

Impactos da Monocultura de Eucalipto na Territorialidade Tupinikim e Guarani no Espírito Santo (Brasil)¹

Oliveira Junior, Adilson Pereira de

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 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 aqui abordada. De um lado um representante do paradigma da modernidade, uma mega-empresa transnacional de celulose, Aracruz Celulose S.A, empresa que chegou ao estado do 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 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.

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), conseguiram manter, até a década de 1960, um modo de vida mais resguardado. Foi também na década de 1960 que chegou ao litoral capixaba um grupo de Guarani-Mbyas que habitavam e continuam hoje habitando a região sul do Brasil, o norte da Argentina, o Uruguai e o Paraguai. Os Mbyas 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). Fundaram aldeias em diversas localidades da região sul-sudeste do Brasil.

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 (Movimento dos Pequenos Agricultores) e MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra).

¹ Esse artigo é parte de minha dissertação de mestrado elaborada entre os anos de 2006 e 2008 dentro do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense e denominada *Territorialidades Ambivalentes: a luta dos Tupinikim e dos Guarani frente à monocultura de eucalipto no ES*. A pesquisa contou com apoio do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

2. A Questão Indígena no Mundo Contemporâneo

Segundo o dicionário “Aurélio”: “*indígena*. [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 “indígenas” 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 aos 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 foi 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 com elementos 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 a 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.

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 “*re-existências*”, como nos propõe Porto-Gonçalves (2001), 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.

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. 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 traz 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 (Fundação Nacional do Índio). 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.

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 pretensiosa 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.

3. Tensões de Territorialidades no Espírito Santo

O Espírito Santo, até metade do século XX, era um dos estados brasileiros que mantinha maior porcentagem de área de Mata Atlântica preservada, hoje contando com pouco mais de 8% da mata original (FASE-ES, 2002). Apesar de situado na região de maior atividade industrial do país, o estado 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 ES (CST, CVRD, Samarco Mineração, Aracruz Celulose etc.), tendo até então um crescimento populacional bem aquém dos demais estados da região Sul-Sudeste. Se em 1967 nasce a Aracruz Florestal, o ano de 1972 marca a fundação da Aracruz Celulose S.A. A primeira fábrica 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 (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social), foi e é um dos principais acionistas da empresa.

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 (Comissão Parlamentar de Inquérito) 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 (Assembléia Legislativa do Espírito Santo, 2002).

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. 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.

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. 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, Sauaçu, 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.

Segundo estudos da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Espírito Santo (AGB-ES), embasados por um EIA/RIMA (Estudo de Impactos Ambientais / Relatório de Impactos no Meio Ambiente) 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.

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. 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 aproximam 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 (Companhia de Ferro e Aço de Vitória) 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.

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 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. A FUNAI teve que voltar atrás novamente, mas desta vez reconheceu apenas 4492ha nas três aldeias, demarcadas em 1981, registradas em 1983 e homologadas em 1988 (FASE-ES, 2002).

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., 2007). 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).

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., 2007).

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.

Enquanto isso os indígenas reerguiam as aldeias de Olho D'água e Córrego do Ouro. 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. 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., 2007).

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.

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. Não se pode negar o processo de desterritorialização sofrido pelos Guarani e Tupinikim desde a instalação da Aracruz Celulose no Espírito Santo.

Tal desterritorialização não ocorreu 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.

A aldeia e a casa

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* (Porto Gonçalves, 2001), uma vez que unidos teriam mais força para permanecer no território, mesmo que atrofiados pelos eucaliptais, ela obrigou os Tupinikim a estabelecer entre si modos de relação que até hoje geram uma sensação de desconforto para muitos dos que experimentaram as duas formas de viver.

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 tradicionais (Aracruz Celulose S.A., 2007).

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 pela aldeia de 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. 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. É certo, porém, que Caieiras sofre um processo de progressiva invasão da sociedade dominante. Isso se agravou em março de 2006, quando a via principal de ligação à Coqueiral de Aracruz de um lado, e à aldeia de 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.

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. 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).

Já entre os Guarani, 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 Guarani, sendo 29 em Piraquê-açu, 69 em Boa Esperança e 141 em Três Palmeiras (FUNAI, 2006). 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*² 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.

Se ainda existem muitas casas em estuque, as casas em alvenaria também vêm se tornando maioria entre os Guarani. A principal vantagem da casa feita em estuque reside principalmente no fato de ser um conhecimento totalmente dominado tanto pelo povo Guarani quanto Tupinikim. Desta forma não precisam da ajuda de fora da comunidade pra construir 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. 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.

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. 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.

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.

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

² Segundo Ladeira (2001, p.184), “*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*”.

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, 1998) tupinikim:

Os Tupinikim mais antigos ainda guardam na memória, através de marcos de referência, os lugares em que antes existiam as antigas aldeias. 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 detritos 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. 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 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 (até 2008) pessoas morando, mas o espaço já está sendo preparado para tal. A nascente que havia próxima dali e desaguava no Rio Soé secou devido ao desmatamento, mas foi aberto um poço artesiano que, pela baixa profundidade de água encontrada, indica uma boa possibilidade de recuperação. 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. 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.

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.

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.

A roça e o eucalipto

O trabalho na roça 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 *adjutório* tupinikim e da agricultura itinerante guarani.

O *adjutório*³ 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 *adjutório* tal dia, e nesse dia 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 *adjutório* sem dúvida era um elemento sociabilizador muito forte e ainda permanece na mente de muitos moradores de Caieiras Velha e Pau Brasil. 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).

Por outro lado, pela ancestralidade guarani, a agricultura deve se dar 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 trovoadas, o raio, a chuva...

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.

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. 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).

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, Ciccione (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.

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

³ 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.

propaganda da cultura dos *jurua*⁴, 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. 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, têm sido 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 comunitárias e 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 depoimentos, “*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.

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. 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 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*⁵ 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., 2007). 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. 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.

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

⁴ Homem branco, ou não-índio. Literalmente, segundo Ladeira (2001), significa “boca com cabelo” sendo um termo criado em referência aos europeus colonizadores.

⁵ 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).

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 *adjutório* 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*⁶ 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. 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. Desde a colheita à fabricação é uma prática coletiva que envolve um grande número de pessoas, na maioria entes familiares. Todo o 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.

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.

5. Últimas considerações

O objetivo principal desse artigo 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 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 *adjutório*, que hoje quase não existe, perdeu força com a diminuição do trabalho na roça e a fragmentação

⁶ Resíduo do eucalipto, usado geralmente para fazer carvão.

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.

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 quem pretende 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.

Por fim, a luta dos povos indígenas no Espírito Santo 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

- ARACRUZ CELULOSE S.A.. *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> Acesso em: 04 mar. 2006.
- _____. “Aracruz e a questão indígena”. 2007. Disponível em: <http://www.aracruz.com.br/show_arz.do?menu=false&id=543&lastRoot=63&act=stcNews&lang=1#qi> Acesso em: 18 nov. 2007.
- 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.

- 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.
- 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)
- 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>. 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>. Acesso em 31out. 2007.
- 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.
- LADEIRA, Maria I. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. São Paulo: USP, 2001. Tese de Doutorado.
- LIMA, Antônio Carlos de S. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. pp 221-268
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais, Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 4 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 1998. pp. 47-77.
- 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.
- 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.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1962.
- SILVA, Sandro José da. *Tempo e Espaço entre os Tupiniquim*. Campinas: UNICAMP, 2000. Dissertação de Mestrado.
- 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. “Os processos de globalização”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. pp. 25-102.
- TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difusão Editorial do Livro, 1980.