a banda sempre foi formada pelo pessoal de Novo Brasil, ou seja, todos parentes seus. Mas devido a debandada provocada pela ação das igrejas evangélicas - o que também ocorre em Caieiras Velha -, tentou-se há um tempo atrás formar uma banda com o pessoal de Pau Brasil, o que não deu muito certo porque, segundo ele, “*cada um tocava pra um lado*”. Atualmente a banda tem uns quatro ou cinco integrantes. Mas no centro de Novo Brasil há um quiosque onde sempre foram realizados os ensaios e apresentações da banda de congo (Foto 46). As relações sociais se modificam, mas as intervenções do homem no espaço mantêm-se por algum tempo e o remetem, durante este período, às relações sociais passadas. Isso ainda mantém vivo o congo na comunidade e faz com que todos se lembrem constantemente a importância que sempre teve como elemento integrador para eles.

Sabemos que certas igrejas neo-pentecostais representam atualmente um *contra-fluxo* muito forte à cultura de diversos povos indígenas espalhados no Brasil e mundo afora, pois impõe regras bastante rígidas a seus fiéis, proibindo-os de manifestar elementos de sua cultura que se contraponham aos seus interesses. O próprio



Foto 46: Seu Dovergílio e o antigo local de ensaio da banda de congo em Novo Brasil. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

congo já era resultado das estratégias adotadas frente aos séculos de imposições católicas. Resta saber como e se resistirá a essa ofensiva durante as próximas décadas. Mas as próprias figuras de *Seu Xande*, *Seu Dovergílio* e *Dona Helena* são marcos de resistência, guardando viva em suas memórias as lembranças recentes e longínquas das manifestações, sendo pontos de referência para qualquer tentativa de manutenção e resgate da cultura tupinikim frente às próprias transformações que continuará sofrendo.

#### 4.5. Um tupinikim no mangue

*Zé Antônio*, filho de *Dona Helena*, apesar de relativamente novo (36 anos), é um típico tupinikim que leva uma vida como os antigos faziam. Sua mãe disse que ele já tentou emprego fora, mas não deu certo porque ele “*não gosta de ser mandado*”, mas sim de “*ter o trabalho dele, ter liberdade*”. Seu pai, *Seu Antônio*, passou todo o conhecimento que tinha sobre o mangue. A prova é que com seus mais de 80 anos, apesar de debilitado, me mostrou um remo que acabara de fazer numa das visitas que fiz à aldeia.

Andando de barco com *Zé Antônio*, pude perceber como os inúmeros *valões*<sup>15</sup> que compõem o Piraquê-açu são conhecidos como a palma de sua mão. *Tero Fundo*, *Punto Caranguejo*, *Valão da Faca*, *Timbeba*, *Valão do Carneiro*, *Taboal*, *Estivado*, *Valão da Bia*, *Valão da Curva*, *Robalão*, *Pau-preto*, *Onça preta*, *Vermeeiro*, *Mangue da estopa*, *Mangue escuro*, *Mangue seco*, *Mangue tapira*, *Mangue do Arroz*, todos nomes de *valões* que os mais

<sup>15</sup> Caminhos abertos no meio do manguezal onde é possível adentrar com o barco e ter acesso aos locais onde é feita a coleta de mariscos.

velhos haviam lhe ensinado. Uma toponímia pouco conhecida fora da aldeia e que revela um conhecimento profundo sobre o território. Na verdade, o próprio ato de nomear os espaços já é um modo de territorialização, uma vez que indica a maneira como é ou foi apropriado ou dominado por determinada cultura:

Nomear o espaço é produzir território [...] isso contribui para criação de uma ordem simbólica, ou seja, a por no lugar de uma coerência forte a propósito de um suporte espacial dado. Além disso, esta coerência reenvia a uma certa visão de mundo e traduz ao mesmo tempo um processo de apropriação (Gumuchian, 1991, p. 103, tradução minha).

Cada um dos lugares apontados por *Zé Antônio* guarda uma especificidade quanto ao tipo de ambiente propício para se pegar determinado tipo de peixe ou marisco. Com certeza não são muitos os Tupinikim que guardam esse conhecimento tão aprofundado, mas estes poucos já representam bastante no processo de etnogênese tupinikim. Pudemos conversar também sobre as formas de pescaria e coleta de mariscos, assim como os locais, as épocas, as marés e os horários em que são praticados.

No período em que estive na aldeia, entre maio e junho de 2007, estava na época de *fachear*. O *facheio* é um tipo de pesca praticado nas noites e madrugadas dos últimos meses da primavera. Saem de duas a três pessoas num barco, um deles manejando uma *fisga*, espécie de arpão com um garfo de cinco pontas em uma das extremidades e uma linha na outra, outro vai remando e um possível terceiro ajudando os dois. Na frente do barco um lampião a gás iluminando a noite. Antigamente usava-se um facho de galhos de ipê amarelo (por isso o nome *fachear*), árvore, segundo depoimentos, cuja madeira é bastante oleosa, o que permite uma queima mais demorada. O remo é artesanal e cada um tem o seu, diferindo segundo o peso, o tamanho e a qualidade do artesão. Os peixes *fisgados* são a *quira*, mais rara, apreciada e que somente bóa nessa época do ano, e a *tainha*, mais abundante e que aparece o ano todo. Apesar de mais rara, por ser maior, a *quira* é mais fácil de pegar. Quanto menos vento melhor, pois este atrapalha visualizar a movimentação dos peixes. Dependendo da noite pode-se pegar desde alguns poucos até dezenas de peixes.

Em agosto e setembro é época de se pescar *baiacu-ará*, um peixe que pode pesar alguns quilos e que é pego no arame e com anzol grande. Já o *baiacu-pintado*, pequeno, é pego o ano inteiro, mas somente na beira do rio e quando a maré está baixa, na vara de *pindaíba*. Já novembro é mês de se pegar *robalo*, *caratinga* e *vermelho*, porque é “*época do caranguejo mole*”. O caranguejo está trocando a casca e os peixes se aproveitam disso e sobem o rio para se alimentar deles. Os pescadores, também se aproveitando da situação,

retiram a gordura do caranguejo e a espalham na água pela beirada do rio, atijando o olfato dos peixes e o atraindo para serem fisgados pelo anzol.

É comum para cada tipo de peixe um tipo de instrumento de pesca diferente, o que mostra a sofisticação tecnológica onde o instrumento se adapta ao peixe-objeto da pesca, tecnologia cujo conhecimento subjacente é, assim, o contrário da racionalidade técnico-científica dominante onde a pesca é feita com os mesmos instrumentos industriais, independentemente do peixe que está sendo pescado. (cf. o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves em depoimento pessoal por mim colhido em 12/12/2007)

Os demais peixes são pegos o ano inteiro. *Maré-sapeba*, “peixe redondinho igual uma arraia”, pode ser pego não mão, na *virada* onde se encontram o Piraquê-açu e o Piraquê-mirim. Da mesma maneira se pega o camarão, o siri e o próprio baiacu-pintado. Nesse lugar também tem *miroró*, um peixe que “é igual uma cobrinha, todo pintadinho”, mas esse não dá pra pegar na mão, pois se morder “é vinte quatro horas de dor”. O *caramuru* é pescado na



Foto 47: Coleta de Ostra. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

pedra ou na *batinga* (segundo explicação parece “barro duro”, mas não é barro), e é melhor de ser fisgado na *maré grande*, ou na *maré nova*. “*Maré morta*<sup>16</sup>, pega mais é difícil”. Arraia se pega somente em alguns pontos e tem que ser na maré baixa, pra deixar “a isca ir no fundo”.

Quanto aos mariscos, são vários os tipos encontrados, como o caranguejo, o aratu, o guaiamum, a ostra, o sururu, a ameixa, o camarão e o siri (Foto 47). O caranguejo é retirado de um modo peculiar, que não tenho ciência ocorrer em outro lugar. É retirado no *gancho*, uma vara de madeira de cerca de dois metros com um formato de gancho em uma das

extremidades, esculpida pela própria pessoa, pois, segundo depoimentos, deve ser como um prolongamento da mão, uma vez que requer uma técnica especial adquirida através do contato

<sup>16</sup> Enquanto a *maré nova* ocorre na lua nova e a *maré grande* na lua cheia, a *maré morta* ocorre tanto nos dias de lua minguante, quanto de lua crescente. É caracterizada como morta pela pouca variação do nível da água, que sobe e desce várias vezes ao dia, nunca enchendo ou esvaziando completamente.

com *os antigos* que a dominam e com a prática cotidiana (Foto 48). Uma pessoa que não a domina pode até retirar o animal, mas somente a cabeça, arrancando as patas a cada movimento mal executado. É fundamental escolher a maneira correta de entrar com a vara, o que depende da posição do caranguejo ao fazer o buraco e da direção escavada. E isso só se percebe após longa experiência de vida no manguezal. Assim ao tocar o caranguejo, o gancho estará posicionado de forma correta a se fazer o movimento e, de maneira sutil, retirá-lo da toca. Somente com essa destreza se retira o animal inteiro. Segundo comentários, essa técnica foi desenvolvida ali devido a esse manguezal ser muito profundo, o que inviabilizaria a coleta direta com as mãos. Somente no período da *andada*, quando o caranguejo sai da toca para acasalar e fica mais vulnerável, consegue-se retirá-lo manualmente. No entanto, nesse período a coleta é proibida pelos órgãos ambientais do governo. Pessoas que não dominam essa técnica – os brancos, principalmente – retiram o animal através de uma armadilha feita com fitas de saco de café colocadas na entrada do buraco e que embolam e imobilizam o animal ao tentar sair buraco. Essa prática é condenada, pois além de poluir o rio com a fita, caso não haja um acompanhamento diário do processo, mata o animal, apodrecendo sua carne e inviabilizando-a para o consumo.



**Foto 48:** Futuro gancho de câmara a ser esculpido. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.



**Foto 49:** Aratu pego na fita. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

prática é condenada, pois além de poluir o rio com a fita, caso não haja um acompanhamento diário do processo, mata o animal, apodrecendo sua carne e inviabilizando-a para o consumo.



**Foto 50:** *Ceva feita com pedaços de aratu.*  
Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

O aratu, que anda nas árvores, é retirado na *fisga* (Foto 49), que diferentemente da usada para o *facheio*, não é amarrada a uma linha e tem apenas dois dentes no garfo. Ela pode ser usada também para se fazer uma *ceva*. Na *ceva* vai-se a uma parte rasa do mangue, sobe-se no galho de uma árvore em local de boa visibilidade e arremessa-se pedaços de aratu na água de modo a atrair peixes, que acabam expostos a uma *fisgada* (Foto 50). No dia que saímos para catar aratu, alguns guaiamuns perdidos nas árvores também foram capturados. Mas o modo mais corrente de se pegar guaiamum é através de uma *ratoeira*, armadilha de madeira em forma de caixa, onde se utiliza uma isca para prendê-lo. O sururu é

retirado à mão mesmo e as ostras no facão, junto com os galhos das raízes aéreas onde se prendem. A ameixa é retirada com o uso de um facão, que é usado para perfurar o local onde ela respira e retirá-la do fundo da lama. Sempre foi muito apreciada pelos tupinikim por seu sabor e suas propriedades afrodisíacas, conforme relatam. No entanto têm se tornado bastante escassas ultimamente, assim como os demais mariscos.

#### **4.6. Um guarani na mata**

*Karamen* é um jovem guarani de 21 anos que mora em Três Palmeiras, mas transita bastante em Boa Esperança, onde nasceu. Sua habilidade na caça e conhecimento sobre a mata são notáveis, pois anda por ela desde criança, quando observava e aprendia com os mais velhos, “*que passou a sabedoria pros jovens, pros jovens poder andar nessa mata com conhecimento*”. A figura dos mais velhos é bastante respeitada entre os Guarani, assim como a das crianças. Enquanto um representa a transmissão da cultura, o outro representa sua continuidade. A experiência e maturidade dos mais velhos se encontram com a pureza e liberdade dos mais novos, tidos como encarnação da alma divina e para quem deve ser passado os ensinamentos (Ciccarone, 2001). De um modo geral, impressiona notar a proximidade de convívio entre pessoas das diversas faixas etárias, ao inverso da sociedade

ocidental que segrega as atividades de cada uma. Garante-se aos Guarani, dessa maneira, o elo que permite à sua cultura se transformar sem se desfigurar. Inclusive foi-me relatado que, pela tradição, cada guarani tem uma espécie conselheiro mais velho a quem deve pedir autorização antes de entrar na mata, o que, segundo eles, não tem sido muito respeitado atualmente. Segundo *Karamen*, os Guarani não usam arma de fogo para caçar.

Saímos nós junto com seu cunhado, *Karai*, e seu cachorro, o *Fera*, para andarmos na mata e ir armar alguns *quebras*, armadilhas para pegar pequenos mamíferos, chamadas pelos antigos de *mondeo*, para tatu, ou *mondequi*, para roedores. Enquanto caminhávamos, eles me explicavam algumas coisas sobre a mata. Árvores que não se pode cortar, por serem “*considerada como sagrada*” para os índios ou que o pode somente em alguma época do ano, em certas condições ou para determinadas finalidades. Por exemplo, a “*bujáuba os índio mais velhos fala que não pode queimar*”. Já a imbirá, usada para artesanato, “*se cura sozinha*”, pois no mesmo lugar que é cortada “*nasce outra*”. Para andar na mata e “*fugir dos perigo*”, não se pode olhar só pra frente, “*tem que olhar pros lado, pro chão, pra saber onde tá andando*” e saber entender “*os sons que a mata faz*”. A partir de um certo momento eles se dividiram para armar cada um suas armadilhas, passando a se comunicar um com o outro, quando necessário, por gritos agudos.

Fomos armar um *quebra* (Fotos 51 a 54) pra pegar gambá, animal em maior fartura na região e também chamado de *sarué* pelos Tupinikim. Para se montar um *quebra*, deve-se inicialmente escolher um local onde haja uma raiz forte sobressaindo da terra. Quanto mais limpo o lugar melhor, pois, “*o gambá não gosta de lugar sujo pra comer*”. Escolhe-se uma vara forte e um tanto flexível que passará por baixo da raiz e que será erguida numa das extremidades por duas varas transversais com a ponta em forma de V, de modo que faça uma pressão na outra extremidade. Nesta faz-se um cercado de fachos de madeira coberto com folhas de palmeiras, onde será colocado o alimento (frutas como banana ou maracujá), que por dentro será protegido por um outro cercadinho. Esta extremidade da vara será erguida e amarrada em um pau que estará apoiado por um toco e uma pequena vareta. Qualquer tentativa de se tirar a comida de dentro mexe essa vareta e aciona o *quebra*. Realmente, dependendo da pressão, quebra até o braço de um homem. A diferença para o *quebra* do tatu é que este “*tem uma estrada*” repetida pelo animal durante alguns dias e onde se finca as madeiras que apoiarão a vara forte do *quebra*.



Foto 51 a 54: Montagem do quebra. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

Para o veado e a paca, encontrados em matas mais distantes, a armadilha usada é o típico laço (*nhuã* para os mais antigos). Amarra-se uma corda em um galho flexionado, e arma-o de modo que, ao animal tentar retirar a isca posta no centro do laço, ele seja apanhado por uma de suas patas. No caso do veado, deve-se antes observar o local onde ele bebe água, para o laço ser posto nas proximidades. Deve-se ficar na espreita, pois o veado “*é bem esperto e consegue se desamarrar*”. Já a paca é mais fácil, pois, assim como o tatu, ela tem a sua “estrada”, onde se deve armar a armadilha.

Em frente à casa de sua sogra, *Dona Joana*, está sendo construído um grande cercado, segundo *Karamen* de um hectare, que será usado para criar pacas e cotias (Foto 55). A mata será mantida intacta e os animais usados para alimentação dos guarani. A exceção será feita

ao casal de *koxi* (Foto 56), que também pretendem criar no local, mas que, segundo ele, “é sagrado”, e por isso não pode matar. O objetivo é a reprodução para reintroduzir o animal na mata, onde está extinto. A tese de Ladeira (2001) confirma a sacralidade do animal, negando, no entanto, que não se pode consumi-lo, apesar das regras que existem para tal. Segundo a autora o *koxi* é uma criação especial de *Nhanderu*, transitando entre o “*mundo terrestre e o mundo celeste*” e sendo um mensageiro dele para o dirigente espiritual. Por isso o consumo não pode ser feito logo após o abate, o que seria fatal, mas só depois de a carne esfriar do calor e da energia trazido de *Nhanderu retã* (mundo celeste). Para caçá-lo é necessário, além das rezas de licença e agradecimento, que o caçador tenha um comportamento adequado e que a caça seja dividida. Isso revela uma relação intrínseca entre as normas de convivência e a sacralidade da natureza.



Foto 55: Cercado para criação de animais silvestres. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.



Foto 56: Koxi trazido de São Paulo e criado em Boa Esperança. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

\* \* \*

Tanto com o *guarani na mata* como com o *tupinikim no mangue*, percebe-se o nível de adequação das técnicas aplicadas ao território onde vivem e retiram seu sustento. Cada tipo de caça, peixe ou marisco retirado de seu ambiente para o consumo, necessita de uma técnica específica, desenvolvida por saberes ancestrais baseados na observação e apropriação da

natureza por várias gerações. Se “*no fazer há sempre um saber*” (Porto-Gonçalves, no prelo), essas técnicas são a materialização dessa relação. Tais técnicas passam por transformações durante as situações de contato com outras culturas, seja devido à incorporação de elementos dessa cultura, seja devido às transformações ambientais ocorridas durante o contato. No entanto, enquanto esses saberes guardam em si a idéia de que o meio ambiente é um mosaico de especificidades espaço-temporais, pode-se dizer que se mantém enquanto alternativa à razão tecnológico-utilitária ocidental, que enxerga a natureza enquanto um todo indiferenciado. A técnica tupinikim de retirada do caranguejo no *gancho* é de um alto grau de sofisticação. Envolve um conhecimento da madeira utilizada para se fazer o instrumento (repito, um prolongamento do braço), do comportamento do animal capturado (locais com maior abundância, modo como cavam o buraco), da dinâmica das marés. O mesmo se pode dizer da técnica do *facheio*, da *ceva* e tantas outras. Os Guarani revelam uma relação íntima com a mata baseada na própria maneira como se inscrevem em sua dinâmica. Isso ocorre devido à própria sacralidade como ela é concebida e como se manifesta enquanto conhecimento. Da mesma forma, esse conhecimento se materializa em uma grande variedade de técnicas desenvolvidas ao longo de várias gerações adaptadas ao contexto de cada uma. É com esses saberes que Enrique Leff (2003) nos propõe dialogar, para entendermos a *complexidade ambiental* e superarmos as simplificações generalizantes da racionalidade científica problematizada pela crise ambiental.

#### **4.7. A roça e o eucalipto**

O trabalho na roça, como já mencionado, é uma atividade de grande importância no entendimento da dinâmica de relação com o território, tanto dos Guarani como dos Tupinikim. É um elemento de sociabilidade interna que faz parte da ancestralidade desses povos, se expressando, por exemplo, através do *adjitório* tupinikim e da agricultura itinerante guarani. No entanto, as transformações das práticas agrícolas nos diferentes momentos do conflito, desde a implantação da eucaliptocultura até o momento atual de reconquista do território, merece uma análise cuidadosa.

Sem dúvida, o confinamento imposto pela empresa já na primeira década de sua presença na região impôs sérios limites à reprodução dessas práticas, pois ela ocupou as melhores áreas de plantio da região (AGB-ES, 2004). Não mais um território livre para ser ocupado e cultivado. Como comentado, com o passar dos anos, as práticas agressivas da

empresa, como o cultivo de eucalipto nas margens dos cursos d'água e o uso de agrotóxicos e herbicidas - contaminando a terra e a água -, levaram a um empobrecimento da qualidade do solo (Ibid).

*Mas como a gente vê que calípio é pertinho, aí a terra fica seca... até a gente plantou algum milho, aipim. Alguns ano dá algum milho, alguns ano num dá. Porque terra é muito seca. Seu Jonas(G,BE,59)*

*Hoje ocê ir roçar já tá ruim porque a terra perdeu aquela força que ela tinha. Enfraqueceu. Ficou uma terra revirada, terra arenosa. Não é como de primeira. De primeira era uma terra adubada pela natureza mesmo. Porque pra plantar uma mandioca, dava uma mandioca bonita lá. Uma raiz boa... [...] Hoje não. Acha um lugar que tem eucalipto aí, vai plantar mandioca, ela nasce, mas não nasce como nascia de primeira. De primeira cê plantava uma mandioca num lugar aí, numa terra boa mermo, dava uma mandioca grande assim. Agora vem uma fininha... Feijão se plantar e num colocar adubo ocê num colhe. Tem um feijão e um milho ali tá lá desse tamainzinho... tá atenuando... Num choveu também né. Mas se fosse uma terra boa, suficiente, mermo que num chovesse, dava mandioca. Seu Antonino(T,PB,71)*

*Qualquer planta que cê fazia, qualquer uma roça que cê fazia, plantava e dava. Feijão, milho, abóbora, melancia. Dava tudinho. Todas planta que cê plantava, dava. Agora num tá dando mais por causa do calípio né. Secou a terra. Nem córrego, nem mais nada, acabaram com a terra, com os córrego. Agora qualquer pessoa hoje em dia pra fazer algum plantio é muito difícil. Só dá com chuva. Se chover sim, planta. Se num chover, num tem nada. Antigamente não. Antigamente não precisava nem chuva quase. A gente plantava e saia tudo. O rio, os córrego sustentava a água, a terra, sustentava o feijão. Seu Dovergílio(T,PB,62)*

Mesmo com todas essas dificuldades, a agricultura continuou sendo uma das principais fontes de subsistência dos Tupinikim e Guarani. Entre os Guarani, foram observadas roças comunitárias e individuais associando café, mandioca e banana, milho, abóbora e mamão, além uma plantação de frutas cítricas (laranja, lima, limão). Quanto aos cultivos mais tradicionais, como o milho guarani, o tabaco e a erva-mate, já na década de 1990, Ciccarone (2001) presenciou algumas tentativas frustradas de se plantá-los, o que esbarrou, por um lado, na falta de chuva, na aridez do solo e sua contaminação com adubo químico, e por outro, na falta de sensibilidade das entidades que forneciam sementes sem respeitar o calendário agrícola guarani.

*Dona Marilza*, mãe do cacique da aldeia de Piraquê-açu, *Peru*, e neta de *Tatati Yva Rete* - como já mencionado, uma das principais lideranças espirituais Guarani, condutora do

grupo que chegou ao litoral espírito-santense - faz questão de manter um contato constante com a terra. Com seus 60 anos, vive caminhando entre Piraquê-açu e Boa Esperança, onde mora seus irmãos e onde morava antes da fundação de Piraquê-açu. Numa dessas caminhadas ela foi me mostrando as plantações comunitárias, enfatizando que por ter ajudado a plantar, tinha direito a colher aquilo que necessitasse. Mora atualmente com seus três netos mais velhos, numa casa próxima a de seu filho. Uma nova casa está sendo construída para ela num lugar mais afastado, onde ela mesma limpou o terreno e começou a fazer sua roça. Na primeira rodada resolveu plantar milho, abóbora e mamão (Foto 57). Dona Marilza queixa-se da falta de interesse de alguns jovens em lidar com a roça.

*Pra mim eu gosto de criança... ensina a trabalhar, prantar um milho. Prantar... a pranta que nós sabemos prantar. Mas eles num quer nada mais, num quer saber mais trabalhar... na roça, prantava um milho, um feijão e... essas pranta que a gente pranta. Eles num quer saber mais. Mas eu falo com eles ói “aprende a trabalhar... rapazinho tem que aprender”. Agora eles num quer saber mais. Quer saber mais escola de branco. Num quer saber mais escola de índio. Alguns menino, algumas menina quer aprender... negócio dos branco.*

**Dona Marilza (G,PA,60)**



**Foto 57:** Roça de Dona Marilza. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

Sem dúvida a influência do mundo dos brancos é bastante sentida também entre os Guarani e isso se reflete mais fortemente entre os mais jovens. A própria televisão é um elemento muito forte de propaganda da cultura dos *juruá*, e é impossível conter esse avanço. Mas isso faz parte da própria dinâmica do grupo e é um processo que deve ser visto como um desafio a ser encarado

por eles da maneira como melhor entenderem e não como um processo de aculturação. Eles, mais do que ninguém, têm ciência desse desafio, pois lá se vão cinco séculos de experiência e resistência. Mas *Seu Jonas* explica que esse desinteresse depende de os pais seguirem e passarem ou não os ensinamentos para os filhos:

[...] *quem o pai que gosta trabalhar, fazer plantação, ele ensina seu filho, fazer essa plantação. E falava que “Você tem que aprender porque pra você casar você tem que ter uma rocinha de plantação de aipim, plantação de milho, banana, cana, essas coisas”. Porque é assim que a gente... até hoje a gente fala pra o filho, pra rapaz que tem... igual esse meu sobrinho, ele tem rapazinho que... sempre trabalha junto com ele. Faz plantação de aipim, faz plantação de milho, banana... é porque ele obedece o pai. E ele estuda na escola. De manhã estuda e de tarde já ajuda o pai. Então é assim... e alguns que não tem pai, às vezes o pai tá longe, então às vezes ele... estuda e de tarde às vezes, se obedecer é bom, mas se não obedece, às vezes só quer jogar bola assim. Aí tem alguns que acostuma isso. Seu Jonas (G, BE, 59)*

Certamente não é possível para eles controlarem essa situação, pois além dos aparelhos ideológicos da sociedade dominante (escola, igreja, televisão), vários dos impactos causados pelas atividades da Aracruz (seca dos rios, empobrecimento do solo, contaminação de ambos) têm cada vez mais desestimulado o trabalho na roça.

Essas, na verdade, estão sendo as principais dificuldades encontradas pelos indígenas na reconstrução das antigas aldeias, pois, se já é difícil convencer, principalmente os mais jovens, a voltar a viver dispersos em pequenos grupos e distantes dos aglomerados, o fato de saberem que lá encontrarão um solo pobre e com pouca água desestimula tal investida.

Entre os Tupinikim não há grandes diferenças quanto ao que é plantado, até porque existem limitações devido ao clima e ao tipo e qualidade do solo. Também há roças tanto comunitárias quanto individuais, associando banana, mamão, maracujá e coco, milho e abóbora e plantações de feijão, abacaxi e frutas cítricas (laranja, lima, limão, mexerica). Sobre a roça comunitária de Caieiras Velha chama atenção seu processo de formação, sua dinâmica de funcionamento até certo momento, a transformação que sofreu diante dos acontecimentos e o que ela representa atualmente para parte dos moradores da aldeia.

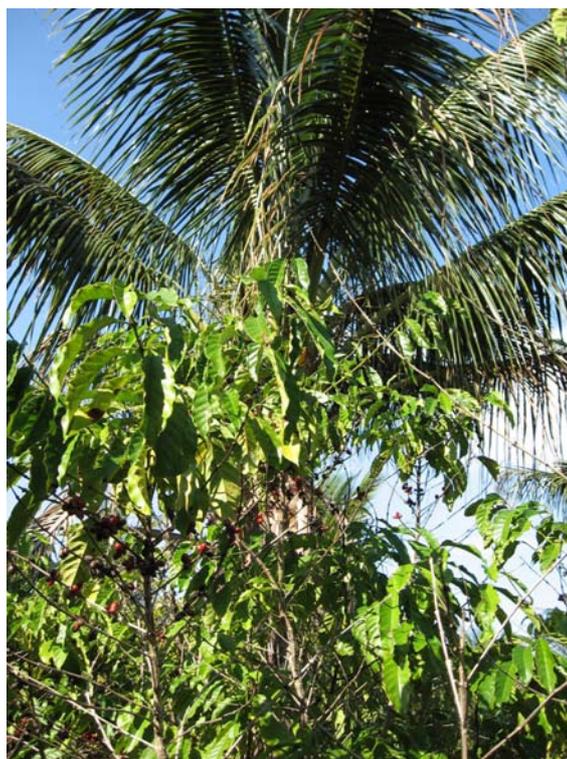
Logo após primeira demarcação na década de 80, em que reassumiram um território de 4492 hectares, formou-se um grupo de dezesseis pessoas que resolveram entre si preparar uma grande área para plantio, em que todos trabalhariam e dividiriam o que a terra produzisse. Eram todos jovens de dezenove a vinte e seis anos e, segundo *Silva*, um dos integrantes do grupo e que ainda hoje trabalha nessa roça, “a animação contagiava a todos”. Três dias da semana seriam dedicados ao trabalho na roça e nos outros cada um buscava sua alternativa de complemento:

*Aí trabalhava segunda, terça e quarta na roça. Aí na quinta, sexta e sábado aí nós ia procurar no rio, ia pescar, ia caçar... no final a gente comia com os filho em casa.*

**Manoel(T,CV,44)**

*Nós trabalhava três dias pra nós e três dias nós trabalhava caçar mistura, aqui no rio pra pegar alguma mistura pra poder manter em casa né [...]. Quando não era isso, nós saia pra caçar algum bico aí pra poder trabalhar, pra arranjar algum trocado pra gente comprar alguma coisa.* **Silva(T,CV,44)**

A união das pessoas é o que *Manoel*, outro dos integrantes do grupo, mais gosta de relembrar daquela época. No entanto, após a segunda demarcação e a formação da Associação Indígena Tupinikim e Guarani, esta comprou o café plantado pelas famílias e passou a administrar os trabalhos na roça, que agora é comunitária para toda a aldeia (Foto 58). Os trabalhos passaram a ser feitos por grupos maiores de cinquenta, cem e até duzentas pessoas. Mas ao mesmo tempo em que o grupo crescia, a coesão interna diminuía e com isso a própria animação das pessoas. Segundo depoimentos, isso ocorreu porque, após o “acordo” firmado com a empresa em 1998, o trabalho “*na madeira*” passou cada vez



**Foto 58:** *Roça comunitária de Caieiras Velha.* Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

a atrair mais, principalmente os mais jovens. A empresa agiu com muita astúcia. Ao contrário da primeira demarcação em que ela retirou toda a madeira dos eucaliptos plantados, na segunda ela deixou todos os eucaliptos na terra e firmou contratos de *Fomento Florestal*<sup>17</sup> com os indígenas. Segundo a própria empresa:

Em 1999 as comunidades, através de suas associações, assinaram com a Aracruz um contrato de Fomento Florestal, que abrange atualmente 1.608 ha, o que transformou as comunidades indígenas nos maiores fornecedores individuais de madeira para a empresa (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

<sup>17</sup> Estratégia de expansão forjada das áreas de plantação da Aracruz Celulose, no qual, sem aquisição de novas terras, assina-se um contrato com o proprietário de uma determinada gleba, que recebe, dependendo da modalidade do programa, as mudas, a assistência técnica, os fertilizantes, as iscas formicidas e um empréstimo da empresa, em troca de vender a esta toda sua produção. Ao produtor cabe o plantio, a manutenção, a colheita e o transporte da madeira aos depósitos da empresa (Aracruz Celulose S.A. , 2006b).

Tratava-se de uma estratégia da empresa estimulando a perspectiva individual e mercantil entre os membros da aldeia. Essa mudança de estratégia serviu como maneira de instigar os indígenas a aprender a manejar o corte de eucalipto, como forma de geração de renda. A percepção da dependência criada foi um dos principais motivos para os indígenas decidirem voltar à luta em 2005.

Mas apesar de ser um trabalho muito mais árduo, o corte de eucalipto gera uma renda certa e imediata e isso foi se traduzindo em um esvaziamento progressivo do trabalho na roça, principalmente entre os mais jovens:

*Que teve o acordo e... e aí as pessoas já começou cada um já... a se distanciar mais da lavoura, a buscar mais na madeira, porque lá gerava lucro pra cada um... então foram abandonando as suas roças, as roças foram ficando esquecida - menos os mais velhos, que não perderam os costume né, continuou nas lavoura. Mas os mais novos já buscaram mais estar buscando na madeira. Porque veio já o acordo, veio esse eucalipto, então o pessoal já veio trabalhar mais cortando madeira. Manoel(T,CV,44)*

Mesmo assim não se pode negar que a agricultura se mantém como importante fonte de renda e alimentação para os Tupinikim. Além da roça coletiva, muitas famílias continuam fazendo seus cultivos individuais, nas regiões próximas à aldeia. Em meio aos tocos secos de eucalipto, novas culturas são inseridas devolvendo ao solo, através da diversidade de cultivos, a fertilidade por tanto tempo exaurida (Fotos 59 e 60).

Esta é uma batalha que os Tupinikim terão que travar daqui pra frente, principalmente agora que foi homologada a ampliação de suas terras. Percebe-se que, mesmo com a garantia das terras, o eucalipto ainda permanecerá como elemento de forte influência na territorialidade tupinikim. É importante saber como será encarado o seu corte daqui pra frente. Se de modo individual e desorganizado ou coletivo e organizado. No primeiro caso, poucas famílias se beneficiarão, permitindo inclusive que não-índios tirem proveito da situação, comprando na mão de quem vende mais barato - como já chegou a acontecer. Na segunda situação é possível fixar um preço e dividir os ganhos, principalmente com aqueles que não têm condição de trabalhar no corte da madeira. Uma espécie de *aditório* com o corte de eucalipto foi-me exposto como de difícil realização devido ao grau de desgaste que a atividade com eucalipto requer, o que seleciona aqueles aptos a esse tipo de serviço. Somente homens jovens e adultos têm capacidade física para tal empreitada. Mulheres jovens ainda

conseguem trabalhar cortando o *facho*<sup>18</sup> do eucalipto, geralmente auxiliando o marido. Mas não é nem de longe uma atividade integradora como a lavoura.

As lideranças indígenas têm noção do desafio que terão pela frente, e têm em mente que será um exercício contínuo enfrentá-lo. Além disso, muitas famílias resistem no trabalho com a lavoura e sabem de sua importância, principalmente aquelas que buscam manter o modo de vida baseado na ancestralidade tupinikim e se negam a trabalhar no eucaliptal:

*Eu por mim, a minha vontade mermo é que... sei lá, num existisse eucalipto, nós voltasse aquele mesma*

*coisa de trabalho na roça. Plantar um feijão, plantar um milho, e buscar o sustento lá na roça. Porque nós somos índio.[...] Isso é um desejo meu, uma vontade minha, que nós continuasse... porque nós temos condições, se nós lutar, em termos da lavoura, nós temos condições de manter a nossa família através da lavoura, independente de eucalipto[...]. E desde que eu nasci eu já conhecia lavoura, que é o feijão, que é a farinha, é a mandioca, o milho, a abóbora, enfim todas as coisas que essa terra produz pra nós. Manoel(T,CV,44)*

*Se eu fosse depender de mim mermo, eu só mexia mais em roça e em pescaria. Porque dá mais lucro negócio de mexer com roça, do que cê tá mexendo lá naquele coisa lá. Talvez cê se machuca lá, aí num tem como cê ter uma ambulância pra poder pegar você rápido e poder levar pro hospital. E ali na roça não. Na roça qualquer machucadinho cê já vem no posto de saúde ali ó, cê é bem atendido... É uma coisa mais fácil pra poder trabalhar também, mais fácil dos outros trabalhar com a gente também. Silva(T,CV,44)*



Fotos 59 e 60: Roça individuais em Caieiras Velha. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr.. 2007.

<sup>18</sup> Resíduo do eucalipto, usado geralmente para fazer carvão

*Na minha cabeça eu penso que se num fosse eucalipto aqui tudo era roça. Todo meu pensamento é roça. Porque a roça... roça antigamente todo mundo fazia roça. O povo que tinha no mundo era roça pura. Era café, era mandioca, era cana. O outro plantava dois quarto de cana. Fazia mel, rapadura, açúcar preto... Seu Dovergílio(T,PB,62)*

*Eu acho que nós tem que ter a nossa lavoura né. Pra nós quando precisar ter... por exemplo feijão, tem que plantar... o milho... aí já vai poder criar galinha... Antes nós criava muita galinha e hoje já não podemos mais criar, por causa da plantação que não tem... o milho, nem o feijão... tem que ser comprado... Tanto que nós não comprava feijão não, nós era tudo plantado na roça assim. Porque a roça quem podia plantar mais plantava, quem não podia plantava pouco, mas mesmo assim dava. Dona Rosa(T,PB,72)*

Além de estimular a ganância e o individualismo, o eucalipto destrói fisicamente a pessoa devido ao desgaste que ele proporciona durante o corte. A roça, ao contrário, integra mais as pessoas porque exige menos força física do indivíduo e mais trabalho em grupo, o que se traduz em um aprimoramento das práticas agrícolas. Além disso, o conhecimento implicado no trabalho da lavoura é de uma complexidade muito maior que o exigido para o simples corte de eucalipto. A r-existência de muitos garante a reprodução desses saberes e fazeres.

A mandioca, por exemplo, que é uma planta originária da América do Sul e cultivada milenarmente por diversos povos indígenas desse continente, é plantada por muitas famílias e usada para fazer farinha e beiju (Fotos 61 a 68). Desde a colheita à fabricação é uma prática coletiva que envolve um grande número de pessoas, na maioria entes familiares. Acompanhei todo o processo junto à família de *Dona Helena*, em Caieiras Velha. Desde a colheita, que deve ser feita no dia anterior à confecção da farinha, mostra-se um processo bastante trabalhoso e necessariamente coletivo. Na verdade, o processo começa alguns dias antes, quando se faz a cata da lenha que será usada do *quitungo*<sup>19</sup>. Na noite do mesmo dia da colheita, faz-se a raspagem da mandioca que, com bastante animação, cantoria e tambor de congo, atrai a chegada de mais ajudantes, o que faz o serviço parecer bem mais rápido e divertido. Para raspar pode-se usar a faca ou o *kaburé*, instrumento feito manualmente por eles, semelhante a um descascador de batata doméstico.

Na manhã do dia seguinte, leva-se a mandioca pro *quitungo*. Lá ela é cortada à mão e ralada na máquina, processo que leva à formação de uma goma, cuja maior parte é colocada em uma prensa, neste caso manual. Conforme se manuseia a prensa, a goma ficará *chorando*

---

<sup>19</sup> Casa de farinha



Fotos 61 a 68: Processo de fabricação da farinha e do beiju. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

até virar uma massa seca. A outra parte da goma, que se usará para fazer beiju, será coada e posta em bacias, onde ficará quieta nas próximas horas para que assente no fundo do recipiente. Enquanto isso a massa que havia sido prensada é despedaçada e peneirada em uma caixa. Enquanto a massa é peneirada, o pó formado é levado aos poucos ao forno (neste caso à lenha) onde será torrado. Já no forno, a farinha precisa ser constantemente mexida e revirada em movimentos circulares, usando-se para isso um tipo de rodo. Por ser um serviço pesado é necessário que algumas pessoas revezem em sua realização. Neste *quitungo* havia dois fornos, o que agilizou o processo, pois após torrar um tanto em um deles a farinha é jogada no outro para terminar o processo, enquanto o primeiro recebe uma nova remessa. Da goma que ficou assentando é escorrida a água. Neste momento, apesar de ela já estar bastante dura, é jogado um pouco de massa na superfície da goma para que ela seque ainda mais. Retira-se o excesso de massa e joga-se mais um pouco. A goma seca, assim como fora feito com a massa, é despedaçada e peneirada numa caixa para que se transforme em polvilho. Enquanto isso outras pessoas vão ralando o coco que será usado no beiju. Depois de salgado o polvilho é levado ao forno em pequenas quantidades de modo a ficar bem fino. Acrescenta-se açúcar e coco ralado e depois de um tempo assando fecha-se as abas do beiju, esperando até ele ficar no ponto de ser retirado. Um outro tipo de beiju que acompanhei o preparo e que, segundo *Dona Helena*, somente os mais antigos apreciam é aquele feito a partir da massa, ao invés da goma, da mandioca. Usam-se palhas de banana para revestir o beiju. Depois de amolecer a palha no próprio forno, derrama-se a massa sobre ela fechando-a e revirando-a enquanto torra, até que fique pronta.

Todo esse processo, que dura um dia inteiro, é bastante cansativo e deve ser feito em rodízio de pessoas. Homens e mulheres, idosos e crianças, todos contribuem com alguma parte, de acordo com as possibilidades de cada um. Apesar de desgastante o trabalho, a satisfação final é visível. Percebe-se nas risadas das pessoas a gratificação de terem produzido aquilo que complementar a alimentação dessas famílias nos próximos meses. Sabem que herdaram esse conhecimento dos antepassados e, apesar de não serem tantas famílias hoje em dia que o põe em prática, a participação dos mais jovens no processo é um indício que esse saber permanecerá vivo. Um saber que está sempre se transformando justamente para permanecer. O *quitungo* de hoje em dia é diferente daquele usado na época dos antigos. A prensa atual substituiu o *tapiti*<sup>20</sup> e o forno é bem menos rudimentar que outrora. Mas o espírito de coletividade se mantém e continuará se reproduzindo nas transformações que certamente

---

<sup>20</sup> Artefato cilíndrico feito de palha *guagi* usado para enxugar a goma da mandioca.

esse processo ainda vai sofrer. Volto a repetir: fazer farinha é, necessariamente, um trabalho coletivo. Um processo em que novas técnicas são assimiladas e práticas ancestrais são recriadas e reinventadas.

\* \* \*

Toda cultura é complexa, convivendo dentro de si elementos muitas vezes contraditórios. Há nesse sentido, entre os Tupinikim, a reprodução de práticas alienígenas que, apesar de garantir o sustento de alguns em curto prazo, individualiza as relações e aumenta a dependência externa, como é o caso do trabalho no corte de eucalipto. Mas há também as práticas ancestrais que, apesar de cada vez mais sufocadas pela tendência monocultora da sociedade dominante, tendem a estimular a coletividade, garantindo uma menor dependência às exigências de fora e uma real sustentabilidade das comunidades a médio e longo prazo. O resultado dessa contradição é vivido a cada dia e, com a recente conquista, as escolhas tomadas pelas comunidades e suas lideranças nos próximos anos guiarão o futuro destas práticas.

#### **4.8. Demais reinvenções**

Além das atividades já citadas, há outras que merecem certo destaque, principalmente por se apresentarem enquanto alternativas econômicas de sustento desenvolvidas mais recentemente pelos indígenas ou enquanto tentativa de resgate de práticas e conhecimentos ancestrais que, embora adormecidos, permanecem na memória dos mais antigos. O Estudo Etnoambiental a ser feito deverá considerar essas atividades já desenvolvidas enquanto alternativa de geração de renda. Com a recente reconquista territorial essas iniciativas deverão ser estimuladas e desdobradas em tantas outras de maneira a diversificar as possibilidades de sustentação das famílias.

A apicultura, por exemplo, dentre as aldeias pesquisadas, foi observada em Piraquê-açu, Caieiras Velha e Pau Brasil, sempre enquanto atividade de caráter individual ou no máximo de indivíduos associados. As abelhas são capturadas na mata e cultivadas em áreas reservadas e isoladas, de modo a não por em perigo outras pessoas sem experiência no ramo. Mas a retirada do mel é uma atividade que já era desenvolvida ancestralmente pelos tupinikim, apesar de não nos mesmos moldes:

*Meu marido tirou muito... das mata. Derrubava o pau, cortava, tirava muito mel... Mas é da mata mesmo, não é criatório assim não. Dona Rosa (T,PB,71)*

Com o esgotamento dos rios, outra atividade que passou a ser desenvolvida em algumas aldeias foi a piscicultura. Tem um caráter mais coletivo, uma vez que a produção dos tanques é dividida pela comunidade. Em Boa Esperança os peixes são criados em tanques tipo açude (Foto 69), enquanto em Pau Brasil, além desses, foram introduzidos recentemente tanques-rede na represa usada para irrigação das plantações e situada próxima à aldeia (Foto 70).



**Foto 69:** Açude de peixes em Boa Esperança. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.



**Foto 70:** Tanque-rede instalado em Pau Brasil. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2008.

A fabricação e venda de artesanato, apesar da escassez de material, também é praticada por muitas famílias em todas as aldeias pesquisadas, principalmente entre as mulheres. Sementes, penas,

palhas, cipós, bambus e madeiras são usados para confecção de colares e brincos, zarabatanas e arco e flechas, chocalho e paus-de-chuva, entre outros.

Outra atividade que merece destaque é a coleta de frutos da aroeira, observada em todas as aldeias pesquisadas. Até cinco ou seis anos atrás, a aroeira era apenas mais umas das tantas ervas medicinais utilizadas pelos indígenas na cura de enfermidades.

*Aroeira também é bom. É boa pra dor, pra machucado...pra alguma coisa que quebra na gente assim né. [...] Se ocê tiver com uma dor de barriga, uma diarréia danada que cê num*

*tá agüentando mais, faz o chá de aroeira também e toma. É bom. No outro dia tá bom.*

**Dona Olga (T,PB,55)**

*Todo tempo teve aroeira, mas só que as venda que ninguém aproveitava nada. Agora, de certo tempo pra cá, que apareceu essas compra de aroeira. Aí o pessoal vende né. Ichi, cê tinha que ver, mas as tinha era muito. Muito, muito mesmo. Mas não tinha valor pra nada não. Só tinha valor pros passarinho né. Passarinho e abelha. Dona Rosa(T,PB,72)*

No entanto, sabendo da abundância da planta na região, atravessadores passaram a comprar o fruto da aroeira, que é exportado principalmente para a Europa e América do Norte para indústrias de fabricação de condimentos, produtos farmacêuticos e cosméticos. Com certeza quem menos lucra são indígenas (R\$3,00/kg, ou cerca de U\$1,50/kg), uma vez que, além de ser um produto caro no exterior, suas essências são patenteadas por laboratórios estrangeiros<sup>21</sup>. Mas pude perceber a relativa importância que atualmente a coleta de aroeira tem, pelo menos em parte do ano, enquanto atividade econômica dos Tupinikim e Guarani.

*Agora tão catando é aroeira. Tão vivendo de aroeira. Minha neta mesmo tava falando que ela ontem ou anteontem, não sei, pegou aroeira, e vendeu... nem sei quantos quilos que ela falou que deu a aroeira dela, ela ganhou 52 reais [menos de 30 dólares à época]. E muita gente aí tá ganhando dinheiro aí. Agora é que já acabou já. Tem mais tão verde ainda.*

**Dona Rosa(T,PB,72)**

Quanto à questão do conhecimento e uso de ervas medicinais algumas observações merecem ser feitas. É fato que a exigüidade de matas traz um enorme prejuízo a esse tipo de conhecimento. Entre os Guarani, o líder espiritual concentra a maior parte da sabedoria sobre as misturas e dosagens ideais para cada tipo de necessidade. Inclusive, no curto período em que estive entre eles, pude presenciar a visita de inúmeras pessoas de fora da aldeia procurando o “pajé”<sup>22</sup> no intuito de comprar remédios para diversos males, desde a calvície e a obesidade e até mesmo o câncer. Mas entre todos, principalmente os mais experientes, há um conhecimento difuso acerca das ervas medicinais.

Entre os Tupinikim, a figura do *raizeiro*, como mencionado, existe atualmente apenas em Caieiras Velha. Mas o conhecimento fitoterápico é bastante presente entre as pessoas mais

<sup>21</sup> É importante frisar que qualquer direito de propriedade intelectual derivado do conteúdo dessa dissertação deve respeitar o direito originário dessas populações, representadas por suas organizações e lideranças.

<sup>22</sup> Os guarani não usam essa expressão. Estou referenciando o modo como os brancos chamam as lideranças espirituais de qualquer etnia indígena.

velhas, também de maneira difusa<sup>23</sup>. Conversando com pessoas mais idosas, inicialmente diziam-me conhecer pouca coisa, mas no final das conversas eram-me citadas dezenas de plantas usadas no tratamento de diversos males.

*Meus filhos nunca tomaram remédio de farmácia. Só foram tomar remédio de farmácia – os meus, os que eu criei – de três [filhos] pra cá. Esses foram tomar remédio de farmácia. Mas os outros - os outro tudo, que eu tive – eles nunca tomaram remédio de farmácia. O remédio deles era remédio de mato. Era cidreira... sanhão, pé de galinha, pitanga, acerola, manga... Dona Rosa(T,PB,72)*

Na verdade, me foi frisado por alguns que quase todas as plantas têm um uso medicinal para uma ou outra enfermidade. Muitas delas são cultivadas nas proximidades da residência, seja por serem mais usadas ou por se adaptarem fora da mata. Outras, porém, são encontradas somente em lugares específicos da mata.

\* \* \*

São desses processos de r-existência que nascem, florescem e se metamorfoseiam as estratégias de luta adotadas. O território é aquilo que dá sustentação e alimenta essa transformação, de modo que esta ocorra sem que se perca aquilo que liga o grupo às suas raízes. Mas não é isso que definimos por ancestralidade? Essas estratégias se chocam com estratégias de domínio que também vão se transformando conforme as situações conflitivas, mas que, por sua natureza expansiva, buscam sempre impor uma lógica para se fazerem valer enquanto tal. É sobre as questões implicadas e imbricadas nessa peleja que nos aprofundaremos agora.

---

<sup>23</sup> A Comissão de Mulheres Tupinikim e Guarani tem tentado resgatar e valorizar esse tipo de conhecimento (assim como o de confecção de artesanatos e artefatos) e realiza um importante trabalho entre os indígenas desde 2001, quando foi criada com ajuda da Pastoral Indigenista.

## 5. ESTRATÉGIAS CONTEMPORÂNEAS DE DOMÍNIO E AÇÃO

Índigenas e empresa travam uma luta no Espírito Santo que retrata, em certos aspectos, a luta de vários outros povos em diversas partes do mundo contra o grande capital. Essa luta sofre influência e influencia as demais de modo que as estratégias estão sempre se renovando e se misturando com elementos de suas matrizes de racionalidade (ocidental e indígena).

Dentre as estratégias utilizadas atualmente pela empresa destacam-se duas: o uso do aparato jurídico-policial; e a hegemonização ideológica via opinião pública. Ambas são sustentadas pelo poder político-econômico da Aracruz, não podendo, portanto, ser analisados de modo separado. Sobre as ações policiais já alongamos bastante (vide item 3.4). As ações da Polícia Federal em 1998 e em 2006 demonstram o grau de comprometimento do governo brasileiro com os interesses da multinacional. Esse comprometimento, que ocorre nos níveis municipal, estadual e federal, foi construído, em parte, graças a uma estratégia de financiamento das campanhas eleitorais. Segundo a empresa:

*A Aracruz não exerce atividades político-partidárias, mas apóia partidos e/ou candidatos cujas idéias e propostas sejam consistentes com seus princípios de negócios. [...] A Aracruz não busca resultados diretos advindos de sua participação no processo político. As doações visam sempre ao fortalecimento do processo democrático e à melhoria contínua da governança pública nos níveis federal, estadual e municipal (Aracruz Celulose S.A., 2007b).*

No entanto, amarrando os candidatos – de quase todos os partidos – desde sua campanha com financiamentos exorbitantes, a empresa garante que os políticos representem seus interesses. No legislativo quase toda a bancada estadual e federal capixaba, incluindo todos os senadores eleitos, receberam dinheiro da transnacional (TSE, 2007). No executivo ocorreu o mesmo com os principais candidatos à presidência e ao governo estadual. Nas prefeituras não ocorre diferente. Segundo dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE, 2007) em 2002 a Aracruz Celulose S.A. doou R\$ 4.779.762,63 a políticos de todo o Brasil, mas majoritariamente do Espírito Santo e Bahia. Nas eleições municipais de 2004 foi doado R\$ 2.364.430,98 com um incremento forte em candidaturas no Rio Grande do Sul, onde havia comprado no ano anterior a unidade fabril da Riocell em Guaíba e onde tem planos de expansão nos próximos anos. Isso demonstra sua intenção neste tipo de financiamento. Já em 2006 suas doações chegaram ao valor de R\$ 5.523,353,26 para candidatos de vários estados, novamente concentrando naqueles onde tem atividade (TSE, 2007). Foi a terceira maior

doadora para campanhas eleitorais daquele ano. Daí vem todo o poder político necessário para repressão policial, pois os governantes, sendo os gestores e legisladores do estado, comandam as ações do aparato repressivo. A seguir, na Tabela 03, enumeramos os candidatos que mais receberam doações de campanha da Aracruz Celulose S.A. nas eleições de 2002, 2004 e 2006:

<b>Candidato*</b>	<b>Valor aproximado</b>
<b>Paulo Souto (DEM-BA), governador</b>	780 mil reais
<b>Paulo Hartung (PMDB-ES), governador</b>	700 mil reais
<b>Renato Casagrande (PSB-ES), senador</b>	345 mil reais
<b>Max Mauro (PDT-ES), senador</b>	300 mil reais
<b>Yeda Crusius (PSDB-RS), governadora</b>	280 mil reais
<b>Gerson Camata (PMDB-ES), senador</b>	250 mil reais
<b>César Colnago (PSDB-ES), deputado estadual</b>	200 mil reais
<b>Olívio Dutra (PT-RS), governador</b>	160 mil reais
<b>Fábio Souto (DEM-BA), deputado federal</b>	130 mil reais
<b>Luiz Paulo Vellozo Lucas (PSDB-ES), deputado federal</b>	120 mil reais
<b>João Coser (PT-ES), prefeito de Vitória</b>	110 mil reais
<b>Jaques Wagner (PT-BA), governador</b>	100 mil reais

**Tabela 03:** Principais doações de campanha da Aracruz Celulose nas eleições de 2002, 2004 e 2006.

Fonte: TSE, 2007

\*Candidatura na última eleição disputada

Da mesma maneira e articulada a isso, a empresa conta com um forte poder de articulação jurídica garantido, por um lado, pelos maiores escritórios de advocacia do país, e por outro, pelo grau de comprometimento do poder judiciário com os interesses oligárquicos no país. Os processos de reintegração de posse emitidos rapidamente pelas autoridades judiciais em áreas que, pelos processos administrativos, estão sub judice, refletem isso. A empresa nos últimos anos passou a apostar na disputa via judicial, pois sabia que nas instâncias administrativas os interesses indígenas estavam bastante avançados. Segundo ela mesma afirma:

Disputas como essa deveriam ser idealmente resolvidas pelo diálogo, mas quando isso não acontece, como no presente caso, elas só podem ser resolvidas por um organismo independente legalmente constituído, como a Justiça (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

A via judicial atravancaria o processo administrativo, quando este já estava em suas fases conclusivas. Em março de 2007 a juíza de Linhares (município vizinho a Aracruz) Isabel Cristina de Souza intimou os indígenas a comparecer em uma audiência de conciliação

com a empresa, para que se chegasse a um acordo entre as partes. Além do desrespeito com que as lideranças indígenas disseram ter sido tratadas, o que surpreendeu a todos foi o conteúdo da proposta feita pela empresa. A proposta era de que, assim como em 1983, as terras fossem registradas como Reserva Indígena, ao invés de Terra Tradicionalmente Indígena, como se tivessem sido doadas pela Aracruz aos índios. Na voz da própria empresa deveria haver um:

Reconhecimento, por todas as partes, de que não existem terras indígenas (no sentido de terras tradicionalmente ocupadas por índios) na região de Aracruz, e que as áreas ocupadas pelas comunidades são reservas indígenas (Aracruz Celulose S.A., 2007a).

Aceitando isso, os índios confirmariam que a empresa é a verdadeira dona das terras, uma vez que teriam sido doadas por ela, e que não seriam originários da região. A empresa insiste nessa visão, se apoiando em relatos históricos de que os Tupinikim habitavam na época do descobrimento uma região no sul da Bahia e que o censo do Espírito Santo de 1920, não faz referência à presença indígena no estado (Aracruz Celulose S.A., 2006a). Quanto ao primeiro argumento, já expomos que as populações indígenas apresentavam uma certa mobilidade no território, dentre outros motivos, por conta da própria invasão portuguesa que os forçava a se deslocar.



Foto 71: Sambaqui encontrado em Boa Esperança. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

Existem, inclusive, registros arqueológicos que comprovam a existência de tribos tupi na região, como sambaquis encontrados nas proximidades de Caieiras Velha, Irajá e Boa Esperança (Foto 71) e uma pedra usada pelos antigos indígenas que habitavam a região próxima à Lajinha<sup>24</sup> para amolar suas flecha (Foto 72). Quanto ao segundo, também destacamos a invisibilidade a que muitos desses povos estavam sujeitos pelas sucessivas políticas indigenistas brasileiras, inclusive na época do censo de 1920. A proposta da empresa deixou os Tupinikim revoltados:

<sup>24</sup> Antiga aldeia Tupinikim próxima ao Rio Piraquê-mirim, maior afluente do Piraquê-açu.

*Hoje ela quer... ela falou que ela quer devol... não devolver nossas terras, mas quer doar. Ela quer doar uma coisa que nunca foi dela?! Eu, que tenho 44 anos, fui nascido aqui, eu ainda até vi quando ela chegou. Por quê que hoje ela mente dizendo que nós somos um povo que viemos de fora daqui? Eu já sou filho. Sou filho, eu tenho 44 anos, eu vi quando ela*



**Foto 72:** Pedra usada pelos antigos índios para amolar flechas. Arquivo Adilson P. de Oliveira Jr., 2007.

*entrou aqui! Nós vivia dentro da mata aí ó, caçando, pescando dentro dessa mata aí. Como que era dela? Hoje como ela tá querendo doar uma coisa que...? como que ela assentou uma aldeia aqui. Meu pai morreu com 94 anos, conheceu aqui a aldeia quando tinha quatro casas. Minha mãe ainda tem 71 anos, daonde minha mãe veio, aonde que ela nasceu? Ela nasceu aqui. Como que a Aracruz tem 40 anos que ela tá aqui no município de Aracruz, como que ela diz que quando ela chegou aqui não existia índio? Viemos daonde? Viemos pelo vento? [riso] Não existe. É uma grande mentira, é uma grande farsa dela.*  
**Manoel(T,CV,44)**

*E por eles falam que a gente não... tem gente que fala que a gente não é índio. Mas eles nem sabe. Eu nasci aqui nessa terra. Já tô quase perdendo... já tô indo pro fim da minha vida aqui encima dessa [...]Rapaz, quando chega hoje, o quê que eles tão falando rapaz: que isso aqui, eles querem doar essas terra pro índio. Que injustiça, gente!*  
**Edvaldo(T,CV,44)**

Além disso, como afirma o jurista José Afonso da Silva, tradicionalidade nada tem a ver com a imemorialidade da ocupação da terra, mas ao seu modo de ocupação e uso:

Não se trata, absolutamente, de posse ou prescrição imemorial, como se a ocupação indígena neste se legitimasse, e dela se originassem seus direitos sobre as terras, como uma forma de usucapião imemorial... O tradicionalmente refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com as terras (da Silva apud Brighenti, 2005).

A proposta, além de servir para atrasar os encaminhamentos administrativos, que dependiam do resultado da tentativa de conciliação entre as partes, foi vista pelos indígenas como um ultraje à sua inteligência e à sua memória. A reação de todas as aldeias foi imediata

e na audiência seguinte, em maio do mesmo ano, mesmo sem participar eles entregaram um documento explicando os motivos de sua recusa em negociar judicialmente. Sobre o que significaria e acarretaria, especificamente para os Tupinikim, aceitar a referida proposta, *Dona Helena* foi enfática:

[...] nós temo que negar que nós... que nós nunca moremo aqui, que nós viemo de outro lugar... ela que deu a terra pra nós e... e se nós negar a nossa raça pra Aracruz... pra nós dizer isso, pra nós ter o dinheiro na mão dela pagar pra nós... eu acho que isso aí pra nós... nós íamo acabar. Nós íamo acabar porque... Nós somos índio; daqui; que nunca viemo de lugar nenhum. Mas, pra nós... nós num sabe mais nosso idioma... E os guarani não. Os guarani tem o idioma deles. Se eles botar eles em um outro lugar, tirar eles daqui e botar em um outro lugar, eles tem como resistir, porque eles tem o idioma deles. [...]  
Então eles têm essa força. Agora nós não. **Dona Helena(T,CV,57)**

Ou seja, a identidade tupinikim atualmente depende do território, da fixação à terra. Não a qualquer terra, mas àquela onde há várias gerações reproduzem seu modo de vida. Somente lá se consideram indígenas porque é lá que está enraizado todo o seu conhecimento, é lá que esse conhecimento se traduz em práticas específicas de relação com o espaço. Portanto, a luta pelo território é a luta para manter viva sua identidade étnica.

A outra estratégia utilizada pela Aracruz se dá pelo uso amplo dos meios de comunicação, por meio do *marketing* e da publicidade, procurando influenciar a opinião pública. Para isso utiliza os principais meios de comunicação no estado, da qual é uma das grandes investidoras publicitárias, e o próprio poder político-econômico junto à administração pública. Neste último caso, o exemplo mais gritante é a realização da “Feira do Verde”, evento organizado pela Prefeitura Municipal de Vitória que visa discutir questões ambientais, mas que, contraditoriamente, é patrocinado pelas principais empresas poluidoras presente no estado: CVRD, CST, Samarco Minerações, Petrobrás e Aracruz Celulose. O evento serve para propagandear uma imagem que essas empresas tentam formar junto à população: a da “responsabilidade sócio-ambiental”. Por lá circulam cerca de 150 mil pessoas durante uma semana, na maioria crianças do ensino fundamental público e privado em visitas escolares. É um espaço privilegiado para semear suas verdades, principalmente junto às gerações mais novas.

Por outro lado, os meios de comunicação somente divulgam esse *marketing* de ecologicamente correta, geradora de emprego, que preza pela responsabilidade social e ambiental. Uma empresa do futuro, que ajudou o Espírito Santo a encontrar sua “verdadeira

vocação” e que é campeã na questão do “desenvolvimento sustentável”. Uma imagem que permitiu e continua sendo a principal responsável por toda essa cortina de fumaça que impede a sociedade de enxergar todas as conseqüências desse massacre cultural e ambiental que ocorreu e continua ocorrendo no norte do Espírito Santo. Deveríamos imaginar um tratamento minimamente imparcial do conflito por parte dos meios de comunicação. Mas é recorrente matérias de jornais e telejornais transmitindo somente o ponto de vista da empresa, que é referenciado pelo imaginário desenvolvimentista construído ao longo das últimas décadas. Chega-se ao cúmulo de o principal jornal escrito do estado, *A Gazeta*, trazer em algumas edições suplementos e cadernos especiais exclusivamente dedicados a esse propósito no intuito de legitimá-lo e solidificá-lo ainda mais no imaginário da população capixaba.

Por exemplo, na edição de 21 de setembro (Dia da Árvore) de 2003, traz um caderno especial denominado “*Eucalipto: uma árvore amiga da natureza*”, no qual a árvore é tratada como uma “*uma alternativa de preservação à natureza*” e a Aracruz Celulose como um empresa que “*desde que chegou ao Espírito Santo, no final dos anos 60 [...] vem trabalhando pela preservação e recuperação do rico ecossistema da região*” (*A Gazeta*, 21 de setembro de 2003, p.5). Os tratores e os correntões são omitidos, assim como a ocupação das grotas, os desvios de rios... Aqueles que viveram no “*rico ecossistema da região*” não são ouvidos, mas olvidados. Como analisa a comunicóloga Luciana Sivestre Girelli “*o discurso midiático ora trabalha arquivando informações, logo tornando natural o presente; ora retomando informações que divulga cotidianamente, reforçando, assim, determinados elementos*” (Girelli, 2006, p.62).

O caderno, apesar de editorado e diagramado na redação do jornal, parece um encarte publicitário, trazendo inclusive o logotipo da empresa estampado e algumas de suas páginas. Segundo a linha de raciocínio que o jornal tenta inculcar no leitor, “*ao plantar um eucalipto de forma responsável, utilizando toda a evolução tecnológica das últimas décadas, está se protegendo não só a árvore nativa mas todo o meio ambiente*” (*A Gazeta*, 21 de setembro de 2003, p.5). Mas será que toda evolução tecnológica é benéfica à humanidade? As armas químicas e biológicas trazem benefício à sociedade ou a meia-dúzia de grandes empresas? E a manipulação laboratorial das sementes será para aumentar a capacidade de produção de alimentos e para proteger a “*árvore nativa e todo o meio ambiente*” ou para melhor controlar a natureza e a sociedade segundo interesses dessas grandes empresas cada vez mais monopolizadas horizontalmente e verticalmente<sup>25</sup> (Ribeiro, 2003)? São esses interesses que

---

<sup>25</sup> As fusões verticais (empresas do mesmo ramo) e horizontais (empresas de ramos complementares) se acentuaram drasticamente nos últimos vinte anos. Segundo Silvia Ribeiro “*esse processo começou com a aquisição das indústrias sementeiras por parte da indústria química [...] Posteriormente [...] começaram a ser*

comandam as pesquisas de “melhoramento genético” das grandes empresas e que são omitidos pela imprensa quando noticia ações contrárias aos seus agentes, como no caso da ação das mulheres da Via Campesina no dia 08 de março de 2006, no qual um viveiro de mudas clonadas foi destruído. Mais a frente, o jornal afirma que “*Investindo no eucalipto, a Aracruz não está somente investindo na própria empresa. Está investindo também no social*” (Ibid, p.7). Mas como será que é enxergado esse *social*? Ao que parece, é um social tratado como número, que se contabiliza em planilhas e se manifesta em relatórios através de dados que legitimam e obscurecem uma política de agressão aos grupos menos favorecidos – indígenas, quilombolas, camponeses, pescadores. Esses números podem ser vistos em seu Relatório Anual de Sustentabilidade, no qual os “*Investimentos Sociais*” são incluídos no item “*Criação de Valor*”. Em 2007 foram cerca de vinte projetos sociais nas áreas de capacitação profissional, saúde preventiva, segurança alimentar e inclusão social, sendo investidos no total cerca de 12 milhões de reais na área social (Aracruz Celulose S.A., 2008). O que se omite - enquanto número - é que esses 12 milhões somaram apenas 0,3% dos mais 4 bilhões de reais de recursos gerados naquele ano pela empresa.

A última parte do caderno é dedicada a refutar algumas críticas que se costuma fazer ao plantio de eucalipto, tratando-as como supostos *mitos* reproduzidos por aqueles que têm “*falta de conhecimento*”. Com os títulos “*O eucalipto seca o solo – Falso*”, “*O eucalipto empobrece o solo - Falso*”, “*O eucalipto gera um ‘deserto verde’ – Falso*” e “*O eucalipto gera poucos benefícios sociais e econômicos no interior – Falso*”, o jornal traduz a visão da empresa como a verdadeira, não oferecendo sequer uma linha para que os indígenas, os quilombolas, os camponeses, os pescadores, ambientalistas ou outros sujeitos que tenham uma opinião dissonante possam se expressar. Finalizando o jornal conclui que “*a cultura do eucalipto é como outras culturas que mantém a humanidade: o milho, que faz o pão, a cana-de-açúcar que adoça a vida, o café de todo dia* (Ibid, p.15). Os elementos que se deseja reforçar são os da ideologia dominante, materializado no discurso empresarial-desenvolvimentista, agora sustentável. Esse que nos faz crer que empresas não visam somente o lucro, mas também se preocupam com os aspectos sociais e ambientais; que o milho e a cana-de-açúcar plantados no mundo são prioritariamente pra “*fazer o pão*” e “*adoçar a vida*”. O jornal foi feito em uma linguagem acessível inclusive a crianças, com fotos e ilustrações que transmitem a idéia que monocultura gera biodiversidade.

---

*fundidas com as empresas farmacêuticas e veterinárias*” (Ribeiro, 2003, p.58). A autora identifica, à partir de estudos da ETC (Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración) que essas fusões “*vão se estender às indústrias de bebidas e alimentos processados e, finalmente, às cadeias de supermercados [...]o que] significará um controle quase total, desde o ‘germoplasma’ até o produto final no supermercado* (Ibid).

Contraditoriamente, A GAZETA publicou recentemente, no dia 15/06/2008, uma matéria de capa intitulada “*Deserto em Formação*”, tratando sobre o processo de desertificação que atinge principalmente os municípios da região norte do Espírito Santo. Dentre os “vilões” causadores estariam “o clima, a chuva que é rara” e até mesmo “o relevo que é diverso em um território pequeno”. O “dedo humano”, segundo o jornal, tem sua parcela de culpa devido ao “desmatamento [...] e a ocupação errada do solo” devido à inadequação da escolha e manejo das culturas. Concretamente, a única cultura criticada foi a pecuária extensiva que prejudica o solo devido “a sessões diárias de pisoteio do gado, [que acaba] reduzindo suas possibilidades de absorção de água” (A GAZETA, 15 de junho de 2008, p.03). A única vez que aparece o nome eucalipto é enquanto um dos “Projetos para o combate à desertificação” (Ibid, p. 04) por parte do Governo do Estado. Utiliza-se inclusive a expressão *seca verde*, mas indicando a presença de áreas de pasto. Quanto ao *deserto verde*, nenhuma palavra.

No próprio *site* da Rede Gazeta é possível encontrar outro Caderno Especial exclusivo sobre a Aracruz Celulose com matérias intituladas “A semente do desenvolvimento”, “Um grupo sólido, com raízes capixabas”, “Qualidade de vida é lema na Aracruz”, “Em harmonia com o meio ambiente” e mais algumas dezenas veiculadas no jornal escrito entre os dias 05 e 07 de maio de 2003. Com a ajuda da grande mídia, a empresa consegue acoplar perfeitamente a imagem de sócio-ambientalmente correta àquela que já tinham antes, de geradora do progresso.

Mas em casos extremos, quando se acirra a disputa, o discurso se transforma. Se antes se baseava numa positivação de *si*, agora é numa negativação do *outro*. No município de Aracruz, no auge do conflito em 2006, a transnacional passou atacar os índios publicamente distribuindo cartilhas com o título “A Aracruz e a Questão Indígena no ES”, que questionam a etnicidade dos Tupinikim e espalhando *outdoors* racistas pela cidade com frases do tipo “Basta de índios ameaçando trabalhadores” ou “A Aracruz trouxe o progresso. A FUNAI, os índios” e outra mais (Fotos 73 a 76). Nas empresas e escolas da cidade foram feitas apresentações pública sobre a questão indígena em Aracruz, sob a ótica da empresa.



Fotos 73 a 76: Outdoors espalhados em Aracruz pela empresa em 2006. Arquivo Rede Alerta Contra o Deserto Verde, 2006.

O conteúdo da cartilha e das apresentações públicas da questão indígena é basicamente o mesmo. Tenta-se deslegitimar o relatório da FUNAI e construir a imagem de que os Tupinikim são falsos índios, que os Guarani são de fora e que, portanto, nenhum dos dois tem direito a terra, pois não têm, segundo sua ótica, uma ocupação tradicional do território. Utilizam-se fotografias das aldeias tentando mostrar que os Tupinikim não são índios por morarem em casas de alvenaria e com antena parabólica e suas aldeias terem igrejas, escolas e comércio. Chega-se a se utilizar da imagem de uma liderança tupinikim para dissecar e deslegitimar os elementos que, segundo a empresa, o caracterizariam como Tupinikim (Figura 01). Para a empresa esses elementos não passariam de um mosaico de outras culturas indígenas, apropriados pelos Tupinikim no intuito de forjar uma identidade. Faz-se necessário repetir a frase já citada de João Pacheco de Oliveira: “*para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade*” (Oliveira, 1998a, p.59).

Em outros trechos a cartilha apresenta fotos aéreas de 1957 das atuais aldeias para indicar a suposta ausência destas na referida época. Por exemplo, sobre Pau Brasil (Figura 02) a empresa se apóia em “*Registros históricos*” não especificados e no depoimento de um senhor de 84 anos cedido em 1985 à cientista social Maria Terezinha Martins, no qual ele afirma que seus avós haviam fundado a aldeia. O texto se contradiz, pois se este senhor é nascido em 1901, seus avós teriam fundado a aldeia, provavelmente, na segunda metade do século XIX. Portanto, essas sete construções que aparecem na foto de 1957 são sim de uma aldeia indígena.

Além disso, o fato de Pau Brasil ter sido erguida nesta ou naquela época pouco importa, uma vez que a ocupação Tupinikim, como afirmado, sempre se baseou na mobilidade pelo território (Silva, 2000), sendo as aldeias criadas ou abandonadas segundo as situações. Mas como o próprio *slide* utilizado nas apresentações públicas indica, na visão da empresa: “As aldeias indígenas são compostas por várias OCAS de formato circular e dispostas também entre si de forma igualmente circular”. Desconhece, ou finge desconhecer, o modo de ocupação dispersa que os Tupinikim tinham na época (Ibid). A condição de invisibilidade é reafirmada a partir de um discurso calcado em uma figura estereotipada sobre os povos indígenas. Uma figura construída em séculos de contato, que os mantém distante de nós (no tempo e no espaço), ora os tratando como algo exótico, logo intocável, ora como algo retrógrado, logo superável. Esse duplo tratamento os condena a uma condição de ter sempre

**Os índios do ES**

Na foto, uma liderança tupiniquim da região:

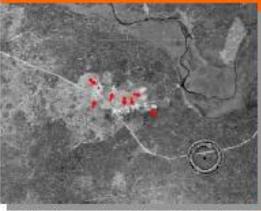
- ✓ Nome: Vilson Benedito de Oliveira
- ✓ Nome que recentemente adotou: *Jaguaretê*
- ✓ *Jaguaretê* não é um nome tupiniquim, e sim uma lenda guarani, do sul do Brasil, sobre a erva-mate



BORDUNA: espécie de "cassetete". Essa é dos *txucarramães*.  
 COCAR: típico das tribos do Xingu, como os *caiaços*.  
 PINTURA CORPORAL: utilizada pelos *caiaços* e outros povos do Xingu.  
 COLAR: não é característico dos tupiniquins

**Sobre a "aldeia Pau Brasil"**

Em 1985, a cientista social Maria Terezinha Martins, a serviço da Funai, entrevistou Manoel Deslindo, então com 84 anos de idade, sobre a origem da suposta aldeia Pau Brasil. Trecho da entrevista:



Meus avós, João Ribeiro e Rosa Maria Conceição foram os primeiros a construir uma casa aqui; era mata pura, tinha uma árvore muito grande de pau-brasil, que era muito bonita e o nome pegou para o lugar. Com o tempo as pessoas foram construindo mais casas e o lugar crescendo (...) Havia um comércio intenso com os outros lugarejos, como Cantagalo, Arariba (...)

(Martins, 1986:20)

Se os avós foram os primeiros a construir, antes não havia casas no local. Se não havia casas, não havia aldeia!

Foto da suposta aldeia Pau Brasil, com sete construções existentes. Registros históricos demonstram que não se tratava de aldeia indígena

Foto de 1957 tirada pelo Instituto Brasileiro do Café (IBC)

Figuras 01 e 02: Trechos da Cartilha “A Aracruz e a Questão Indígena no ES”.

que se adaptar aos valores exigidos pelo ocidente e se enquadrar em um modelo de indianidade igualmente exigido.

Segundo depoimentos que recolhemos de alguns indígenas, a discriminação contra eles vem aumentando. A dificuldade de emprego aumentou.

*Porque vai caçar serviço lá fora e eles num quer dar serviço... num quer deixar o índio trabalhar de carteira assinada. Muita empresa fala isso. De certa forma a empresa... a Aracruz queimou com o filme dos índio lá fora, porque antigamente tinha bastante serviço, né. Pessoal num ligava tanto. Aí depois diz eles que os índio construíram esse conflito que tem com ela aí... Marcelo(T,CV,21)*

As representações, sabemos, não são nem verdadeiras nem falsas por essência: “*são falsas no que apontam e dizem, mas verdadeiras com respeito ao que a suporta*” (Lefebvre, 1983, p.52, tradução minha), ou seja, são falsas e verdadeiras ao mesmo tempo, “*verdadeiras como respostas a problemas ‘reais’ e falsas como dissimuladoras das finalidades ‘reais’*” (Ibid, p.62, tradução minha). A empresa se utiliza de seu poder econômico para fazer propaganda estimulando o etnocentrismo entre a população. Opiniões são tidas como pensamentos e aqueles que têm mais poder divulgam melhor os seus enquanto verdadeiros. Muitas vezes as notícias vinculadas ao conflito tentam passar uma falsa impressão de neutralidade. Mas essa pseudoneutralidade é desfeita quando vemos que o discurso ecoado pela grande mídia tem uma só matriz, o desenvolvimentismo. Lefebvre afirma que a linguagem, que é uma representação do pensamento no mundo ou uma mediação entre o *eu* e o *outro*, nos fornece uma falsa impressão de neutralidade ou imparcialidade. A coerência formal muitas vezes dissimula as incoerências ocultas.

Assim, o desenvolvimento dissimula a degradação, o progresso dissimula a intolerância. No capitalismo o desenvolvimento só é sustentável enquanto estratégia de *marketing* de empresas e governos para se legitimar junto à população e ocultar seus impactos sócio-ambientais, como se pode ver pelos impactos causados na região. Com certeza essa ideologia do progresso tem uma influência marcante nas culturas indígenas, em muitos sentidos negativos. Mas esse progresso, com veremos a frente, também traz elementos que podem ajudar na sua superação.

Se de um lado a empresa renova suas estratégias de domínio, por outro os indígenas também renovam as suas de ação. É certo que aquelas adotadas por esses povos ao longo dos últimos cinco séculos foram diversas, de acordo com o contexto em que se inseriam. Em

alguns casos resolveram lutar até a morte, em outros se misturar até certo ponto com a sociedade dos brancos, em outros fugir até onde não houvesse como serem alcançados. Tais estratégias se misturaram na maioria das vezes, e foram usadas pelas diversas etnias que aqui viviam. Mas elas foram se aperfeiçoando de acordo com a experiência que acumulavam tanto nos conflitos como na convivência com os brancos. Voltando à idéia de *terceiro espaço* de Bhabha, o que percebemos é que na luta entre dominantes e dominados as estratégias de ambos estão sempre se misturando, se apropriando de aspectos uma da outra e gerando novos enunciados. É um jogo necessário tanto para reafirmar a dominação, como para denunciá-la e tentar subvertê-la:

Quando o poderoso começa a se definir como tal, imediatamente utiliza um significante oriundo do discurso do dominado, justamente para marcar uma polarização a ser lida de uma perspectiva favorável à sua pretensão hierárquica. O dominado tentará então devolver para o dominador uma quantidade desses significantes carregados de tensão demarcadora de territórios. Essa arena aberta de possibilidades configura um terceiro espaço; e sobre essa negociação, não há como estabelecer a priori qual será o seu resultado. O que está em jogo, de fato, é a luta pelo controle da narrativa histórica: são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende fixar como verdadeira (Carvalho, 1999, p.14).

Assim podemos enxergar o discurso da essencialização da cultura, ora usado pelos indígenas para se afirmar perante o olhar da sociedade dominante, ora usado pela empresa para criar um padrão de indianidade e atacar aqueles que não estiverem enquadrados. Entender essa ambivalência é essencial para compreender as estratégias usadas por ambos os lados no conflito. Mas se enquanto parte da empresa esta estratégia é apenas discursiva, buscando deslegitimar a identidade étnica do grupo, quando parte dos indígenas têm também sua base material, pois parte das próprias práticas territoriais r-existentis, servindo enquanto força impulsionadora do processo de etnogênese.

Outra questão que não pode ser desprezada ao se analisar as ambivalências das estratégias de domínio e ação, diz respeito às possibilidades abertas com os avanços tecnológicos dos meios de comunicação. São esses avanços tecnológicos que são usados para justificar a visão desenvolvimentista que legitima o domínio sobre os povos autóctones. E são esses mesmos meios de comunicação, os de maior alcance, que são usados para manipular o resto da população contra a resistência desses povos e de tantos outros oprimidos. Mas a experiência propiciada por tanto tempo de convivência os ensinou a usar melhor as próprias armas que são usadas contra eles, mesmo que de forma desviante. Se a etnogênese é uma estratégia que se volta prioritariamente para dentro das comunidades, como forma de

mobilização a partir da reinvenção das práticas sócio-espaciais, a globalização abre espaço para que essas comunidades se articulem e dêem mais visibilidade às suas lutas

Como afirma Arturo Escobar, “*não se pode dizer que tudo o que emerge da globalização esteja adequado ao roteiro capitalista*” (Escobar, 2005, p.149). Para o autor, a discussão central que deve ser feita diz respeito à ascensão do lugar enquanto foco de questionamento das estruturas de poder estabelecidas. O eurocentrismo opera através de um domínio do espaço sobre o lugar na construção da teoria social. No entanto, cada vez mais toma corpo um questionamento da visão de desenvolvimento estimulada por essa teoria. O lugar é o espaço vivido, ou “*onde se realiza a vida*”, como afirma Ana Fani (1999). Ele tem sido cada vez mais reforçado e defendido pelos movimentos sociais, que buscam “*a liberação de imaginários não-capitalistas para que formem parte da constituição de economias e estruturas econômicas*” (Escobar, 2005, p.160). Redes entre esses lugares envolvendo comunidades tradicionais, ONGs, acadêmicos, ativistas de diversos movimentos, têm sido cada vez mais comuns. É certo que muitas vezes esses movimentos reproduzem, em certa medida, relações de poder oriundas do imaginário capitalista, tais como o paternalismo de algumas ONGs com as comunidades que trabalham e a centralização de certas lideranças, que se acomodam com o *status* que essa posição lhe confere. Não estão isolados do mundo e isso é inevitável. Mas para Escobar, o mais importante é que “*está claro que as disputas baseadas-no-lugar começam a criar efeito e realidades supralugar*” (Ibid, p.159).

Assim, uma das estratégias utilizadas pelos movimentos sociais contemporâneos e que foram facilitadas pela revolução informacional, diz respeito à articulação entre esses sujeitos no que se refere às ações que realizam. Essa articulação tem ocorrido em nível internacional em muitos casos. Por exemplo, a Rede Alerta Contra o Deserto Verde, que agrega diversas entidades e movimentos que lutam contra a monocultura de eucalipto no Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, tem conseguido articular suas ações em diversas escalas, inclusive internacional. Segundo Milton Santos (1996) existe uma diferenciação entre a *escala de origem* e a *escala de impacto* na produção dos eventos, que sendo, por natureza, sistêmicos, geram as situações. Quanto maior o poder daqueles que comandam a origem do evento maior a abrangência de seu impacto. Os Estados, as grandes empresas multinacionais e as instituições supranacionais (produtores das *verticalidades*) têm, portanto, um maior alcance em suas ações. Isso não significa, podemos acrescentar, que os demais sujeitos não criem eventos que busquem subverter essa lógica, tornando a *escala de impacto* (o lugar) da ação dessas instituições, empresas e/ou governos em *escala de origem* de

novas ações que busquem denunciar tais impactos, gerando, por outro lado, uma nova *escala de impacto*, agora sobre os próprios agentes verticalizadores.

Uma das ações que deram início a formação da Rede Alerta em 1999, foi uma forte mobilização de entidades contra a tentativa da empresa em conseguir para suas plantações na Bahia o selo FSC (*Forest Stewardship Council* - Conselho de Manejo Florestal), concedido pela Imaflora/Smartwood, “*hoje o selo com mais respeitabilidade na área de certificação de unidades de manejo ‘florestal’*” (Rede Alerta Contra o Deserto Verde, 2006). As denúncias feitas pela Rede Alerta, sobre as violações nos direitos humanos das populações que tradicionalmente ocupavam a região, praticadas pela empresa no processo de aquisição de suas terras, fizeram com que fosse negado o certificado. A frustração em conseguir o selo não impediu novas tentativas. Em 2003, ao comprar a empresa Riocell, no Rio Grande do Sul, a Aracruz adquiriu conjuntamente o selo FSC para sua unidade gaúcha.

A ação violenta da Polícia Federal, em janeiro de 2006, que culminou no ferimento e prisão de diversos indígenas, além da destruição da aldeia de Olho D’água, gerou protestos em várias partes do mundo, manchando a imagem da empresa internacionalmente, o que culminou no anúncio da coroa Sueca de deixar de ser acionista da empresa (Século Diário, 30/01/2006). Em maio, a Aracruz foi para o banco dos réus - acusada de “*ocupar terras ilegalmente e promover ações violentas contra populações tradicionais*” (Agência de notícias Carta Maior, 21/05/2006) - no *Tribunal dos Povos*, em Viena, Áustria, evento que ocorreu em paralelo ao 4º Encontro de Cúpula de Chefes de Estado da União Européia, América Latina e Caribe. Esse tribunal, existente desde a década de 1970, é composto por juristas eminentes, ativistas dos direitos humanos e vencedores do Prêmio Nobel e julga, simbolicamente, atividades abusivas cometidas por empresas européias na América Latina, África e Ásia, sendo suas denúncias apresentadas ao Parlamento Europeu e à ONU. Para completar, devido às ações da empresa no Espírito Santo e a sua repercussão na mídia internacional, a FSC decidiu não renovar seu selo no Rio Grande do Sul (Século Diário, 08/06/2006).

Desta forma, percebe-se um outro elemento importante junto à questão da articulação, que também tem se destacado nas estratégias dos movimentos sociais contemporâneos: a maior visibilização dos conflitos. A informação instantânea, *on line*, permite que as ações sejam acompanhadas no momento em que ocorrem. Mesmo que os meios de comunicação em massa estejam nas mãos do que Muniz Sodré (1999) chama de “*elites logotécnicas*”, a informação atualmente consegue extrapolar esse domínio e vazar pelos interstícios abertos pela revolução tecnológica. Assim, uma ação reprimida ganha o mundo em segundos e

permite que as reações a ela se articulem de modo mais rápido. Articulados, os movimentos podem se organizar melhor e planejar novas ações que dêem mais visibilidade às suas demandas. Assim, visibilidade e articulação caminham juntamente e se alimentam reciprocamente.

É o que Boaventura de Sousa Santos chama de “*globalização de resistência*”, seja aos “*localismos globalizados*”, seja aos “*globalismos localizados*” que, como já afirmado, são imperativos complementares de opressão e subalternidade. Para Boaventura essa “*organização transnacional da resistência*” usa ao seu favor “*as possibilidades de interação transnacional criadas pelo sistema mundial em transição, incluindo as que decorrem da revolução nas tecnologias de informação e comunicação*” (Sousa Santos, 2002, p.67). O sistema mundial estaria em transição para o autor porque ele “*contém em si o sistema mundial velho, em processo de profunda transformação, e um conjunto de realidades emergentes que podem ou não conduzir a um novo sistema mundial, ou a qualquer entidade nova, sistêmica ou não*” (Ibid, p.56). Voltando a Milton Santos (2000), ao caracterizar o que ele denomina de “*globalização perversa*” da atualidade enquanto uma hegemonização das demandas economicistas a partir das *verticalidades*, trazendo desordem aos sistemas sociais locais, ele afirma que os próprios agentes não-hegemônicos passam a reproduzir a lógica dominante. No entanto, ele afirma que há elementos que justificam lutarmos “*por uma outra globalização*” e que isso passa por capitanearmos os benefícios instrumentais possibilitados pelo meio *técnico-científico-informacional* em favor de um mundo em que o humano desloque o capital. Se as *verticalidades* desestruturam e reestruturam as *horizontalidades* a seu favor, será possível também o movimento inverso, ou seja, as *horizontalidades* desestruturarem e reestruturarem as *verticalidades* em seu benefício? Seria demais dizer que se trata de uma *contra-verticalidade*, ou melhor, um contra-fluxo que percorreria os caminhos abertos pelas relações verticalizadas geradas pela globalização, mas num sentido inverso, subvertendo sua lógica dominadora?

Nesse sentido, percebemos a importância que assumem os movimentos de afirmação dos direitos étnicos na atual conjuntura. Eles reivindicam uma posição de respeito nas decisões que afetam a sua dignidade e sua existência. E isso envolve tanto questões locais como globais, que se interdependem. Usam para isso elementos de sua matriz de racionalidade combinados com elementos de outras culturas com que se deparam na própria luta.

## 6. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Como explicitado no início do trabalho, o objetivo principal procurado foi identificar de que maneira a territorialidade tupinikim e guarani foi influenciada pela inserção de um mega-empreendimento agroindustrial durante os últimos quarenta anos. Tomando o conceito de ancestralidade enquanto o acionamento de uma experiência transmitida através de gerações e reinterpretada de acordo com uma situação dada, foi possível identificar práticas territoriais específicas dos grupos étnicos estudados. Essas práticas revelam um saber dotado de técnicas direcionadas a melhor resolver os problemas do dia-a-dia. Se tais práticas podem ser vistas enquanto uma mediação entre homem e o território, as mudanças ocorridas com ambos nesse período também as transformaram. Algumas não podem mais ser observadas. A pesca com *quitandu* tupinikim, por exemplo, não pode mais ser observada devido à perda de força dos rios necessária para sua prática. O cultivo do milho guarani enfrenta dificuldades devido ao próprio empobrecimento e envenenamento do solo, mas mantém-se enquanto possibilidade recorrente. Outras, apesar da escassez, mantêm-se enquanto atividades resistentes. A caça, por exemplo, ainda é praticada entre os dois grupos, mesmo que por poucas famílias e com pouco resultado. Há aquelas práticas que também entraram em crise por conta de transformações na estrutura sócio-espacial. A concentração territorial imposta pela expansão da Aracruz e as conseqüentes *fricções*, impôs aos Tupinikim readequar sua estratégia de ocupação do espaço e com isso algumas práticas foram aos poucos desaparecendo. Por exemplo, o *adjitório*, que hoje quase não existe, perdeu força com a diminuição do trabalho na roça e a fragmentação das relações sociais. Esse confinamento também trouxe restrições aos Guarani e práticas como a *agricultura itinerante* tornaram-se inviáveis. Talvez com a reconquista do território e o aumento da área propícia ao cultivo, essas práticas possam ser resgatadas ou reinventadas. Mas há também aquelas que insistem em ser reproduzidas, sendo responsáveis, em boa parte, até pela sobrevivência do grupo. O conhecimento revelado sobre o mangue e as sofisticadas técnicas de pescaria e mariscagem, garantiram aos Tupinikim a sobrevivência inclusive física durante esse período de confinamento e foram e são essenciais em seu processo de *etnogênese*. A própria fabricação de farinha e do beiju envolve um encadeamento de saberes e técnicas desde o cultivo da mandioca à torragem da massa ou do polvilho. Já os Guarani revelam um profundo conhecimento sobre a mata, e a preservação de uma pequena área próxima do *tekoa* garantiu sua permanência no território. A recente ampliação do território torna possível a recuperação da mata e dos rios e com isso que esse conhecimento se alimente.

Há, finalmente, aquelas práticas que extrapolam o território em si. O congo tupinikim, com todas as transformações sofridas e já debatidas, além de um poderoso elemento interno de sociabilização, é atualmente um instrumento de externalização e valorização da cultura tupinikim. Manifestação perfeita de *gnose liminar*, o congo expressa a história contada por um outro ponto de vista – o da subalternidade, diria Mignolo (2003) - e, cristalizada em versos, é um importante canal entre gerações. Já as redes de interação entre as aldeias guarani, espalhadas por vários estados e países, subvertem a fixidez da lógica territorial e o próprio confinamento imposto pelo Estado. Isso permite trocas materiais e imateriais entre as aldeias, alimentando um *fluxo cultural* interno que passa quase despercebido pela sociedade dominante.

Com relação às novas práticas territoriais que têm surgido e às tendências que se apresentam, dois quadros se delineiam enquanto possibilidade. O primeiro mostra a eucaliptocultura se mantendo, a partir de uma demanda urgente de geração de renda, enquanto atividade importante ao menos nas próximas duas décadas, tendo em vista as duas ou três gerações de *rebrotas* da planta. O segundo mostra que, com a progressiva recuperação da mata, não somente algumas das já citadas práticas sejam aos poucos revigoradas, mas também outras como o extrativismo de palmito, mel, aroeira... oferecendo a possibilidade de um mosaico de experiências que podem resultar em uma maior autonomia em relação à sociedade envolvente. Certamente algumas dessas experiências não alcançarão êxito, mas quanto maior a variedade de tentativas e quanto mais comprometidos estiverem com a complementaridade dessas experiências, maior será a possibilidade de conquistarem autonomia. Se esses dois quadros, a curto e médio-longo prazo, serão conflitantes ou complementares somente o tempo e as experiências demonstrarão. Mas é certo que o eucalipto continuará exercendo por um bom tempo influência marcante na territorialidade e nas representações espaciais dos povos indígenas do Espírito Santo.

Por outro lado, o trabalho buscou trazer à discussão um conflito que precisa ser muito bem compreendido por nós que pretendemos lutar por um futuro diferente para humanidade. Diferente, sobretudo porque precisa saber respeitar e valorizar as diferenças. No sistema em que vivemos isso não é possível, ou é apenas enquanto discurso. A transformação do atual sistema de relações entre os povos e classes e do homem com o espaço onde vive, é uma necessidade cada vez mais premente. Torna-se necessário que ultrapassemos a visão colonialista que hierarquiza as culturas de acordo com a nossa, e percebamos que o capitalismo é um sistema de opressão não somente de classe, mas também entre culturas.

Qualquer movimento contemporâneo anti-capitalista deve ter isso em mente e saber que para que haja qualquer transformação substancial em nossa sociedade se faz necessário o respeito as diferenças culturais. Não um respeito subalternizante que formaliza direitos e não transforma a estrutura. Mas um respeito que não o obrigue o outro a se submeter a regras que lhe são estranhas ou dominadoras.

Tenho consciência que a iniciativa dessa pesquisa partiu de alguém que está saindo da academia e que é, de certa forma, porta-voz da ciência, com que tenho contato desde que sentei a primeira vez numa sala de aula. Mas sou porta-voz também dos movimentos sociais que participei, das experiências que tive como viajante e andarilho, com o teatro, a boemia, enfim, diversas experiências individuais e coletivas que contribuíram, para eu estar hoje aqui escrevendo este texto e com aquela sensação de mal-estar por saber que vivemos numa civilização que se alimenta da opressão e que não sabemos onde vai chegar. Uma civilização que está em crise e que, acredito, terá que buscar saídas, contraditoriamente, junto àqueles que foram subjugados e explorados para se erguer. A mínima contribuição que eu tenha dado com esse trabalho no caminho de contrapor o que está posto já me será satisfatória.

Por fim, a luta do povo “Tupinikim-Guarani” (como já ouvimos em discursos das lideranças) representa a luta de tantos outros povos espalhados pelo mundo. Durante esses quarenta anos de conflito com a Aracruz, muita coisa foi perdida, mas também muita coisa foi conquistada. Se a perda e a destruição de seu território custou o abandono forçado de práticas que dele dependiam, a experiência que adquiriram na luta para sair da invisibilidade, reinventar essas práticas e usá-las como fonte de energia para ação, utilizando para isso estratégias que misturam elementos de sua ancestralidade e elementos absorvidos da cultura dominante, os gabarita a ser nesse momento, exemplo para todos os povos que estão em luta pela reconquista de seu território, não só no Brasil como no mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A GAZETA. “Aracruz Celulose” *Caderno Especial*. Vitória-ES, 05 a 07 de maio de 2003. Disponível em: <[http://gazetaonline.globo.com/cadernospecial/capa/capa\\_indice.php](http://gazetaonline.globo.com/cadernospecial/capa/capa_indice.php)>. Acesso em 05 dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. “Eucalipto: uma árvore amiga da natureza” *Caderno Especial*. Vitória-ES, 21 de setembro de 2003.
- \_\_\_\_\_. “O Deserto em formação”. Vitória-ES, 15 de junho de 2008. pp. 03-05.
- AGÊNCIA DE NOTÍCIAS CARTA MAIOR. “Acusações contra Aracruz são aceitas no Tribunal dos Povos”. Maurício Thuswohl, 21/05/2006. Disponível em: <[http://cartamaior.uol.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=11209](http://cartamaior.uol.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=11209)>. Acesso em: 25 fev. 2007.
- AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). *Relatório Anual das Atividades da Superintendência de Fiscalização no Ano de 2005*. Disponível em: <<http://www.ana.gov.br/gestaoRecHidricos/Fiscalizacao/docs/RelatorioAnual2005.pdf>> Acesso em: 12 abr. 2008.
- ALMEIDA, Alfredo W. *Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum*. Manaus: PPGSCA, 2006.
- ARACRUZ CELULOSE S.A.. “Projeto de Captação de Água do Rio Doce conquista Prêmio CNI de Ecologia 2000”. 2000. Disponível em: <[http://www.aracruz.com.br/show\\_press.do?act=stcNews&menu=true&lastRoot=11&id=40&lang=1](http://www.aracruz.com.br/show_press.do?act=stcNews&menu=true&lastRoot=11&id=40&lang=1)> Acesso em: 04 mar. 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Aracruz e a questão indígena no ES*. Aracruz: [s.n.], 2006a. Cartilha. 41p.
- \_\_\_\_\_. *Plano de Manejo Florestal: unidade Barra do Riacho*. 2006b. Disponível em: <[http://www.aracruzcelulose.com.br/doc/pdf/amb\\_manejo\\_090106.pdf](http://www.aracruzcelulose.com.br/doc/pdf/amb_manejo_090106.pdf)> Acesso em: 04 mar. 2006.
- \_\_\_\_\_. “Aracruz e a questão indígena”. 2007a. Disponível em: <[http://www.aracruz.com.br/show\\_arz.do?menu=false&id=543&lastRoot=63&act=stcNews&lang=1#qi](http://www.aracruz.com.br/show_arz.do?menu=false&id=543&lastRoot=63&act=stcNews&lang=1#qi)> Acesso em: 18 nov. 2007.
- \_\_\_\_\_. “A posição da Aracruz Celulose sobre doações políticas”. 2007b. Disponível em: <[http://www.aracruz.com.br/show\\_arz.do?act=stcNews&id=1475&lang=1](http://www.aracruz.com.br/show_arz.do?act=stcNews&id=1475&lang=1)> Acesso em 11 dez. 2007.

- \_\_\_\_\_. *Relatório Anual de Sustentabilidade 2007*. 2008. Disponível em: <<http://www.aracruz.com.br/minisites/ra2007/section/pt/home/>> Acesso em: 20 jun. 2008.
- ARACRUZ CELULOSE S.A. / IMAGEM SENSORIAMENTO REMOTO. *Mapeamento do Uso e Cobertura do Solo do Espírito Santo*. São José dos Campos-SP, julho de 1999. CD-ROM.
- ARRUDA, Angela. “O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro : negociando a diferença”. In: ARRUDA, Angela (org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998. pp 17-46
- ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESPÍRITO SANTO (ALES). “Das irregularidades nas atividades, licenciamentos, aquisição e ocupação de terras pela Aracruz Celulose S.A. e das medidas cabíveis”. In: *Relatório da CPI da Aracruz*. Vitória: [s.n.], 2002.
- ASSOCIAÇÃO DOS GEÓGRAFOS BRASILEIROS – SEÇÃO ESPÍRITO SANTO (AGB-ES). *Impactos da Apropriação dos Recursos Hídricos pela Aracruz Celulose nas Terras Indígenas Guarani e Tupinikim –ES*. Relatório. Vitória, mar. 2004.
- BANCO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL (BNDES) “O Setor de Papel e Celulose no Brasil e no Mundo”. 2006. Disponível em: <<http://www.bndes.gov.br/conhecimento/relato/rel52b.pdf>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- \_\_\_\_\_. “Impacto Ambiental de Florestas de Eucalipto”. In: *Revista do BNDES*. v. 14, n. 28. Rio de Janeiro, dez. 2007. pp. 235-276. Disponível em: <<http://www.bndes.gov.br/conhecimento/revista/rev2808.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2008.
- BARTH, Fredrik. *Etnicidade e o Conceito de Cultura*. In: Conferência “Rethinking Culture”, Universidade de Harvard, 1995. (digital)
- \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BENSA, Alban. “Da micro-historia a uma antropologia crítica”. In: REVEL, Jaques (org.). *Jogos de Escala – a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.
- BRANDÃO, Carlos R. *Somos as Águas Puras*. Campina-SP: Papirus, 1994.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. “Necessidade de Novos Paradigmas Ambientais: Implicações e Contribuição Guarani”. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo - PROLAM/USP*. Ano IV, v.II. São Paulo: Edusp, 2005. Disponível em: <[www.usp.br/prolam/downloads/2005\\_2\\_2.pdf](http://www.usp.br/prolam/downloads/2005_2_2.pdf)> Acesso em: 21 nov. 2007.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Identidade étnica, identificação e manipulação”. In: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas-SP: Unicamp, 1996.
- CARLOS, Ana Fani A.. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- CARVALHO, José Jorge. “O olhar etnográfico e a voz subalterna”. *Série Antropologia*, n. 261. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1999. Disponível em: <[www.unb.br/ics/dan/Serie261empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie261empdf.pdf)>. Acesso em: 27 nov. 2007.
- CAZAR, Fernando Guerrero; PERALTA, Pablo Ospina. “Índios e identidades índias”. In: CAZAR, Fernando Guerrero, PERALTA. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/guerrero/cap4.rtf>>. Acesso em: 07 nov. 2007.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. São Paulo: PUC-SP, 2001. Tese de Doutorado.
- CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. pp. 52-62.
- CORREIA, Arlindo. “O Reino do Congo: a conquista – conversão ao cristianismo”. 2007. Disponível em: <<http://www.arlindo-correia.com/100807.html>> Acesso em: 04 mar. 2008.
- DE LA CRUZ, Luis M. *Y no cumplieron*. La Plata: Editorial Universitaria de la Plata, 1997.
- DE’NADAI, Alacir; OVERBEEK, Winfridus; SOARES, Luiz A. *Plantações de Eucalipto e Produção de Celulose – Promessas de Emprego e Destruição de Trabalho: O Caso Aracruz Celulose no Brasil*. [S.I.], Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais - WRM, n.2, 2005. (Coleção do WRM sobre as plantações n. 2)
- DIAZ-POLANCO, Hector. *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*. Ciudad de Mexico: Universidad de la Ciudad de Mexico, 2004.
- ESCOBAR, Arturo. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo (org.) *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Ayres: Clacso (Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais), 2005. pp. 133-168
- FEDERAÇÃO DE ÓRGÃOS PARA ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL – ESPÍRITO SANTO (FASE-ES) *Violação de Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais na Monocultura do Eucalipto: A Aracruz Celulose e o Estado do Espírito Santo - Brasil*. Relatório. Vitória, ES, ago. 2002. Disponível em:

<[http://www.fase.org.br/regionais.asp?categoria=regional\\_espirito\\_santo&conteudo\\_id=2160](http://www.fase.org.br/regionais.asp?categoria=regional_espirito_santo&conteudo_id=2160)>.

Acesso em: 17 out. 2005.

FEDERAÇÃO DE ÓRGÃOS PARA ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL – ESPÍRITO SANTO (FASE-ES), CARBON TRADE WACTH TRANSNATIONAL INSTITUTE (TNI). *Onde as árvores são um deserto: histórias da terra. Diferentes aspectos da monocultura de eucalipto em larga escala no Brasil*. Relatório. Amsterdã, Holanda, nov. 2003, Disponível em: <[http://www.fase.org.br/regionais.asp?categoria=regional\\_espirito\\_santo&conteudo\\_id=2160](http://www.fase.org.br/regionais.asp?categoria=regional_espirito_santo&conteudo_id=2160)>.

Acesso em: 17 out. 2005.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório Final de Reestudo da Identificação das Terras Indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios*. Grupo Técnico, portaria nº 0783/94, de 30 de agosto de 1994.

\_\_\_\_\_. *Despachos do Presidente*. 17 de fevereiro de 2006. Disponível em: <[www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/fevereiro/20/noticiario/meio\\_ambiente/diario.doc](http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/fevereiro/20/noticiario/meio_ambiente/diario.doc)>.

Acesso em 31 out. 2007.

\_\_\_\_\_. “As Terras Indígenas”. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 21 nov. 2007.

GOMES, Helder. *Relatório sobre a Implantação e sobre as Atividades do Grupo Aracruz no Território Capixaba* (Relato Preliminar). Vitória: 200?. Mimeografado.

GREENPEACE. *Dividindo a Culpa: o consumo global de madeira e o papel da China na destruição das florestas primárias*. 2006. Disponível em: <[www.greenpeace.org.br/amazonia/docs/china.doc](http://www.greenpeace.org.br/amazonia/docs/china.doc)>. Acesso em: 31 out. 2007.

GUIMARÃES, Sílvia. “As Marchas Prosaicas de um Grupo Guarani-Mbyá”. *Campos - Revista de Antropologia Social*. v. 7, n. 2. Curitiba: Editora da UFPR, 2006. pp 49-65. Disponível em: <<http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/7435/5329>>. Acesso em: 31 out. 2007.

GUMUCHIAN, Hervé. *Représentations et Aménagement du Territoire*. Paris: Anthropos, 1991.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. “Da Desterritorialização à Multiterritorialidade”. In: *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo: USP, 20 a 26 de março de 2005. Disponível em: <[http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ap/arquitectura\\_y\\_urbanismo/h20054111314desteritorializacion.pdf](http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ap/arquitectura_y_urbanismo/h20054111314desteritorializacion.pdf)> Acesso em: 22 set. 2007.

- \_\_\_\_\_. “Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial” (ou: “do hibridismo cultural a essencialização das identidades”). In: ARAÚJO, F. e HAESBAERT, R. (orgs) *Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos*. (no prelo).
- HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 1997. pp. 07-39.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio B. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- HOUAISS, Antônio et al.. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) *Mapa Municipal Estatístico – Aracruz-ES*. 2000a. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/mapas-ibge/bases\\_municipais.php](http://www.ibge.gov.br/mapas-ibge/bases_municipais.php)>. Acesso em: 25 jan. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Censo Demográfico e Contagem da População: características gerais da população*. 2000b. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=7&i=P&c=200>>. Acesso em: 25 jan. 2008.
- INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (IHGB). “Regulamento Interino para o Aldeamento dos Índios Botocudos do Rio Doce da Província do Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 6. Rio de Janeiro: IHGB, 1844. pp. 481-483
- \_\_\_\_\_. “Viagem de Dom Pedro II ao Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 246. Rio de Janeiro: IHGB, jan/mar 1960. pp. 3-164
- JODELET, Denise. “A alteridade como produto e processo social”. In: ARRUDA, Angela (org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998. pp.47-67.
- JUVENAL, Thaís Linhares; MATTOS, René Luís G. “O setor de Celulose e Papel”. In: *BNDES – 50 anos: histórias setoriais*. Rio de Janeiro: BNDES, 2002. Disponível em: <[http://www.bndes.gov.br/conhecimento/livro\\_setorial/setorial04.pdf](http://www.bndes.gov.br/conhecimento/livro_setorial/setorial04.pdf)>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- LADEIRA, Maria I. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. São Paulo: USP, 2001. Tese de Doutorado.
- LEFEBVRE, Henri. “Teoria do Conhecimento”. In: *Lógica Formal, Lógica Dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. pp.49-89



- \_\_\_\_\_. “Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998b. pp 15-42.
- PETRÓLEO BRASILEIRO S.A. (PETROBRÁS S.A.) / Biodinâmica Engenharia e Meio Ambiente Ltda.. *Estudo Etnoecológico das Terras Indígenas do Espírito Santo – Relatório Final*. Março de 2005. CD-ROM.
- PLATAFORMA BRASILEIRA DE DIREITOS HUMANOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS (DHESC BRASIL). *Relatório Brasileiro sobre Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais 2003: Alimentação, Terra e Água, Meio Ambiente, Saúde, Moradia Adequada, Educação e Trabalho*. São Paulo: [s.n.], 2003. Disponível em: <<http://www.gajop.org.br/publica/rel.pdf>> Acesso em: 12 abr. 2008.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos W. “Meio Ambiente, Ciência e Poder: diálogo de diferentes matrizes de racionalidade” in SORRENTINO, Marcos (coord.). *Ambientalismo e Participação na contemporaneidade*. São Paulo: EDIC/FAPESP, 2001. pp. 135-161.
- \_\_\_\_\_. “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECENA, A.E.; SADER, E. *La guerra infinita. Hegemonia y terror mundial*. Buenos Aires: Clacso, 2002.
- \_\_\_\_\_. “De Saberes e de Territórios - diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana”. (no prelo)
- PREFEITURA MUNICIPAL DE ARACRUZ. *A cidade: histórico*. Disponível em: <<http://www.pma.es.gov.br/cidade.php>>. Acesso em: 17 out. 2005.
- PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA UFF (PPGEO-UFF). *Território territórios: ensaios sobre ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: PPGEO, 2002.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- REDE ALERTA CONTRA O DESERTO VERDE. “Carta Aberta ao FSC, Aracruz Celulose e Imaflora/Smartwood”. Vitória-ES, 04 de julho de 2006.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- RIBEIRO, Silvia. “Camponeses, Biodiversidade e Novas Formas de Privatização”. In: CARVALHO, Horácio Martins de. *Sementes: patrimônio do povo a serviço da humanidade*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2003. pp. 51-72.

- ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. *Tupiniquim: na colônia, no império e na república velha*. 1998. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/tupiniq/col.shtm>>. Acesso em: 31 out.2007.
- RUSCHI, Augusto. “O Eucalipto e a Ecologia”. In: *Boletim do Museu de Biologia*. n. 44.. Santa Tereza-ES: Museu Prof. Mello Leitão, 31 de maio de 1976.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Por uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1962.
- SÉCULO DIÁRIO. “IBAMA estuda denúncias e se manifesta sobre desvio do Rio Doce”. Vitória-ES, 04/01/2006. Disponível em: <[http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/04/noticiario/meio\\_ambiente/04\\_01\\_08.asp](http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/04/noticiario/meio_ambiente/04_01_08.asp)>. Acesso em: 04 mar. 2008.
- \_\_\_\_\_. “Procuradoria da República investiga se Aracruz usa águas do Rio Doce”. Vitória-ES, 19/01/2006. Disponível em: <[http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/19/noticiario/meio\\_ambiente/19\\_01\\_08.asp](http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/19/noticiario/meio_ambiente/19_01_08.asp)>. Acesso em: 04 mar. 2008.
- \_\_\_\_\_. “Família real sueca se desfaz de ações da Aracruz devido a agressões ambientais e sociais da empresa”. Vitória-ES, 30/01/2006. Disponível em: <[http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/30/noticiario/meio\\_ambiente/30\\_01\\_01.asp](http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/janeiro/30/noticiario/meio_ambiente/30_01_01.asp)>. Acesso em: 25 fev. 2007.
- \_\_\_\_\_. “Aracruz Celulose não é mais certificada da Forest Council”. Vitória-ES, 08/06/2006. Disponível em: <[http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/junho/07/noticiario/meio\\_ambiente/07\\_06\\_08.asp](http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2006/junho/07/noticiario/meio_ambiente/07_06_08.asp)>. Acesso em: 25 fev. 2007.
- SILVA, Sandro José da. *Tempo e Espaço entre os Tupiniquim*. Campinas: UNICAMP, 2000. Dissertação de Mestrado.
- SIQUEIRA, Maria da Penha S. *Industrialização e empobrecimento Urbano. O caso da Grande Vitória: 1950-1980*. Vitória: EDUFES, 2001.
- SODRÉ, Muniz. “O Mesmo e o Outro”. In: *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999. pp. 13-69.

- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Os processos de globalização”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. pp. 25-102.
- TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA (TAC). – Comunidades Indígenas, Aracruz Celulose S.A. e Fundação Nacional do Índio. Brasília, 03 de dezembro de 2007. CD-ROM.
- TROUCHE, Lygia Maria G. “O Marquês de Pombal e a Implantação da Língua Portuguesa no Brasil”, In: *Anais do IV Congresso Nacional de Lingüística e Filologia*. Rio de Janeiro: CNLF, 28 de agosto a 1º de setembro de 2000. Série IV, n.12. Disponível em: <[http://www.filologia.org.br/anais/anais%20iv/civ12\\_9.htm](http://www.filologia.org.br/anais/anais%20iv/civ12_9.htm)>. Acesso em: 22 set. 2007
- TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (TSE). *Prestação de Contas. Eleições 2002, Eleições 2004 e Eleições 2006*. Disponível em: <<http://www.tse.gov.br/internet/index.html>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- TUAN, Yi-fu. *Topofilia.:um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difusão Editorial do Livro, 1980.
- VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Maria de Mello. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. In: *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*. v.3, n.6. Niterói-RJ: EDUFF, dezembro de 1998. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-7.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf)> Acesso em: 04 mar. 2008.
- VITAL, Marcos H. F.. “Impacto Ambiental de Florestas de Eucalipto”. In: *Revista do BNDES*. v. 14, n. 28. Rio de Janeiro, dez. 2007. pp. 235-276. Disponível em: <<http://www.bndes.gov.br/conhecimento/revista/rev2808.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2008.
- WALSH, Catherinhe. “Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico”. Boletín ICCI-RIMAI: *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 4, n. 36, março del 2002.
- WORLD RESOURCES INSTITUTE (WRI), *Forests, Grasslands and Drylands — Resource Consumption: Paper and paperboard consumption per capita*. 2006. Disponível em: <[http://earthtrends.wri.org/searchable\\_db/index.php?theme=9&variable\\_ID=573&action=select\\_countries](http://earthtrends.wri.org/searchable_db/index.php?theme=9&variable_ID=573&action=select_countries)>. Acesso em: 31 out. 2007.
- ZANOTELLI, Cláudio L. *La Croissance Peripherique de l'Agglomération de Vitória: Le cas de São Pedro*,1992. Université Paris X- Nanterre, 1992. Monografia.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)