

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KALNA MARETO TEAO

TERRITÓRIO E IDENTIDADE DOS GUARANI MBYA
DO ESPÍRITO SANTO (1967-2006)

Niterói, março de 2015.

KALNA MARETO TEO

TERRITÓRIO E IDENTIDADE DOS GUARANI MBYA
DO ESPÍRITO SANTO (1967-2006)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História da Universidade Federal Fluminense/ UFF,
como requisito parcial para o título de Doutor.
Área de concentração: História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

Niterói, março de 2015.

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

T253 Teao, Kalna Mareto.
Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo(1967-2006) / Kalna Mareto Teao. – 2015.
234 f. ; il.
Orientadora: Maria Regina Celestino de Almeida.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2015.

Bibliografia: f. 205-226.

1. Índio Guarani Mbya. 2. Índio Tupinikim. 3. Identidade étnica.
4. Território. I. Almeida, Maria Regina Celestino de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
III. Título.

KALNA MARETO TEO

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE DOS GUARANI MBYA
DO ESPÍRITO SANTO (1967-2006)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História da Universidade Federal Fluminense/ UFF,
como requisito parcial para o título de Doutor.
Área de concentração: História Social.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr^a MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA-orientadora

Universidade Federal Fluminense-UFF

Prof.^a Dr^a ELISA FRUHAUF GARCIA

Universidade Federal Fluminense-UFF

Prof.^a Dr^a VÂNIA MARIA LOSADA MOREIRA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro-UFFRJ

Prof. Dr. JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro-MN/UFRJ

Prof. Dr. JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE

Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Guarani Mbya pelo aprendizado e pela oportunidade em conhecê-los.

Agradeço à minha família pelo apoio nessa jornada, ao meu pai, in *memorian*, pelo ensino do valor da educação.

Agradeço à professora Maria Regina Celestino de Almeida pela orientação e pela compreensão.

Aos professores Bessa Freire, João Pacheco de Oliveira, Vânia Losada e Elisa Garcia pelas contribuições nas bancas de qualificação e defesa de doutorado.

A professora Celeste Ciccarone por conceder boa parte da documentação deste trabalho.

Agradeço a Leandro por acompanhar a trajetória de luta.

Agradeço a Tânia Borsoi pelo apoio na BC-UFES.

A Michel Caldeira pelo apoio no APEES.

A FUNAI por ceder os relatórios para a pesquisa.

Ao CIMI por conceder uma parte da documentação dos arquivos.

Agradeço a PMV pela licença parcial para o curso do doutorado.

Aos amigos conquistados no curso do doutorado e aos professores que contribuíram para o meu aprendizado.

A Klítia Loureiro pela amizade de sempre.

Resumo

TEAO, Kalna Mareto. Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006). Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. UFF.

Palavras-chave: 1. Guarani Mbya. 2. Tupinikim. 3. Identidade étnica. 4. Território.

Este trabalho tem por objetivo analisar a construção identitária dos povos Tupinikim e Guarani do Espírito Santo durante o processo de luta pela terra contra a empresa Aracruz Celulose (1967-2006). Esses índios, ao reelaborarem suas identidades étnicas, constroem suas histórias em processos distintos, por meio da atualização de seus mitos, ritos, narrativas, memórias, objetos, locais e pessoas. A construção do território guarani é realizada por meio dos deslocamentos (*oguata porã*), e é também por meio desses deslocamentos que os Guarani Mbya constroem suas histórias e suas identidades sociais. O território guarani é físico, porque esses índios buscam espaços possíveis, com condições ambientais específicas, para a construção das aldeias. O território guarani é imaginado, porque os Mbya, ao realizarem os deslocamentos, estão construindo um território para além das fronteiras físicas estabelecidas pelo Estado nacional, pois trata-se de um território construído por meio desses deslocamentos e pelas relações de casamentos, de parentesco, de busca de sementes, de rituais. Os Guarani Mbya buscam se apropriar de espaços como escolas, universidades, assembleias indígenas e museus para afirmarem sua identidade étnica, na qual os índios compartilham o sentimento de pertencimento étnico diante de contextos históricos de transformação política. Este trabalho se ancora em fontes escritas – documentais, informativas e teóricas – e em fontes orais, entre as quais se destacam os depoimentos indígenas.

Abstract

TEAO, Kalna Mareto. Territory and identity of Guarani Mbya in Espírito Santo (1967-2006). Doctoral thesis in Social History, Human Science and Philosophy Institute of the Fluminense Federal University/UFF.

Keywords: 1. Guarani mbya 2. Tupinikim 3. ethnic identity 4. Territory

Abstract

This thesis has the objective of analyzing the identity construction of the Tupinikim and Guarani of the Espírito Santo during the process of fight for the land against Aracruz Celulose (1967-2006). These Indians transformed their ethnic identities, build their stories in different processes, through the update of its myths, rites, narratives, memories, objects, places and people. The construction of the Guarani territory is carried out through the displacements (*oguata porã*) and is also through these displacements that the Guarani *Mbya* build their stories and their social identities. The territory Guarani is physical because these Indians seek possible areas with specific environmental conditions for the construction of villages. The territory Guarani is imagined because the *Mbya* in carrying out the displacements are building a territory beyond the physical boundaries set by the National State, because it is a territory built by the displacements and relations of marriage, parentage, searching for seed, rituals. The Guarani *Mbya* seek to appropriate spaces such as schools, universities, indigenous assemblies and museums to assert their ethnic identity and share the feeling of ethnic belonging before historical contexts of political transformation. The sources used for this work were oral sources, indigenous statements and written sources.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
 Capítulo 1.A PRESENÇA INDÍGENA NO ESPÍRITO SANTO.....	36
1.1. História e deslocamentos guarani mbya.....	37
1.2. Os deslocamentos do grupo guarani mbya de Tatati ao longo do século XX.....	49
1.3. A chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo.....	58
1.4. A transferência dos Guarani Mbya junto aos Krenak, em Minas Gerais.....	63
1.5. O retorno dos Guarani ao Espírito Santo e a formação das aldeias.....	69
1.6. História dos Tupinikim.....	76
1.7. Os Tupinikim no século XX e a etnogênese.....	85
 Capítulo 2. A LUTA PELA TERRA INDÍGENA NO ESPÍRITO SANTO.....	99
2.1. A primeira fase.....	102
2.2. A segunda fase.....	116
2.3. A terceira fase.....	121
 Capítulo 3. AS LIDERANÇAS GUARANI E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO.....	136
3.1.As lideranças guarani.....	140
3.2. Organizações indígenas no Brasil e no Espírito Santo.....	158
 Capítulo 4. OS GUARANI MBYA E A CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS POLÍTICOS DE IDENTIDADE.....	174
4.1.Educação escolar guarani no Espírito Santo.....	183
4.2.Centro cultural Tatati Ywa Reté.....	197
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	201
REFERÊNCIAS.....	205
ANEXOS.....	232

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM1. Liderança religiosa guarani Tupã Kwaray.....	227
IMAGEM 2. Liderança guarani Werá Djekupé.....	227
IMAGEM 3. Liderança guarani Werá Kwaray.....	227
IMAGEM 4. Aldeia guarani Boa Esperança.....	228
IMAGEM 5. Aldeia tupinikim Caieiras Velhas.....	228
IMAGEM 6. Centro cultural Tatati Ywa Reté.....	228
IMAGEM 7. Professores guarani no Curso de magistério indígena em Florianópolis.2005.....	229
IMAGEM 8. Tatati Ywa Reté.....	229
IMAGEM 9. Coral guarani de Boa Esperança.....	229
IMAGEM 10. Artesanato guarani mbya.....	230
IMAGEM 11. Artesãs guarani.....	230

Lista de siglas e abreviaturas

ABA-Associação Brasileira de Antropologia

AGU-Advocacia Geral da União

AITG-Associação Indígena Tupinikim e Guarani

ANAI- Associação Nacional Indígena

BANDES- Banco de Desenvolvimento do Espírito Santo

BANESTES-Banco do Estado do Espírito Santo

BNDS-Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Sustentável

CAPOIB-Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

CODES-Companhia de Desenvolvimento Econômico do Espírito Santo

CUT-Central Única dos Trabalhadores

COFAVI- Companhia Ferro e Aço de Vitória

CIMI-Conselho Missionário Indigenista

CPT-Comissão da Pastoral da Terra

CST-Companhia Siderúrgica Tubarão

CVRD-Companhia Vale do Rio Doce

CTI-Centro de Trabalho Indigenista

ECOTEC-Economia e Engenharia Industrial

EMATER- Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

ESCELSA-Espírito Santo Centrais Elétricas S/A

FAFI- Escola Técnica Municipal de Teatro, Dança e Música FAFI

FASE- Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional

FUNAI-Fundação Nacional do Índio

FUNASA-Fundação Nacional de Saúde

FUNRURAL- Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural

GPI-Grandes Projetos de Investimentos

GT-Grupo Técnico

IBAMA- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBDF-Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDEA- Instituto para o Desenvolvimento e Educação de Adultos

IEF-Instituto Estadual de Floresta

IEMA-Instituto Estadual de Meio Ambiente

LBA-Legião Brasileira de Assistência

INAMPS- Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social

INCRA-Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MOBRAL- Movimento Brasileiro de Alfabetização

MPA-Movimento dos Pequenos Agricultores

MPES-Ministério Público Estadual

MPF-Ministério Público Federal

MST-Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

NISI- Núcleo Interinstitucional da Saúde Indígena

OAB-Ordem dos Advogados do Brasil

OIT-Organização Internacional do Trabalho

ONG- Organizações não Governamentais

PETROBRAS-Petróleo Brasileiro S/A

PI-Posto Indígena

PF-Polícia Federal

PMA-Prefeitura Municipal de Aracruz

SAAE-Sistema de Abastecimento Autônomo de Água e de Esgoto

SEDU-Secretaria Estadual e Educação do Espírito Santo

SEJUC-Secretaria de Estado de Justiça e da Cidadania

SETRAPS-Secretaria do Trabalho e Promoção Social

SISPMC-Sindicato dos Servidores Públicos Municipais de Colatina

SPI-Serviço de Proteção aos Índios

SPU-Secretaria de Patrimônio da União

SUDELPA-Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista

TI-Terra Indígena

UFES-Universidade Federal do Espírito Santo

Introdução

Segundo Censo do IBGE de 2010, a população indígena no Brasil é de 896,9 mil índios (0,4% da população total), 305 etnias e 274 idiomas indígenas. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) identificou 505 terras indígenas, terras essas que representam 12.5% do território nacional ou seja, 106.7 milhões de hectares. Os índios do país ocupam um território equivalente a 36.2 % localizados em área urbana e 63.8% localizados em área rural.¹

Os Guarani são um povo que habita os países da América do Sul, como Bolívia, Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina. No Brasil, os Guarani vivem nos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em 2005, a população guarani no continente foi estimada em 94.657 habitantes. Segundo o Censo do IBGE (2010), no Brasil esse número é de 67.523 índios².

A população guarani apresenta-se subdividida conforme os subgrupos: Mbya, Nhandeva ou Ava Xiripa e Kaiowa ou Pai Tavyterã. Os subgrupos distinguem-se entre si devido às variações linguísticas e culturais próprias. Os Guarani do Espírito Santo autointitulam-se como Nhandeva, nosso povo, nós, nossa gente. Uma das principais características dos Mbya consiste na realização do *oguata porã* (caminhada) e eles possuem a crença religiosa da *Yvy marãey*, Terra sem Mal. Essa classificação foi realizada por Schaden e até hoje é reconhecida pelos antropólogos e também pelos índios³.

As aldeias kaiowa encontram-se na região central do Paraguai e na região sul do Mato Grosso do Sul. Os Nhandeva concentram-se também no Paraguai, nas áreas compreendidas entre os rios Jejuí Gazu, Corrientes e Acaray. No Brasil, vivem nas aldeias do Mato Grosso do Sul, no interior e no litoral dos estados de São Paulo, no interior dos estados do Paraná, do Rio Grande do Sul e no litoral de Santa Catarina. Os Mbya estão

¹ IBGE. Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. 10 ago. 2012. Disponível em: < <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&idnoticia=2194>> Capturado em 13 ago. 2013. Neste Censo do IBGE de 2010, é possível obter informações e dados analisados, tabelas, mapas sobre a população indígena brasileira habitante das reservas e das cidades, bem como informações referentes às terras, às etnias, à língua, à população rural, urbana, à educação, à saúde, ao trabalho, entre outros. Esses dados são relevantes na medida em que permitem mapear a realidade indígena do país para traçar futuras políticas públicas que assegurem os direitos indígenas.

² Os povos classificados segundo tronco linguístico, etnia ou povo são: 75.000 Guarani, 43.401 Kaiowa, 8.026 Mbya e 8.596 Nhandeva. Demais informações sobre os povos indígenas estão presentes em IBGE. Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2012.

³ LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá/Paraná: Eduem; São Paulo: EDUSP, 2008. p.61.

presentes em várias aldeias da região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e norte do Uruguai. No Brasil, localizam-se nas aldeias do interior e do litoral dos estados da Região Sul e em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo⁴.

No Espírito Santo, a população indígena habita o município de Aracruz, situada no litoral norte do estado, distante 83 km da capital Vitória, e compreende 2.630 Tupinikim e 300 Guarani, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, 2010). Os Guarani Mbya habitam as aldeias de Boa Esperança, Três Palmeiras e Piraquê-Açu, todas localizadas ao sul da terra indígena tupinikim. Os Tupinikim são do tronco linguístico tupi cuja identidade foi rearticulada nos processos territoriais. Os Tupinikim vivem nas aldeias de Caieiras Velhas, Irajá, Comboios e Pau Brasil. (conforme o mapa em anexo). Os Tupinikim, historicamente localizavam-se no litoral norte do Espírito Santo. Seus principais aldeamentos coloniais eram as aldeias de Reis Magos (Nova Almeida), Reritiba (Anchieta), Aldeia Nova (Santa Cruz). Os Tupinikim ocupam imemorialmente o Espírito Santo e reelaboraram suas identidades sociais conforme os aldeamentos que ocupavam. Esses índios constroem suas histórias evocando o fato dos antepassados terem vivido na região de Nova Almeida como fato para comprovarem sua presença histórica na Região Norte do Espírito Santo.

Inúmeros conflitos fundiários envolvendo índios têm vindo à tona na mídia, na internet e na imprensa internacional devido à própria situação histórica de subordinação a que esses povos são submetidos. Muitas dessas disputas envolvem longas batalhas judiciais em torno da homologação e demarcação das terras indígenas. Soma-se a esse fato também a própria mobilização indígena, que se utiliza de estratégias para visibilizar seus problemas, como a participação em diversos movimentos e organizações pelo país, a ampliação dos programas de educação e de formação de professores, a apropriação e o uso de novas tecnologias e mídias sociais, como a internet, e uma rede de apoio que envolve movimentos sociais, organizações não governamentais (ONGs), entidades civis, intelectuais, ambientalistas, universitários e sociedade civil. Essa rede se ampliou para a esfera governamental, com a participação do Ministério Público Estadual (MPES) e do Ministério Público Federal (MPF), da FUNAI e de alguns deputados estaduais e federais.

Os Tupinikim e os Guarani reivindicam para si o acesso aos direitos coletivos sobre a terra, a saúde, a educação e a cultura. Esses grupos étnicos percebem-se dentro da

⁴ LADEIRA, 2008, p.61.

categoria política de índios e, dessa forma, conseguem acessar os direitos coletivos e lutam ao mesmo tempo pelo cumprimento dos direitos indígenas e pelo respeito como povos tradicionais formadores da cultura e do povo brasileiro. Historicamente, os Tupinikim viveram aldeados no litoral do Espírito Santo, no município de Aracruz e rearticularam suas identidades indígenas nas aldeias missionárias, tendo permanecido até o século XIX, quando lutavam pelo direito à sua cidadania, reivindicando aos administradores do Império o direito às terras, ao trabalho e à justiça, conforme podemos observar nos trabalhos de Moreira (2001, 2005, 2010). A busca por direitos indígenas dos dois povos foi acionada mediante o processo fundiário (1967-2006), envolvendo Tupinikim e Guaraní contra a empresa Aracruz Celulose. Os índios acionavam sua identidade diferenciada na medida em que necessitavam enfrentar situações do tempo presente de discriminação, de subordinação e de espoliação dos seus antigos territórios tradicionais. Os dois povos indígenas buscavam a garantia dos seus direitos negociando com o Estado, por meio das vias legais e da apropriação de mecanismos burocráticos que lhes garantissem o direito à terra, tais como o conhecimento de documentos, legislação, petições, cartas, comunicados, relatórios. Essa apropriação do conhecimento burocrático foi acompanhada pela assessoria das entidades civis e pelo movimento indígena em nível local e nacional. Nesse espaço de busca por um território indígena é que os Tupinikim e os Guaraní formaram suas lideranças políticas tradicionais e novas lideranças como representantes nativos que representavam uma lógica própria de organização social e política diante do Estado.

A regularização das terras ocupadas pelos Guaraní no litoral do Brasil iniciou-se por meio de ações e projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em 1979. Nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, as terras guarani eram ameaçadas pela especulação turística e imobiliária e pela construção da rodovia Rio-Santos. Na região do Paraná e Santa Catarina, as pressões ambientais ocorriam devido aos projetos de especulação imobiliária e ao processo de duplicação da rodovia BR 101.⁵ No caso do Espírito Santo, a partir dos anos 1970, novos projetos de desenvolvimento econômico assolaram as terras indígenas e seus recursos, como empresas de abastecimento de água, saneamento básico, e gasoduto Bolívia- Brasil.⁶

⁵ LADEIRA, 2008, p.38.

⁶ LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: O território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007, p.40.

A história que pretendemos construir nesta tese não poderia ser diferente de outras regiões do país. Inúmeras histórias regionais assemelham-se pela exclusão histórica desses povos, pela falta de garantia mínima do respeito aos seus direitos indígenas assegurados pela Constituição de 1988 e pelos conflitos que envolvem suas terras. Nosso objetivo geral consiste em analisar a história dos Guarani Mbya, conforme a trajetória de lutas e deslocamentos desse povo indígena, no período de 1967 a 2006. A construção identitária desse grupo étnico se constrói por meio dos deslocamentos e nas suas interações com outros povos indígenas, como os Tupinikim. Os Guarani Mbya são nosso objeto de análise e consideramos os Tupinikim importantes agentes nos processos de luta conjunta da reconstrução identitária.

A identidade étnica dos Mbya é elaborada a partir dos deslocamentos e através do contato com os agentes, como os povos indígenas Tupinikim e Krenak, com a sociedade envolvente, o Estado, as entidades civis, as ONGs. A escolha dessa época deve-se ao fato de que o momento em que os Guarani chegam ao Estado coincide justamente com a mesma época do conflito fundiário que os envolve junto aos Tupinikim e a empresa Aracruz Celulose, atual FIBRIA.

Existe um discurso construído sobre os Guarani Mbya de que eles são nômades, paraguaios e estrangeiros. Em muitos casos, essa justificativa visa deslegitimar o protagonismo indígena em torno de suas lutas acerca de seus direitos, bem como é um argumento fortemente usado pelos seus opositores em conflitos fundiários, pois, ao afirmar-se que o índio não é brasileiro, destitui-se o acesso às terras e aos demais direitos. Tais denominações demonstravam que os Guarani não eram considerados brasileiros, portanto não teriam direito sobre as terras. O seu modo de vida por meio dos deslocamentos se contrapõe à lógica de reservar um espaço apropriado aos Mbya. O fato de os Guarani realizarem *oguata porã* é um aspecto constitutivo de sua vida cultural e também desperta a afirmação da sua identidade étnica ao buscarem terras adequadas ao seu modo de vida. Caminhar é estar em *movimento* do corpo, do espírito e em busca de terras, pois *oguata porã* age dimensionando novos territórios diante das pressões interétnicas e dos conflitos fundiários.⁷

⁷ GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbya: História e significação*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

Há muitos trabalhos acerca dos Tupinikim no que tange à disputa territorial, porém muito poucos sobre os Guarani. Destacam-se os trabalhos de Loureiro⁸ e Silva⁹ sobre o processo fundiário envolvendo os Tupinikim, os Guarani contra a Aracruz Celulose. Ambos os trabalhos se concentram no período inicial do conflito territorial (1967-1983). Loureiro considera que a luta pela terra indígena no Espírito Santo deve ser compreendida levando-se em conta a política fundiária exercida pelos governos da ditadura militar, os incentivos do reflorestamento, a chegada da Aracruz Celulose, a atuação do governo estadual, a usurpação das terras indígenas por parte da empresa, a atuação da FUNAI e a mobilização dos povos indígenas¹⁰. Silva analisa a formação do território tupinikim diante da política indigenista oficial do estado do Espírito Santo e o processo de luta fundiária que envolveu a afirmação da identidade étnica dos tupinikim a partir da categoria política de índios, pois, anteriormente, esses índios se afirmavam como caboclos e assim eram conhecidos pelos membros da sociedade envolvente. A afirmação da identidade tupinikim foi resultante da busca pelos direitos coletivos à terra. Silva situa os Tupinikim no mesmo processo de etnogênese dos índios emergentes do Nordeste do século XX, pois, segundo o autor, o contexto dos anos de 1970 permite ao poder federal e à sociedade da época “descobrir” o surgimento dos índios no Espírito Santo.¹¹

Embora os Guarani mbya sejam amplamente estudados pela Antropologia e Educação, na História isso ocorre menos. Nos trabalhos acerca da Etnologia guarani, alguns antropólogos privilegiaram o enfoque de abordagem na crença mítico-religiosa da Terra sem Mal como condição essencial para que os Guarani realizassem os movimentos migratórios.¹² Estudos antropológicos e históricos recentes sugerem a necessidade de se abordar os Guarani de forma histórica, levando em consideração as diferentes épocas, regiões, contextos e especificidades culturais¹³. Boa parte dos estudos acerca dos Guarani

⁸ LOUREIRO, Klítia. *O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo: os índios Tupiniquim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas. Vitória: UFES, 2006.

⁹ SILVA, Sandro José da. *Tempo e espaço entre os Tupiniquim*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

¹⁰ LOUREIRO, Klítia. 2006, p.16

¹¹ SILVA, Sandro José da. 2000.

¹² CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Francisco Alves, 1990. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2. ed. São Paulo: Companhia editora nacional/EDUSP, 1979. NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva –Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

¹³ SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micro mobilidade de grupos mbya e nhandeva (guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Antropologia social. Museu Nacional. UFRJ. Rio de Janeiro, 2007. PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: UNESP/ISA, Rio de Janeiro: NUTI, 2007. POMPA,

referem-se à análise de situações que envolvem os deslocamentos do subgrupo Mbya, sob perspectiva do mito, do xamanismo, das lideranças, das relações de parentesco, da religião e da relação ecológico-ambiental.¹⁴

Consideramos a trajetória dos Guarani Mbya ao Espírito Santo (1940-1967) a partir de uma perspectiva histórica, na qual os Guarani, ao realizarem o *oguata porã* (caminhada) não tiveram somente a motivação religiosa como principal causa do deslocamento realizado por diversos estados. Preferimos optar pelo termo deslocamento e não migração, em virtude da necessidade de dimensionar historicamente os Mbya e analisar os processos de luta por territórios e construções de identidades ocorridos em diversas épocas e por grupos específicos. Faz-se necessário compreender os Guarani em sua dimensão particular, levando em conta as especificidades dos grupos étnicos e não tratando-os como um grupo macro com características genéricas e universalizantes.

Estudos sobre os Guarani tentam explicar as principais causas que os levaram a realizar grandes deslocamentos ao longo do país. Schaden, mesmo que tenha retratado as migrações guarani e, inclusive, a presença Mbya no Espírito Santo em 1934, possui uma ótica baseada no estudo antropológico vigente na época, fundamentado na ideia da aculturação, segundo a qual os índios em contato com a sociedade envolvente perdiam sua cultura. O autor realizou pesquisas em diversas partes do Brasil com os Guarani de São Paulo, Santa Catarina e Mato Grosso do Sul.¹⁵

Clastres (1979), em *A sociedade contra o Estado*, analisa os índios Guarani Mbya na busca da Terra Sem Mal, *Ywy maraey*, por meio das migrações lideradas pelos xamãs. Para o autor, o mundo terrestre seria um espaço de imperfeição, de dor, de falta de alimentos. O caminhar seria uma forma de manter o corpo em movimento para buscar locais mais apropriados a leste, próximo ao mar. A busca desse lugar sagrado promove o movimento do corpo guarani por meio da dança, da música, dos cânticos e da oração.¹⁶

Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

¹⁴ CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001. LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007. LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá/Paraná: Eduem; São Paulo: EDUSP, 2008. LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. *Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*. Ka'a gũy oreramói kúery ojou rive vaekue ÿ. São Paulo: CTI, 2004. SILVA, 2007.

¹⁵ SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1962, p.9.

¹⁶ CLASTRES, 1979.

Guimaraens argumenta que as migrações realizadas pelos Guarani durante as décadas de 1950 e de 1960 remontam às trajetórias dos antepassados. Os Mbya, desde o período colonial, resistiram ao domínio dos *encomenderos* espanhóis e das missões jesuíticas, refugiando-se nas regiões das matas do Guaíra. Guimaraens afirma que os Guarani, além da aparente tolerância e diplomacia, possuem um contato sistemático com a sociedade envolvente e, mesmo assim, preservam suas tradições.¹⁷

Conforme Guimaraens, para os Guarani, a terra é o local da produção divina capaz de abrigar todos os seres, animais, plantas, guarani e não guarani. Desejam um espaço que lhes seja próprio e diferenciado dos *djuruá* (não índios). O espaço territorial deve conter recursos necessários ao seu modo de ser. Os Mbya reconhecem o direito divino de uso e ocupação da terra por outros grupos.¹⁸ Tradicionalmente, esses povos dividem seu território com outros povos. Por exemplo, no sul do país, os Guarani dividem suas terras com os Kaingang e os Xokleng.

Os Guarani Mbya da Região Sudeste buscam um território com as seguintes condições ambientais: localizado em sentido leste, situado próximo ao mar e com presença de Mata Atlântica. Os Guarani Mbya buscam esses lugares próprios ao seu modo de vida e nomeiam as aldeias conforme os elementos míticos para identificar esses espaços. A religião é um fator decisivo de diferenciação étnica que se dilui no cotidiano, nas diferenças de hábitos, na dieta alimentar.¹⁹ O território guarani é formado pela relação entre os aspectos socioambientais, espaciais e de acordo com os princípios éticos que regem o modo de ser guarani. As regras de reciprocidade e de convivência social mantêm a dinâmica de ocupação territorial guarani.²⁰

Litaiff afirma que as categorias étnicas apresentadas pelos Mbya são resultados da reorganização de fatores culturais, no sentido de absorver novos símbolos e preservar importantes valores diante do contato com a sociedade envolvente. Nos conflitos interétnicos com os Xokleng, os Kaingang e a sociedade não índia, os Guarani buscam afirmar sua identidade étnica por meio da oposição entre os grupos étnicos. A posse da terra é fundamental para a existência da cultura e da sociedade Guarani. Os Mbya afirmam sua identidade étnica na sua relação com a terra, isto é, consideram-na como espaço de

¹⁷ GUIMARAENS, Dinah. *Museu de Arte e origens: mapa das culturas vivas guaranis*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003, p.22-23.

¹⁸ GUIMARAENS. 2003.p.32.

¹⁹ LADEIRA, 1992.

²⁰ LADEIRA, 2001.

que necessitam e preservam o meio natural, em contraste com os outros grupos, como os Xokleng, os Kaingang e os não índios.²¹

Compartilhamos a visão de Garlet sobre a formação do território guarani a partir de uma perspectiva histórica e da elaboração dos espaços por meio dos processos de perda territorial (desterritorialização) e por meio da formação de novos territórios e ocupação do espaço (reterritorialização).²² A mobilidade guarani atua como motivadora dessa ordenação dos espaços para os Mbya e caracteriza-se por um movimento de circularidade motivado por aspectos socioculturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas) ou econômicos (exploração sazonal do ambiente, mudanças de aldeia e locais de cultivo). Os principais fatores que motivariam os deslocamentos guarani são a cosmologia, a organização social, a política de alianças entre os grupos, fatores econômico-ambientais e aspectos relacionados às representações sobre morte e doença, as pressões interétnicas e as políticas indigenistas.²³

Ciccarone procura analisar a importância das lideranças femininas do Espírito Santo na reconstrução da trajetória e da narração da história dos Guarani Mbya no Espírito Santo. A autora compreende o drama como resultante dos mitos de criação dos Guarani e esse drama emerge das histórias de relações do contato com a sociedade envolvente e da consequente redução dos espaços adequados para a sobrevivência e manutenção do modo de vida guarani.²⁴

Evaldo Mendes da Silva acompanhou o deslocamento dos índios entre onze aldeias situadas na região da Tríplice Fronteira do país, isto é, a área de confluência dos rios Paraná e Iguaçu, entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. O autor realizou a caminhada ou *oguata* junto aos Guarani. Para Meliá, a causa essencial dos deslocamentos consiste na procura de condições ambientais favoráveis ao modo de ser guarani.²⁵

O deslocamento guarani reflete as questões da dimensão ecológico-cultural (busca de terras apropriadas à caça, à pesca, ao cultivo) e da dimensão social (referente às relações de reciprocidade). O princípio fundamental do modo de ser guarani seria a relação de reciprocidade entre os índios que promovem uma consciência identitária mesmo em espaços diversos e descontínuos. A aldeia seria esse espaço onde se

²¹ LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: representações étnicas dos Guarani Mbya*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1991, p.34.

²² GARLET, 1997.

²³ Ibid, p.141.

²⁴ CICCARONE, 2001.

²⁵ MELIÁ apud SILVA, 2007, p.25.

exercerem o modo de ser e as relações de reciprocidade guarani. O deslocamento guarani seria gerado, na visão de Meliá, pela ruptura das condições ecológico-ambientais (ausência de espaços de caça, de pesca e de cultivo) e das regras de reciprocidade (conflitos internos).²⁶

O estudo do parentesco permite compreender melhor as razões para a realização do deslocamento guarani mbya em suas dimensões política, econômica e ecológica. A mobilidade consiste não somente na movimentação dos grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas também consiste na capacidade de conquistar e atualizar situações coletivas em diversos espaços e tempos²⁷.

Nosso trabalho procurará percorrer a dimensão histórica, tomando o aspecto territorial como linha mestra do estudo e articulando a questão identitária, política e ambiental. Partimos do pressuposto de que a identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo é reelaborada historicamente, mudando ao longo dos contextos históricos vivenciados por eles, e é construída politicamente no processo de luta pela terra junto aos índios Tupinikim do Espírito Santo durante os séculos XX e XXI. Nosso intuito principal consiste em afirmar que os Guarani Mbya, ao realizarem os seus deslocamentos, não são motivados apenas pela crença na *Yvy marãey*, Terra sem Mal. Uma das principais causas dos deslocamentos consiste nos intensos conflitos fundiários desde a saída do grupo do Rio Grande do Sul, em 1940, até sua chegada ao estado, em 1967, conduzido pela líder xamânica Tatati Ywa Rete. Todos os caminhos percorridos pelos Mbya foram repletos de disputas territoriais, pelos intensos contatos com a sociedade envolvente, pelos conflitos entre culturas distintas, pelos processos de controle estatal durante o período do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no início do século XX e pela ação da FUNAI durante a ditadura militar.

A história da chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo é narrada pelos índios principalmente por meio de depoimentos orais em que a figura central é a líder religiosa Tatati Ywa Reté. Tatati era de origem guarani da região do Paraguai. Seu nome era Candelária, naquela região. Sua família havia realizado o deslocamento do Paraguai ao Brasil. Já do lado brasileiro, Tatati também era conhecida como Maria e foi a responsável por conduzir o grupo Mbya até o Espírito Santo. Além de ser uma mulher que exercia claramente seu papel religioso, ela também sabia articular-se politicamente junto ao

²⁶ MELIÁ apud SILVA, 2007. p. 26.

²⁷ PISSOLATO, 2007, p. 107-123.

marido e sua filha, Aurora. O grupo Guarani Mbya, com o objetivo de conseguir ganhos e benefícios, agia negociando com os não índios, com as igrejas protestantes, com os governos locais, durante o trajeto do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo, numa trajetória de quase 30 anos pelo litoral sul e sudeste, que se iniciou em 1940.

Comumente, tem-se uma visão de que os Guarani, devido ao seu modo de ser, *nhandereko*, são um povo pacífico, que não desejam guerra ou conflitos. Porém na análise da trajetória dos Mbya ao Espírito Santo, podemos observar que os Guarani são um grupo que luta arduamente pela defesa de seus interesses, pela afirmação de sua identidade étnica e pela busca de um território adequado ao seu modo de ser.

Geralmente, os Guarani trilham os caminhos já percorridos pelos antepassados, conforme veremos no capítulo 1, em relação à sua trajetória no Espírito Santo. Existem também símbolos que os fazem reconhecer que aquela terra encontrada possui condições ambientais favoráveis à sobrevivência do grupo, como a *tava*, construções de pedra. No campo mítico-religioso, os sonhos e as revelações são indícios da necessidade de mudança para se encontrar um novo local adequado à convivência do grupo (CICCARONE, 2001; PISSOLATO, 2007)

Os Guarani Mbya procuram relacionar-se com os diversos agentes, com a sociedade envolvente, com as igrejas protestantes, com as ONGs, com outros povos indígenas, com os intelectuais, com os pesquisadores, com os artistas, com os políticos, com os ambientalistas, com as instituições do governo (FUNAI, MPF, AGU) de forma a conseguirem apoio para as suas necessidades, seus projetos e suas lutas políticas. Ao mesmo tempo em que negociam com os agentes de acordo com os seus interesses próprios, no momento necessário, os Mbya adotam políticas de enfrentamento, de afirmação de sua identidade étnica diante da sociedade envolvente, por meio de estratégias, como a autodemarcação, as ocupações, as manifestações, as passeatas e as marchas. A construção da identidade guarani ocorre na inter-relação com os agentes, os outros povos indígenas, e sobretudo, por meio da luta política pela terra junto aos povos Tupinikim no Espírito Santo.

A legislação brasileira, por intermédio do Estatuto do Índio (Lei nº 6001/1973) e da Constituição Federal de 1988, considera que os índios têm direito sobre as terras por direitos originários. Com o art. 231 da Magna Carta, os índios passam a ter direito sobre a terra, levando-se em conta o aspecto da ocupação tradicional. No caso do Espírito Santo, os Tupinikim são povos de ocupação imemorial; entretanto, os Guarani Mbya chegaram ao Estado em 1967. Como garantir a posse da terra para os Guarani Mbya se os critérios

adotados pelo Estado nacional excluem as concepções de território dos povos indígenas? Trata-se de uma questão na qual os índios buscam garantir seus direitos sobre a terra, usando estratégias próprias, reelaborando suas identidades étnicas e buscando apoio político de diversos agentes.

Mesmo sendo os Guarani um dos povos mais numerosos do país, em relação aos estados, são sempre minorias. No âmbito da legislação e das políticas indigenistas oficiais da demarcação, os Guarani são excluídos do direito à posse da terra. Como então os Mbya conseguem estabelecer-se em regiões nas quais não possuem ocupação de forma permanente? Primeiramente, os Guarani Mbya aliam-se e associam-se junto a outros povos indígenas para conseguirem alcançar o território desejado. No caso do Espírito Santo, os Mbya ocuparam a Terra Indígena (TI) Tupinikim. Na região sul do país, os Guarani vivem em TI Kaingang e Xokleng. A aliança com os Tupinikim possibilitou que os Mbya conseguissem viver conforme seus próprios preceitos e costumes em área indígena tupinikim, em condições ambientais próprias e em espaço separado deste povo. Percebe-se uma mudança em relação aos relatórios da FUNAI, do MPF, da AGU em relação aos Guarani Mbya, dando mais visibilidade a esse grupo étnico e buscando elencar argumentos de ocupação tradicional das terras indígenas para garantir os direitos coletivos sobre as terras.

Os deslocamentos dos Guarani Mbya possuem intrínseca relação com os processos de espoliação de suas terras ao longo da história do contato desse povo com a sociedade envolvente. O território guarani foi constantemente reformulado em processos de desterritorialização, ocasionados pelos conflitos fundiários e as disputas com não índios. Dessa forma, os Mbya agem refazendo seus territórios por meio dos deslocamentos, em processos de reterritorialização. As diversas causas que promovem o *ogwata porã*, deslocamento, são de ordem interna e de ordem externa. As causas de ordem interna consistem na busca de alianças para casamentos, na busca de parentes, de sementes, de rituais, em aspectos mítico-religiosos (sonhos, revelações, *tava*), em visões sobre saúde-morte e doença. As causas externas consistem nas disputas com não índios em torno de terras (GARLET, 1997).

Conforme Almeida e Moreira, durante o século XIX, com o processo de independência e a formação do Estado nacional, as orientações políticas do poder instituído se davam por meio das políticas liberais. Em relação à questão indígena, a política governamental consistia em promover uma rápida assimilação dos índios à sociedade nacional. Com a política nacional e liberalista, o Estado agia de forma a tentar

homogeneizar as comunidades indígenas, em geral de forma violenta e algumas vezes de forma negociada. Tanto no Rio de Janeiro como no Espírito Santo, durante o século XIX, muitos índios afirmavam suas identidades étnicas e lutavam politicamente na defesa dos seus direitos coletivos, com base na cultura política do Antigo Regime. Esses índios negociavam e formavam alianças políticas com diferentes agentes, prestavam serviços ao rei e reivindicavam direitos assegurados pela condição de súditos cristãos.²⁸

O território brasileiro foi produto da conquista e da destruição do território indígena. O tempo e o espaço das culturas indígenas foram moldados ao espaço e tempo do capital. Os povos indígenas lutam pela manutenção de seus territórios em contraposição à expansão, desenvolvimento e acumulação do capital.²⁹ A gestão e o ordenamento territorial definidos pelas políticas públicas do Estado desconsidera as normas de ocupação, de organização e de sociabilidade próprias dos grupos étnicos em contraposição aos padrões políticos e econômicos dominantes.³⁰

Os territórios são fronteiras historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e controle político pelo Estado, sendo que os índios negociam espaços próprios à sua dinâmica cultural, ecológica e social dentro dos mecanismos burocráticos do poder instituído. Às vezes, a relação entre índios e Estado pela garantia do território é de dependência, porque o governo detém e controla os mecanismos burocráticos e jurídicos para determinar a posse da terra indígena. Por outro lado, os índios apropriam-se também desse conhecimento e ordenamento jurídico e burocrático para exigir do Estado os seus direitos indígenas.

Além da luta política pelo território ser agente propulsor da afirmação da identidade étnica guarani, existem outros elementos que contribuem para a elaboração dessa identidade, tais como os deslocamentos, a concepção de território, a forma de contarem sua própria história por meio da elaboração de projetos culturais, históricos e educacionais. As velhas e novas lideranças guarani realizam palestras, seminários, oficinas culturais, viagens ao exterior e elaboram produtos culturais como artesanatos, CDs, DVDs, filmes, músicas, teatro, cartilhas, dicionários, livros bilíngues e museu. Toda a produção artística e educacional é voltada para a afirmação da identidade cultural, para a divulgação das tradições, para a visibilidade da existência do povo Guarani.

²⁸ ALMEIDA, Maria Regina C. de. MOREIRA, Vânia M. L. Índios, Moradores e Câmaras Municipais: etnicidade e conflitos agrários no Rio de Janeiro e no Espírito Santo (séculos XVIII e XIX). In: *Mundo Agrário*, vol. 13, nº 25, 2. Sem. 2012, p.3.

²⁹ OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino de. *A geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1999, p.11.

³⁰ LADEIRA, 2008, p.48

Acreditamos que os Guarani Mbya constroem um território possível com as condições ambientais e míticas por meio dos deslocamentos que realizaram ao longo do século XX. Esses deslocamentos permitem o encontro com os parentes de diversas regiões do Brasil, as alianças políticas por meio de casamentos, de novas oportunidades de trabalho, de renovação das práticas ritualísticas como o *nheemongaraí* (batismo do milho), das trocas de sementes de *awati ete'í* (milho sagrado). Esse território guarani é circular, localizado à beira do oceano, e tem como centro o *Yvy mbyte* (centro do mundo=Paraguai) (LADEIRA, 2007, 2008).

Os deslocamentos mbya são resultantes principalmente de um intenso contato com a sociedade envolvente ocasionado pelos conflitos fundiários. Esta busca por espaços próprios em que pudessem exercer seu modo de ser, possibilitou aos Mbya reconhecer-se e afirmar-se em oposição aos outros povos indígenas e aos não índios. Em termos de organizações indígenas, os Guarani Mbya articulam-se cada vez mais na busca e na troca de informações a fim de debaterem e avaliarem melhores estratégias políticas para conseguirem assegurar os direitos humanos fundamentais por meio da *Nhembo Aty Guasu Guarani*, da Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindo* (AIGMP) e demais organizações indígenas, entidades civis e ONGs.

Nessa dinâmica, os Guarani Mbya contemporâneos ainda realizam deslocamentos como em épocas remotas. Os deslocamentos, o censo, o mapa, o museu e a intelectualidade índia são elementos que contribuem para a construção da identidade indígena guarani. Mesmo que o censo e o mapa sejam produtos do Estado para garantir um controle sobre a população, ainda assim são indicadores de visibilização de uma população e norteadores de políticas públicas de saúde, educação, demarcação de terras, cultura e meio ambiente. As políticas públicas de formação de professores indígenas revelam a formação de uma intelectualidade ansiosa por contar e escrever sua própria história. O museu ou casa de memória mostra a apropriação de um espaço exógeno do universo indígena que pode ser apropriado para a defesa de sua cultura e para a construção de uma história indígena diferenciada. Mas ainda há outros espaços de compartilhamento da identidade guarani, como a internet, as exposições artísticas, as reuniões, os encontros, as associações indígenas, os cursos de formação de professores e lideranças políticas, as manifestações artísticas por meio de músicas, corais, livros, teatros, filmes e comerciais.

Dessa forma, partimos de quatro pressupostos. O primeiro pressuposto consiste em afirmar que os Guarani Mbya elaboram sua identidade étnica ao construir sua história por meio do *oguata porã* (caminhada) e por meio do apelo à memória da líder religiosa

Tatati Ywa Reté. Por sua vez, a história dos Guarani Mbya foi construída na inter-relação da história desse grupo étnico em conjunto com a história dos povos indígenas Krenak e Tupinikim. Os Tupinikim, historicamente, possuem a posse imemorial da terra indígena, já os Guarani chegaram ao Estado em 1967 e possuem a posse tradicional do território étnico. Dessa forma, os índios constroem suas identidades sociais por meio da reelaboração dos seus passados, utilizando diversas fontes históricas como mitos, narrativas, memórias, lugares, espaços, etc. Nesse processo de construção identitária, os índios buscam ser atendidos em suas reivindicações políticas do tempo presente, reatualizando suas histórias para melhorar as condições de vida da comunidade étnica e para possibilitar novas perspectivas para o futuro (HILL, 1994; RAPPAPORT, 2005). Os deslocamentos permitem aos Guarani Mbya afirmarem sua identidade étnica, e, por meio desses deslocamentos, esses índios trocam experiências, sementes, praticam rituais, realizam casamentos e alianças políticas e participam de aprendizados políticos em assembleias indígenas.

O segundo pressuposto consiste em afirmar que os índios Tupinikim e Guarani Mbya constroem suas identidades étnicas por meio da luta política pelo território em oposição à empresa Aracruz Celulose (1967-2006). No processo de construção das identidades étnicas os índios objetivam obter ganhos políticos para a coletividade.

O terceiro pressuposto analisa a construção do território guarani como físico e imaginado. O território é físico, porque os Guarani Mbya buscam áreas próprias para a sua sobrevivência em aldeias localizadas nas regiões com presença de Mata Atlântica e localizadas próximas ao mar. Essas aldeias são escolhidas por elementos mítico-religiosos expressos por meio de sonhos e revelações interpretados pelas lideranças tradicionais indígenas guarani. O território guarani mbya é imaginado, pois esse povo indígena compartilha o sentimento de comunhão étnica com outros guarani do país nos espaços possíveis que são apropriados por eles, tais como as aldeias, os museus, as escolas, as universidades. Esses espaços são apropriados como pertencentes ao povo guarani e eles reelaboram suas identidades coletivas e suas histórias. Os deslocamentos entre as aldeias e esses espaços permite o intercâmbio entre eles, por meio das visitas, dos rituais, das trocas de sementes, dos casamentos, das alianças políticas. Os deslocamentos agem como elementos que propiciam o compartilhamento do sentimento étnico, da reconfiguração do território guarani físico e imaginado.

O quarto pressuposto compreende a identidade guarani elaborada por meio da ação política dos Mbya em busca de seu território e pelos seus direitos coletivos. Esses

índios afirmam sua identidade social por meio dos deslocamentos realizados no *oguata porã* e por meio do conflito territorial no Espírito Santo. A identidade guarani é política porque esses índios compartilham o sentimento de pertencimento étnico na construção dos espaços políticos de identidade como a casa de memória, a escola, as universidades, as construções de suas histórias e o espaço das assembleias guarani pelo Brasil. As lideranças guarani tradicionais e as novas lideranças constroem o passado do grupo étnico em torno da líder Tatati Ywa Reté e da trajetória do *oguata porã*. Os Mbya constroem a história do grupo étnico inter-relacionado à história de outros grupos indígenas, como os Krenak e os Tupinikim. Os Guarani Mbya do Espírito Santo construíram o Centro Cultural Tatati Ywa Reté com o objetivo de contarem sua própria história e colocam-se como protagonistas dessa construção histórico-mítica. Os Guarani apropriam-se dos diversos espaços como os museus, as escolas, as universidades e as assembleias indígenas para afirmar-se como índios, para compartilharem o sentimento de pertencimento étnico.

Nosso objetivo geral é tentar responder como os Guarani constroem sua identidade étnica e conseguem estabelecer e formar um território seu a partir do conflito fundiário e por meio da relação com os povos indígenas, como os Tupinikim. Os demais objetivos consistem em analisar a história dos Mbya no Espírito Santo, compreender o processo fundiário que envolve os povos indígenas e a Aracruz Celulose, analisar as histórias das lideranças políticas e sua formação política e educacional e verificar como os Guarani conseguem articular suas estratégias políticas na construção de sua própria história e identidade étnica.

Para compreendermos melhor a história dos Guarani Mbya do Espírito Santo, faz-se necessário também conhecer a história de outros povos indígenas com os quais mantiveram contato durante o século XX, tais como os Krenak e, principalmente, os Tupinikim. Os Guarani mantiveram contato próximo com os Krenak na época da Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, em Minas Gerais, quando foram levados durante os anos de 1970, conforme veremos no capítulo 1.

Em relação aos Tupinikim, os Mbya mantiveram e ainda mantêm intensas relações históricas de contato, de trocas, de casamentos, de alianças em torno das lutas políticas pela terra e demais direitos, no enfrentamento de problemas comuns e nas relações de pressões interétnicas com a sociedade envolvente. Os dois povos interagem mutuamente na construção de suas identidades e nos processos de luta pela terra e pelos seus direitos coletivos.

Ao longo do tempo, tanto os Tupinikim como os Guaraní sofreram processos de colonização, com os deslocamentos, os aldeamentos, a catequese dos jesuítas, a espoliação de seus territórios e as intensas relações com os não índios. Poderemos verificar que os Tupinikim e os Guaraní são povos que possuem semelhanças na história do contato com os não índios, e ao mesmo tempo, apresentam-se distintos culturalmente. Uma diferença histórica fundamental entre eles é que os Tupinikim ocupam o Espírito Santo desde tempos imemoriais, fato esse que garante direitos coletivos reconhecidos pelo Estado nacional a esse grupo étnico. Os Guaraní Mbya se estabeleceram em 1967 e não possuem um território definido e demarcado para esse povo indígena, o que faz com que os Mbya busquem estratégias para garantir terras junto aos Tupinikim. No Espírito Santo, os dois povos indígenas, mesmo com suas especificidades, lutaram juntos em torno da questão da terra e no acesso aos direitos indígenas, negados ao longo do século XX. Tupinikim e Guaraní conseguiram afirmar-se como indígenas protagonistas de sua própria história ao obterem a homologação das terras. Por conseguinte, ambos os povos ao afirmarem-se como índios garantiram também o acesso ao cumprimento dos direitos indígenas, com ganhos nas áreas de saúde, educação, agricultura, saneamento, etc. Ambos os povos unidos na luta política pelo território, afirmam, entretanto, suas diferenças étnicas, culturais, ambientais e seus distintos modos de concepção de vida e de território, conforme analisaremos no capítulo 1.

As **fontes** analisadas constituem-se de depoimentos orais das lideranças políticas, religiosas, dos mais velhos e dos professores indígenas, de fotografias de acervo próprio e do movimento Rede Alerta Contra o Deserto Verde, jornais locais impressos e digitais como *A Gazeta*, *A Tribuna* e o jornal eletrônico *Século Diário*, relatórios ambientais da PETROBRAS e da Associação de Geógrafos do Brasil (AGB), relatórios técnicos da FUNAI (referentes aos anos de 1979, 1980, 1983, 1994, 1997, 1998, 2005, 2006) e documentos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os depoimentos orais e as entrevistas foram obtidos ao longo da pesquisa, desde o ano de 2005 no curso de mestrado em educação. Boa parte dos relatórios fundiários foram obtidos na FUNAI de Brasília. Alguns documentos foram pesquisados no CIMI em Brasília. Os relatórios ambientais e os jornais foram cedidos pela professora Celeste Ciccarone.

Nossa metodologia empregada consiste na realização de entrevistas, análise dos documentos escritos e orais e o uso da Etno-história. A Etno-história é por nós compreendida como uma metodologia que busca articular de forma interdisciplinar a

Antropologia e a História, sem, no entanto, tratar-se de uma justaposição de ambas³¹. Trigger considera que a abordagem não se constitui uma justaposição de temas, em que História e Antropologia analisam elementos de maneira separada, em interpretações que não se articulam. Criada nos anos 1920 do século passado, a Escola dos Annales buscou realizar diálogo interdisciplinar com outras ciências, como a Sociologia, a Economia, a Antropologia. A partir dessa nova vertente histórica, houve uma nova forma de pensar a história sob a perspectiva social e cultural e não apenas sob o ponto de vista da história política. Dessa forma, a possibilidade de se incluírem novos sujeitos coletivos anteriormente invisibilizados permitiu a inclusão maior de índios, negros, operários, mulheres na história. Também passou-se a valorizar as diversas fontes históricas para além dos documentos escritos, como objetos, imagens, fotografias, artefatos, mitos, ritos, etc.

A Etno-história procura pensar a história elaborada pelos próprios grupos étnicos de forma interdisciplinar. Permite revisitar criticamente e compreender a historicidade dos termos cultura, tradição e identidade étnica. Os conceitos de cultura e identidade são considerados produtos históricos construídos por meio das complexas relações sociais entre indivíduos e grupos em contextos diferenciados e permitem análises mais amplas acerca das relações interétnicas.³²

A Etno-história propõe uma abordagem da temática indígena para além da descrição do modo de vida e da cultura, pois visa ao aprofundamento das relações interétnicas, da historização do contato, da abordagem em uma perspectiva do conflito de interesses e do protagonismo indígena. Pressupõe a possibilidade de cruzamento de fontes orais e escritas. Permite ao historiador que, para além da análise das fontes escritas, ele recorra à pesquisa de campo para observar e aprofundar as informações do documento, permite vivenciar as situações indígenas e verificar como se dão as relações interétnicas, muitas vezes não relatadas nos documentos escritos.

Conforme Almeida, as novas perspectivas da Etno-história permitem ultrapassar uma série de visões estereotipadas, preconceituosas e simplistas ao revelarem realidades de sociedades indígenas complexas, nas quais grupos étnicos e sociais interagem, influenciam-se e transformam suas culturas, histórias e identidades.³³

³¹ TRIGGER, Bruce G. apud ALMEIDA, Maria Regina C. de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 151-168.

³² THOMPSON, MINTZ E BARTH apud ALMEIDA, 2012, p.151.

³³ ALMEIDA, 2012,p.151.

Boccarra lembra que ocorre uma releitura sobre a história do passado e do presente dos povos indígenas e uma nova perspectiva de abordagem, pois se tem em consideração o ponto de vista indígena na reconstrução dos processos históricos. Além disso, os historiadores e antropólogos buscam analisar os processos de resistência, de adaptação e de mudanças deixando a velha dicotomia de tradição imemorial e diluição da identidade indígena por meio da aculturação imposta pelo outro. Por último, a emergência de grupos étnicos e as novas identidades, através de processos múltiplos de mestiçagem e etnogênese, revelam uma nova forma de se construir a história indígena. Em suma, há uma nova reescrita das realidades indígenas em seu contexto histórico devido ao interesse por estratégias e discursos elaborados pelos nativos e por outro lado, há o rompimento das dicotomias (mito/história, natureza/cultura, sociedades frias/quentes, pureza cultural/aculturação).³⁴ Boccarra defende a cultura como um processo conflitivo e político de construção do direito à diferença.³⁵

Procuraremos, dentro da perspectiva da Etno-história, ultrapassar os preconceitos sobre a questão indígena. Conforme Bessa Freire, existem cinco equívocos ao se tratar da temática indígena no Brasil. O primeiro consiste em tratar os índios como culturas atrasadas. Na verdade, os índios possuem uma cultura complexa e sofisticada representada nas artes, na música, na dança, na língua, na religião. O segundo seria analisar as culturas indígenas como culturas congeladas, ou seja, exige-se do índio que ele seja como em 1500, que seja um “índio autêntico”. Ocorre a necessidade de a história indígena mostrar a violência que esses povos sofreram, os conflitos pela terra e a história do contato. O terceiro equívoco seria compreender o índio com uma cultura única e genérica. A função da História e da escola seria ultrapassar esse equívoco pois no Brasil temos 305 etnias e 274 idiomas indígenas, segundo o IBGE (2010). O quarto equívoco seria relegar os índios ao passado, negando-lhes sua modernidade, sua historicidade e sua transformação cultural. Por fim, o quinto equívoco seria afirmar que o brasileiro não é índio, ressaltando apenas sua matriz europeia.³⁶

O movimento indígena tem trazido à tona a importância dos sujeitos coletivos em torno da questão étnica, identitária e multicultural. A maior parte das análises sobre

³⁴ BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogenésis, etnificación. *Mundo nuevo, nuevos mundos revista eletrônica*. Paris. Disponível em: www.ehess.fr/cerma/revuedebates.htm. 2001, p.3.

³⁵ BOCCARA, 2001, p.18.

³⁶ FREIRE, José Ribamar Bessa. A imagem do índio e o mito da escola. In: MARFAN, Marilda Almeida. *Congresso Brasileiro de qualidade na educação: formação de professores*. Educação escolar indígena. Brasília, 2002, v.4. p.93-99

os movimentos sociais não centram suas discussões na questão étnica. Com o avanço dos movimentos sociais durante as décadas de 1970 e 1980, os movimentos étnicos e identitários ganharam relevância e espaço político, visto que esse reconhecimento acerca da diversidade representou um avanço para a consolidação da democracia. Conforme Roberto Cardoso de Oliveira, “nem etnia, nem classe, são fatos em si, senão que existem respectivamente em relação a etnias e classes, portanto, como entidades sociais pluralizadas”³⁷. Dessa forma, compreende-se que classe e etnia não apresentam delimitações objetivas e independentes entre si em uma dada realidade social. Para Weber, grupos étnicos se constroem nas lutas políticas e criam costumes e culturas. A comunidade étnica possui um sentimento de identidade compartilhado que se constrói por meio da ação política.³⁸ Para Gellner, a nação engloba a ideia na qual um grupo quer persistir como comunidade, devendo incluir todas as espécies de comunidades que tem pouco a ver com as nações. (GELLNER, 1989). Para Connor (1978, 1993), a existência das nações é justamente a tomada de consciência de si do grupo, que o distingue dos demais, mas ele liga essa afirmação à nação como grupo mais amplo no qual os indivíduos estão ligados por uma filiação ancestral.

A cultura é dinâmica, mutável e construída historicamente ao longo do tempo. A cultura não significa estar relacionada a uma sociedade estática, simétrica e coerente em si mesma. Os atores atuam conforme seus interesses, suas experiências, seus passados e objetivos próprios. Os atores de um sistema social podem empregar uma variante cultural em vez de outra, sendo necessário salientar que as relações entre intenção, ato e consequência são variáveis. Pessoas em posições sociais distintas podem realizar as mesmas ações, ter intenções e consequências distintas. As pessoas realizam suas ações baseadas principalmente em experiências e aprendizados passados que podem ser compartilhados de maneira uniforme ou não.³⁹

Barth compreende cultura como algo que é compartilhado por meio da experiência que por sua vez ocasiona aprendizados. A cultura não se localiza em algum lugar definido, mas deve-se identificar como ela está sendo produzida e reproduzida. A cultura, para Barth, apresenta uma enorme variação e ocorre de maneira contínua. Além disso, existem descontinuidades mais ou menos abruptas e algumas ideias compartilhadas

³⁷ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Etnia e estrutura de classe*: a propósito da identidade e etnicidade no México. Anuário Antropológico/79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979, p. 58.

³⁸ WEBER, 1994, p.270.

³⁹ MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v.14, n.28, Niterói: EDUFF, 2010.

ou em contraste com outras. Ainda se deve pensar a cultura em um estado de fluxo constante porque está permanentemente sendo compartilhada pelas experiências das pessoas.⁴⁰ E. Thompson, ao estudar sobre a formação da classe operária inglesa, valorizou o cultural, associando-o ao conceito de classe e à consciência de classe, pois ambos se formam em conjunto, no processo histórico e fazem-se continuamente; combinam-se os condicionamentos e a ação humana. Para o autor, a cultura é um produto dinâmico que deve ser compreendido no processo histórico, no qual tanto mulheres quanto homens vivem suas experiências.⁴¹

O grupo étnico consiste em grupos humanos, que, em virtude de semelhanças nos costumes ou no *habitus* externo, ou em ambos os casos, ou em razão de lembranças de histórias de migração e de colonização, alimentam uma crença subjetiva na procedência comum. Para Weber, os grupos étnicos se constroem nas lutas políticas e criam costumes e culturas. A comunidade étnica possui um sentimento de identidade compartilhado que se constrói por meio da ação política.⁴²

Compartilhamos a ideia de Barth sobre o grupo étnico, pois o autor considera que este consiste em uma forma de organização social, em que predomina a característica da autoatribuição dos indivíduos por meio da identificação e da atribuição por outros. Tanto Weber quanto Barth consideram que a ação política, o sentimento subjetivo de pertença e o caráter organizacional são fatores fundamentais para a formação do grupo étnico.⁴³ Nesse sentido, Cunha converge com Barth ao compreender o grupo étnico como forma de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros. Os grupos étnicos diferem-se de outros por entenderem a si mesmos e serem percebidos ao longo da história como contínuos, por possuírem a mesma ascendência independente da separação geográfica. Para Cunha, a identidade étnica de um grupo indígena é exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente. Os grupos étnicos possuem mecanismos de adoção ou exclusão dos indivíduos, que depende da aceitação do grupo e supõe disposição em seguir seus valores e traços culturais.⁴⁴

⁴⁰ BARTH, Frederik. Etnicidade e o conceito de cultura. In: *Antropolítica*. Niterói, n. 19.2005, p.16-17.

⁴¹ THOMPSON, E.P. *Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

⁴² WEBER, Op.cit.1994, p.270.

⁴³ ALMEIDA, 2003, p.163.

⁴⁴ CUNHA, Manuela C. da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: _____ *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.113-119.

Os Guarani Mbya do Espírito Santo formam-se enquanto grupo étnico por meio da luta política em busca do território indígena junto aos Tupinikim. Os Mbya afirmaram sua identidade étnica e ao mesmo tempo reconstruíram um passado em comum, com base nas situações e necessidades do presente. As lideranças políticas e religiosas privilegiam as narrativas do *oguata porã* e atribuem um papel essencial à xamã Tatati Ywa Rete, como fundadora do aldeamento mbya no estado e também no estado do Rio de Janeiro e no estado de São Paulo. O passado comum da trajetória ao Espírito Santo foi escolhido para ser representativo e compartilhado para justificar a própria existência do grupo, para afirmar a importância das lideranças políticas existentes e para valorizar sua história e sua identidade étnica. Por outro lado, o grupo étnico apresenta-se unido e consciente de que sua identidade guarani é diferenciada da de outros povos e agentes devido à luta política pela terra junto aos Tupinikim contra a empresa Aracruz Celulose.

Tomamos emprestado o conceito de **territorialização** de Oliveira que a define como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural a partir do estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, da constituição de mecanismos políticos especializados, da redefinição dos mecanismos políticos especializados, da redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, da reelaboração da cultura e da relação com o passado.⁴⁵

Historicamente, os Tupinikim viveram nas aldeias do Espírito Santo e principalmente em Aracruz, onde se mantêm há um longo tempo e acionavam sua identidade étnica indígena em momentos de luta pela terra e para reivindicar e garantir seus direitos indígenas. No período de 1967, com a instalação da empresa Aracruz Celulose e com a ação de vários posseiros em seu território, os Tupinikim acionaram novamente sua identidade política de índios para garantir a posse da terra. A história do desenvolvimento e do processo de ocupação do campo no Brasil é marcada por conflitos sociais desde sua origem. O território brasileiro foi produto da conquista e da destruição do território indígena.

Os Guarani Mbya preservam seus espaços de Mata Atlântica e seus recursos naturais. A todo instante, os Mbya estão refletindo sobre sua própria história ao incorporarem elementos da história local e nacional, inserindo-se como protagonistas e não meramente como expectadores. Some-se a esse fato a construção de sua própria história por meio da participação no campo das artes, em projetos culturais como filmes,

⁴⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p.22.

peças de teatro e na elaboração de sua própria história por meio da produção de materiais didáticos, livros, filmes e da construção da casa de memória onde há o resgate de sua chegada ao Espírito Santo.

O processo de territorialização não se configura como mão única, sendo externo e homogeneizador, pois a atuação dos índios revela a afirmação da identidade étnica diferenciada sobretudo com matiz política⁴⁶. Os Guarani Mbya diferenciam-se dos Tupinikim em muitos aspectos referentes à religiosidade, à cultura, à língua, às relações ecológicas com os recursos naturais.

Este estudo será dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo versará sobre a história dos Guarani Mbya desde sua saída do Rio Grande do Sul, em 1940, até seu contato com os Tupinikim, ocorrido a partir de 1967. A história dos Guarani Mbya do Espírito Santo encontra-se entrelaçada à história dos povos indígenas Tupinikim e Krenak. A aliança dos Guarani Mbya junto aos Tupinikim possibilitou-lhes obter ganhos como os direitos sobre a terra e demais direitos indígenas. Em relação aos Krenak, os Guarani conviveram com esse povo durante o período militar na Fazenda Carmésia, em Minas Gerais e ambos os povos resistiram aos rígidos castigos e imposições do período. O contato com os Krenak ocorre ainda nos dias atuais por meio de visitas e alianças políticas contra a ação de empresas na área indígena Krenak, em Minas Gerais. Analisamos neste capítulo as questões da identidade étnica dos Guarani e dos Tupinikim, a formação do território guarani através dos deslocamentos, bem como discutimos os conceitos de migração e mobilidade. Tentamos compreender como os deslocamentos são elementos formadores da identidade étnica dos Guarani Mbya. As fontes analisadas foram os relatórios da FUNAI e da PETROBRAS, jornais locais e depoimentos orais.

O segundo capítulo trata da história do conflito fundiário no Espírito Santo, envolvendo os povos Tupinikim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose. Verificamos como a disputa territorial indígena com a empresa possibilitou aos índios seu protagonismo político na retomada do território por meio de diversas estratégias e por meio de alianças com agentes diferenciados, como políticos, órgãos do governo, ONGS, entidades civis, igrejas, movimentos sociais, ambientalistas, etc. Analisamos a relação entre os povos Tupinikim e Guarani diante da conquista da terra e dos direitos sociais. Para tanto, as fontes analisadas foram os relatórios da FUNAI e da PETROBRAS, os jornais locais e as entrevistas orais.

⁴⁶ OLIVEIRA, 2004, p.28.

O terceiro capítulo trata do panorama das organizações indígenas no Brasil e no Espírito Santo, bem como as diferenças entre as lideranças tradicionais e as novas lideranças políticas. Discutimos os desafios para as organizações indígenas do Espírito Santo. Dentre as fontes utilizadas, destacaram-se os relatórios do Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena (NISI), do CIMI, relatórios da PETROBRAS, depoimentos orais, vídeos, CDs e DVDs de autoria mbya.

O quarto capítulo versa sobre a construção dos espaços políticos da identidade guarani, como a luta pela terra, as assembleias indígenas, a construção da história e do Centro Cultural Tatati Ywa Reté. Podemos observar que os Guarani Mbya constroem sua história e se apropriam dos espaços formando o território imaginado e afirmando sua identidade étnica. Vamos enfatizar a importância da reelaboração das histórias e das memórias para a construção das identidades e da luta política. Destacam-se as fontes analisadas: depoimentos orais, produtos culturais, dissertações e teses.

Quanto à grafia dos nomes indígenas, optamos por utilizar a normatização da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) da década de 1950 e em relação à língua guarani, baseamo-nos no Vocabulário do Guarani, do Summer Institute of Linguistics (Dooley, 1982). O sistema fonético guarani é formado pelas vogais A, O, E, I, U, Y que podem ser orais e nasais e pelas consoantes P, T, K (substituindo ca, co, cu, que, qui), J (som j, dj), R, X (som x, tch, ch, ts), V (som v ou u), G, GÜ; MB, M, ND, D, NG, NH. Por vezes, utiliza-se o Ç ou SS. As palavras guarani são apresentadas em *itálico*. Quando o termo guarani se referir ao povo utilizaremos letra inicial maiúscula e, caso se refira à língua ou a outros elementos utilizaremos inicial minúscula.⁴⁷

⁴⁷ A sistematização da escrita do guarani foi adotada seguindo o modelo de Ladeira (2007)

1. A presença indígena no Espírito Santo

Neste capítulo, vamos abordar a história dos povos Tupinikim e Guarani do Espírito Santo. Para se compreender a história de um desses dois grupos étnicos faz-se necessário também conhecer a história do outro, pois ambos estão interligados e inter-relacionados. Os Guarani e os Tupinikim possuem histórias semelhantes em relação aos processos de colonização, como a espoliação de seus territórios, a cristianização, os deslocamentos, os trabalhos forçados, os aldeamentos e as relações e com os povos indígenas e os não índios.

Os dois povos são distintos culturalmente, possuem diferentes modos de vida e concepções de território. Entretanto, mesmo afirmando-se diferentes entre si, com suas especificidades culturais próprias, os dois grupos étnicos uniram-se na luta contra o inimigo comum em defesa de sua terra, a empresa Aracruz Celulose.

Ao aliarem-se, os Tupinikim e os Guarani Mbya obtiveram ganhos históricos como a homologação de suas terras em uma luta que durou quase quarenta anos. Essa luta pelo território indígena também ocasionou o reconhecimento oficial dos Tupinikim enquanto índios no Estado. A luta política dos dois povos em torno da terra garantiu-lhes também o acesso aos demais direitos como saúde, educação, saneamento, trabalho, etc. Ao assumirem suas identidades como índios, eles asseguraram por meio da luta política, os seus direitos outrora negligenciados. Primeiramente, trataremos dos Guarani Mbya, por serem nosso objeto de estudo, e, em seguida, recuaremos no tempo e analisaremos a história dos Tupinikim.

1.1.História e deslocamentos guarani mbya

*Todos os que vieram para essas terras não vão esquecer tão fácil. Vou guardar para o resto da minha vida, onde nossos avós pisaram, plantaram e procuraram passar para Nhanderu retã (o lugar de Nhanderu). Nós acreditamos em Nhanderu para que ele ilumine mais nossos pensamentos, para que sigamos o mesmo caminho de nossos avós antigos.*⁴⁸

Analisaremos nesta parte do capítulo 1, a história dos Guarani Mbya considerando a sua trajetória até a chegada ao Espírito Santo. Faz-se importante compreender que a história dos Mbya é entrelaçada à história do contato com outros povos indígenas, como os Tupinikim, os Krenak e com a sociedade envolvente. Os novos caminhos percorridos pelos Guarani já tinham sido trilhados anteriormente pelos seus antepassados. No caso, a vinda dos Mbya ao Espírito Santo já fora relatada por Nimuendaju e consta dos relatórios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Essa trajetória guarani foi realizada por líderes xamânicos, o que imprime peculiaridade a esse deslocamento indígena. O deslocamento guarani teve diversas causas, porém principalmente, queremos relatar que o motor propulsor dessa caminhada é a busca pela terra, são os conflitos fundiários e os conflitos étnicos. E por fim, a construção da identidade guarani dá-se também com a busca pelo território adequado, que inclui condições socioambientais apropriadas ao seu *modus vivendi*, sobretudo, vincula-se à busca e à luta pela terra.

Queremos comprovar que a identidade guarani se elabora por meio da realização dos seus deslocamentos ou caminhadas, *oguata porã*, pois de acordo com Benedict Anderson, no seu livro *Comunidades imaginadas*, os *criollos* realizavam viagens constantes ao longo do Atlântico, fato esse que lhes possibilitava perceberem-se diferentes dos espanhóis e desejarem uma comunidade distinta da metrópole colonizadora.⁴⁹ Tomamos a ideia das viagens de Anderson aplicada ao caso dos Guarani Mbya em relação aos deslocamentos. Assim são também os Guarani Mbya, tomando-se

⁴⁸ Depoimento de um jovem do litoral do Brasil em visita às aldeias do Paraguai e Argentina, 1997, apud Ladeira, 2001, p. 72.

⁴⁹ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

em conta os distintos contextos, pois são o único subgrupo a realizar *oguata porã* ainda nos tempos atuais. Os deslocamentos desses índios proporcionam o compartilhamento de um sentimento de pertencimento ao povo Guarani Mbya, por meio de visitas a parentes, de casamentos, de trocas de sementes, de alianças políticas, de conflitos internos e de contatos com a sociedade envolvente em razão das pressões interétnicas e dos conflitos fundiários.

Durante muito tempo, estes deslocamentos foram considerados pelos antropólogos como motivados unicamente pela crença mítico-religiosa na Terra sem Mal, *Yvy marãey* (CLASTRES, 1990; NIMUENDAJU, 1987). Embora esses trabalhos tenham tido suma importância na abordagem dos mitos e da religião guarani, discordamos do fato de que a crença na Terra sem Mal seja o fator motivador exclusivo dos deslocamentos. Também refutamos o termo migração, pois está imbuído desse aspecto mítico-religioso como motivador dos deslocamentos (LADEIRA, 2007, 2008; CICCARONE, 2001).

Essa característica dos Guarani Mbya de sempre se deslocarem e buscarem um território próprio multiplica os debates no campo da Etnologia guarani. O que queremos aqui é considerar esses deslocamentos numa perspectiva histórica, conflitiva e identitária no âmbito das interações sociais com diversos agentes, como os outros povos indígenas, a sociedade envolvente e o Estado. Nesse sentido, o deslocamento inserido no conceito de **mobilidade** engloba tanto os movimentos de origem religiosa quanto os que apresentam motivações diversas. A mobilidade apresenta-se como uma possibilidade de estratégia de negação diante das tentativas integracionistas e assimilacionistas da sociedade nacional.⁵⁰ A mobilidade caracteriza-se em um movimento de circularidade, motivado por aspectos socioculturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas) ou econômicos (mudanças de locais de cultivo). A circularidade do movimento constitui um espaço conhecido e delimitado conhecido como território⁵¹.

Oguata porã age promovendo movimentos de desterritorialização que consistem na perda do território original, ao menos de um território contínuo e os Guarani Mbya utilizam como solução para a ampliação possível dos seus espaços o movimento de reterritorialização, isto é, um processo de realocação do espaço.⁵² No caso dos Mbya devido aos conflitos fundiários e às pressões interétnicas, os índios reelaboram seu

⁵⁰ GARLET, 1997, p. 16.

⁵¹ Ibid, p.17.

⁵² Ibid., p.18.

território por meio dos deslocamentos e formam novos aldeamentos, incorporando ambientes ecologicamente desejados para o seu modo de vida.

Partilhamos com Garlet, a ideia de que a mobilidade guarani apresenta uma combinação de traços culturais com o impacto interétnico, isto é, é um resultado de uma cultura historicamente construída, que possui elementos que se combinam e se rearranjam conforme o momento histórico.⁵³

Deslocar-se faz parte da lógica constitutiva do ser guarani; mover-se é movimentar o corpo e o espírito. Entretanto, veremos que o deslocamento do povo Guarani Mbya do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo, realizado durante quase 30 anos, teve causas históricas. E eis que a principal questão motivadora desses deslocamentos é a terra e os conflitos fundiários com a sociedade envolvente.

Nas visões da sociedade envolvente e do Estado, a característica de mobilidade dos Guarani Mbya é vista de forma negativa e preconceituosa, por meio de classificações, como nômades, errantes, aculturados e oriundos do Paraguai.⁵⁴ Tais denominações representam concepções de mundo, identidade e território distintos dos Mbya, promovendo dificuldades para que esses povos consigam ter o acesso legal sobre as terras porque se realiza uma manipulação da identidade indígena. Entretanto, os Guarani configuram seu território de forma circular, com presença de Mata Atlântica e à beira do oceano. Há também as *tavas*, antigas construções de pedras da época dos jesuítas, com as quais os Guarani Mbya se identificam como sendo construções feitas pelos seus antepassados (LADEIRA, 2007; 2008)

As demarcações territoriais ocorrem para os povos indígenas já estabelecidos nos Estados e nas regiões. Entretanto, os Guarani Mbya, por sua característica de deslocamento, não teriam direito à terra? Os Mbya são povos indígenas numerosos, mas, no âmbito regional, configuram-se como minorias. Somente lhes é possível ter acesso a uma terra se aliam a outros povos indígenas regionais, como os Tupinikim do Espírito Santo e os Kaingang na Região Sul do país. Todavia, os Guarani sabem negociar, resistir e recuar conforme seus interesses próprios. Se a legislação indigenista sobre as terras não os prevê como possíveis donos de territórios, os Mbya conseguem garantir seus espaços por meio de alianças e negociações com outros grupos étnicos. Também os Guarani Mbya constroem seu território nos deslocamentos, no *oguata porã*. Esses deslocamentos entre aldeias, regiões, estradas e cidades permitem a constituição de espaços sociais dos

⁵³ GARLET, 1997, p.20.

⁵⁴ LADEIRA, 2007.

Guarani Mbya e a formação de um espaço geográfico e territorial contínuo.⁵⁵ O território original guarani localiza-se na região do Paraguai oriental, *yvy mbyte*, centro do mundo, segundo os relatos orais dos Mbya. Esta região era dividida e disputada por outros grupos étnicos, alternando-se em períodos de tranquilidade e de tensões no território.⁵⁶

Contar a história dos Guarani Mbya do Espírito Santo significa resgatar a história da líder religiosa Tatati e da trajetória do grupo Mbya ao Estado. As narrativas dos índios demonstram uma forma própria de revelar sua história e identidade étnica. Por meio dos depoimentos, os Guarani narram sua forma de vida, sua religiosidade, sua cultura e sobretudo, os conflitos fundiários com outros índios e com a sociedade envolvente. A narrativa presente nos depoimentos mescla, ao mesmo tempo, fatos da história particular guarani com a sua mitologia e com os fatos históricos da sociedade nacional.

Para Aracy Lopes da Silva, o mito pode ser definido como uma linguagem específica, uma forma de pensar e expressar categorias, conceitos, imagens, noções articuladas em histórias que podem ser visualizadas de fácil entendimento. Geralmente, os mitos explicam a origem dos fenômenos (morte, vida, origem do homem, da cultura, da vida social, etc). Uma das características do mito é a ambivalência porque, ao mesmo tempo que busca explicar o funcionamento das normas e das regras sociais, também há momentos de questionamentos dessas normas e regras. Os personagens principais nos mitos indígenas são animais, plantas, seres humanos e sobre-humanos. Há uma racionalidade explicativa dos mitos relacionadas às crenças e práticas indígenas. A linguagem mítica é simbólica, com imagens concretas, articuladas e narradas oralmente, fala de temas recorrentes à humanidade. Os mitos são produzidos por culturas específicas que expressam suas próprias questões sociais e são vividos intimamente pelos índios. Outra característica do mito é o convite à reflexão, seja sobre os problemas que os homens com que os homens devem se defrontar, seja sobre a explicação das origens das coisas e das situações vivenciadas pelo povo indígena; o mito age revelando as especificidades socioculturais. Os mitos mantêm uma relação de intercâmbio com a história, registrando fatos, incorporando-os, transformando-se com ele. O tempo é apresentado de forma não linear, cíclica.⁵⁷ Hill considera que os povos indígenas constroem suas identidades sociais se apropriando do passado, redescobrimo e remodelando as narrativas orais, os textos

⁵⁵ MENDES DA SILVA, 2007, p.28-29.

⁵⁶ GARLET, 1997, p.17.

⁵⁷ SILVA, Aracy L. Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos socioculturais indígenas. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D. B. (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 4 ed. São Paulo: Global, Brasília: MEC/MARI, UNESCO, 2004, pp-317-335.

escritos, os artefatos materiais. A etnogênese permite conhecer a elaboração de novos espaços políticos e de interpretação que permitem aos grupos indígenas construir suas identidades sociais persistentes ao mesmo tempo que modelam seu futuro no contexto de globalização dos estados-nação da América Latina.⁵⁸ Hill, ao analisar os povos andinos e amazônicos, observa que ambos se apropriam dos mitos e das tradições orais, reelaborando-os constantemente de forma a dar novos significados às experiências vivenciadas, no contexto de contatos e em situações de mudanças.⁵⁹ Os mitos indígenas são construídos historicamente, e os índios reelaboram suas identidades nesse processo.

Os Guarani Mbya constroem sua história integrada à história nacional e de outros povos indígenas, como os Tupinikim, os Kaingang e os Xokleng. Conforme veremos no último capítulo, os Mbya são os antropólogos e historiadores de si mesmos, pois contam sua própria história por meio da construção da casa de memória, das entrevistas, das palestras, das pesquisas, da elaboração de livros, CDs, vídeos, músicas, apresentações culturais, corais, peças de teatro, filmes e exposições.

A narrativa do *oguaa porã* elaborada pelos Mbya é construída pelos índios em um contexto estabelecido, sugerindo um discurso reflexivo do presente e de busca de alternativas para o futuro. A história elaborada pelos Guarani Mbya é repleta da incorporação de histórias locais, de lembranças de invasões de suas terras, de perseguições, de fugas e de confinamento. O *oguaa porã* consiste em um processo de reorganização social, individual e familiar, sustentado pela líder xamânica.⁶⁰

Pompa, ao analisar o mito da Terra sem Mal dos Guarani no período colonial, atenta para a necessidade da releitura das fontes, considerando as especificidades históricas e o contexto produzido pelos autores e pelos agentes, índios, colonos, missionários, etc. Considera ainda que alguns autores (CLASTRES, 1990; CADOGAN, MÈTRAUX, 1978) analisaram a questão guarani muito mais do ponto de vista das semelhanças e negligenciando as diferenças dos processos históricos desencadeados pelos diferentes impactos na sociedade colonial, como a evangelização, a exploração econômica, as epidemias, a escravidão.⁶¹ Alguns antropólogos contemporâneos que retratam a mobilidade guarani chamam a atenção para este fato de compreender os

⁵⁸ HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. Florianópolis. *Ilha*. v.15, n.1, jan.jun 2013, p.61.

⁵⁹ HILL, Jonathan(org). *Rethinking hystory ad myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p.4-5.

⁶⁰ CICCARONE, 2001, p.15.

⁶¹ POMPA, 2003, p.105.

fenômenos específicos da migração mbya, bem como, a historicidade desses movimentos (GARLET, 1997; SILVA, 2007).

Alguns estudos acerca dos Guarani revelaram um pouco do aspecto histórico, mesmo que ainda incipiente, como os de Schaden que se inserem nos estudos de aculturação e mudança cultural das décadas de 1950 e DE 1960. O messianismo é aí interpretado articulando o mítico-profético a ideia de reação aos processos de desintegração cultural. Schaden é o primeiro a evidenciar os Guarani em relação às especificidades culturais, pois propõe estudar os três grupos guarani separadamente (Nhandeva, Mbya e Kaiowa).⁶² Os estudos de Bartolomeu Meliá, a partir da década de 1970, procuram compreender os Guarani como históricos. Meliá considera que os motivos ecológicos e a existência de um processo de transformação histórica levaram a uma mudança de abordagem sobre os Mbya.⁶³

Partilhamos a ideia de Pompa de que o movimento guarani deve ser analisado considerando suas especificidades locais, econômicas, culturais, ecológicas e políticas. Além disso, a mobilidade guarani não se deve unicamente ao fator religioso, mas principalmente, no caso do Espírito Santo, é ocasionada pelos inúmeros conflitos fundiários pelos quais passaram os Mbya desde sua saída do Rio Grande do Sul até a chegada ao Sudeste.⁶⁴

Vamos analisar brevemente a história dos Guarani no sul do país no período colonial. Ressaltamos, todavia, que o tema principal de nosso trabalho consiste na análise da trajetória dos Mbya ao Espírito Santo durante o século XX, sendo esta nossa principal abordagem. A ideia de recuar no tempo para os aldeamentos no sul do país permite perceber, através da longa duração, os intensos processos de espoliação de terras e observar que os deslocamentos já ocorriam em épocas coloniais, intensificando-se ao longo do tempo e formulando novos espaços para os Guarani Mbya.

Retratar a história guarani no período colonial não se apresenta como uma tarefa fácil. Primeiramente não existe um consenso acerca da questão demográfica em relação à

⁶² SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

⁶³ SCHADEN, 1962, p.127.

⁶⁴ Pompa considera que deva-se analisar os textos antigos sobre o profetismo tupi-guarani conforme a metodologia seguinte: Primeiro, observe-se o contexto histórico dos acontecimentos, o contexto narrativo produzido pelos etnólogos e o contexto cultural a partir dos relatos de viagem para quem eram destinados. Segundo, considere os dados históricos pertencentes a grupos distintos, a regiões diversas e a momentos históricos diversos entre si, para não se incorrer no erro das comparações indevidas. Por fim, tente-se compreender o sentido dos fatos relatados para os diferentes atores envolvidos, como índios, jesuítas, capuchinhos, colonos. Confira POMPA, 2003, p. 136.

quantidade de indivíduos desse grupo étnico nos aldeamentos. Os dados sofrem imprecisão também em relação aos deslocamentos, à ação sofrida devido à colonização, às epidemias e às doenças.⁶⁵

As fontes acerca dos Guarani, no período colonial, apresentam-se esparsas e fragmentadas. Tanto os estudos históricos quanto os antropológicos apresentam lacunas. Nos relatos de viajantes, cronistas, jesuítas e também nos estudos etnológicos, questões acerca dos aspectos demográficos, das nomenclaturas de locais, de disputas das chefias, das relações entre colonos, jesuítas e bandeirantes apresentam imprecisões e algumas visões homogeneizadoras construídas em torno de uma passividade dos Guarani, desconsiderando-se os contextos históricos produzidos e as relações sociais com os agentes da sociedade colonial (MONTEIRO, 1992).

Contudo, voltar nosso olhar para o período colonial em relação aos Guarani permite levantar questões também presentes no tempo atual. A primeira delas seria a possibilidade de desmistificar a imagem de que os Guarani são povos passivos, que não lutam ou reagem diante do contato. Ao contrário, os Guarani agiam buscando e defendendo seus interesses próprios por meio das relações com os agentes da época, como colonos, jesuítas, espanhóis, portugueses e com outros povos indígenas. Essas relações são mais complexas do que a visão de colonizador x colonizado, dominador x dominado, religião cristã x religião nativa. A segunda questão é que os Guarani, por meio das fugas, conseguiam manter o seu modo de ser, resistiam à colonização, como também procuravam nas reduções minimizar os impactos dessa colonização, estabelecendo alianças com os colonos e com os jesuítas. A terceira questão é que os Guarani, já nesse período, buscavam formas e estratégias para manter-se unidos culturalmente e reconfigurar seu território que devido ao processo colonizador, estava sendo fragmentado e disperso desde o século XVI até o século XIX.

Nos séculos XVII, os cronistas denominavam guaranis os povos que possuíam a mesma língua e se localizavam na faixa compreendida desde a costa atlântica até o Paraguai. A presença guarani no século XVI abrangia uma imensa área, que ia desde os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul.

⁶⁵ Monteiro (1992, p.478) discute os dados projetados por John Hemming e Pierre Clastres. Hemming estimou 258 mil índios guarani, sendo 30 mil na região do Rio Uruguai. Os dados de Hemming foram especulados, mas são estimados para baixo. Por outro lado, Pierre Clastres propõe estimativas altas acerca dos Guarani 1,5 milhão de índios. Isto vem demonstrar a dificuldade de se estabelecer uma quantificação precisa com base nos dados dos etnólogos e dos historiadores sobre a população indígena no período colonial, devido à variação e à fragmentação das fontes. No caso específico dos Guarani, eram um povo que habitava mais a região das matas do que os aldeamentos em si mesmos, como os Kaigua.

No Brasil, a maior parte dos grupos guarani encontravam-se nas regiões de matas, ao longo do litoral e nos locais compreendidos entre os rios Paraná e Paraguai. Nos campos abertos da região Sul, habitavam os povos ancestrais dos Kaingang, Xokleng, Charrua e Minuano, entre outros.⁶⁶

Os Guarani viviam em médias e grandes extensões de terras, chamadas de províncias pelos europeus, como Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú. Guairá, Tayaoba, Paraná, Uruguai, Tape.⁶⁷ Esses territórios guarani recebiam o seu nome devido às áreas controladas por caciques indígenas e existe a possibilidade desses cacicados terem formado regiões autônomas e de suma importância para este povo.⁶⁸ Os antigos Guarani denominavam esses espaços de *guará*, onde praticavam o sistema de rotação de culturas, praticavam a caça e cujos limites territoriais eram estabelecidos por rios e matas.⁶⁹

O papel e a formação das chefias estão relacionados ao profetismo guarani. Para Clastres, a formação das chefias entre os grupos Tupi-Guarani ocorria anteriormente à chegada dos europeus. Quando os colonizadores estabeleceram contato com os povos indígenas, esse fator teria ocasionado a ameaça do poder tradicional, levando a sociedade ameríndia a desenvolver formas de impedir a apropriação de poder pelos chefes. Neste contexto, surgiu a figura dos *karai*, ou seja, os líderes espirituais que evocavam o mito da Terra sem Mal, com cantos, danças, migrações, persuadindo os índios a abandonarem suas aldeias em busca da terra sagrada (CLASTRES, 1990).

Em relação ao contato dos Guarani com os colonizadores, os índios ora possuíam relações de alianças e de hospitalidade, ora preferiam manter-se em isolamento e com certa independência em relação aos espanhóis. Os Guarani do *guará* preocupavam-se exclusivamente com sua própria região; outros, porém, poderiam ser integrados culturalmente e ainda alguns podiam constituir-se como núcleos heterogêneos.⁷⁰

Os índios viviam em pequenas comunidades. Com a chegada dos espanhóis, iniciou-se um processo de mestiçagem por meio dos casamentos entre indígenas e europeus estabelecendo alianças políticas, de parentesco e afinidade.⁷¹

Essas alianças possibilitavam atingir os seguintes objetivos: a apropriação de excedentes agrícolas para o sustento populacional, o estabelecimento de núcleos de

⁶⁶ MONTEIRO, 1992, p.477.

⁶⁷ MELIÁ, 1991, p.15.

⁶⁸ MONTEIRO, 1992, p. 481.

⁶⁹ SUSNIK, 1982, p.26.

⁷⁰ BRIGHENTI, 2001, p.22.

⁷¹ LADEIRA, 2008, p.54.

povoamento espanhol; a emergência de uma população mestiça; a mobilização de guerreiros para a conquista e a exploração da mão de obra para o trabalho indígena nos povoados coloniais e na economia agropastoril.⁷² Para os Guarani, as alianças com os espanhóis poderiam simbolizar a constituição de aliados no combate contra os povos inimigos tradicionais. A formação de alianças por meio dos casamentos e das relações de parentesco possibilitavam os ganhos de presentes ou escambo e a aquisição de produtos, tais como as armas de fogo, os produtos de ferro, espelhos e demais objetos.⁷³

Durante o mesmo período, os espanhóis realizavam viagens de exploração e expedições de conquista, com a atuação dos missionários. Os colonizadores agiam referenciando os espaços geográficos indígenas como forma de conhecer e conquistar novas terras. À medida que a colonização avançava sobre as áreas, os núcleos guarani eram nomeados e classificados. Todavia, com o processo colonizador, alguns núcleos foram desintegrados devido aos impactos da ação dos espanhóis, dos deslocamentos forçados, dos ataques de outros povos indígenas.⁷⁴

Durante o século XVIII, as atividades econômicas do cultivo de erva-mate e da exploração de madeira nas regiões a leste de Assunção, no Paraguai colonial constituíam-se como áreas de expansão agrícola. Na região ao norte do Rio Jejuí, os índios Guaicuru não permitiam passagem e tampouco o estabelecimento de núcleos populacionais. Na região Sul, as missões jesuíticas situavam-se próximo ao rio Tibicuary.⁷⁵

No século XVIII, os grupos guarani que não aceitaram submeter-se aos espanhóis e tampouco às reduções jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas regiões de matas nas proximidades do Guaira Paraguaio. Esses grupos étnicos eram conhecidos como Monteses, Caingua, Caaigua, Ka' aygua ou Kaigua, tendo o Kaygua o significado de habitantes das matas.⁷⁶ Em São Paulo, os Guarani eram denominados de Carijós no período colonial e habitavam a região próxima ao rio Paranapamema, Piquiri, Paraná e Tibagi, nas áreas conhecidas como sertão dos Carijós e sertão dos Patos, atual interior do Estado de

⁷² MONTEIRO, 1992, p. 482-483

⁷³ MONTEIRO, 1992, p.283.

⁷⁴ LADEIRA, 2008, p.56.

⁷⁵ GARLET, 1997, p.26.

⁷⁶ LADEIRA, 2008, p.57. Os Guarani de São Paulo denominavam-se Carijós. Monteiro (1992) analisou a história dos Guarani na região de São Paulo, bem como revisitou a historiografia produzida sobre esse grupo étnico, analisando as relações interétnicas entre os índios, os portugueses, os colonos e os missionários. Em relação à nomenclatura dos povos indígenas no período colonial e até no mesmo atual, os índios possuem uma forma de autodenominar-se. Outros povos indígenas e os não índios também atribuem diferentes nomes aos grupos étnicos.

Santa Catarina. No sertão dos Patos, os índios eram conhecidos por outras denominações como Araxá, Carijó e Patos.⁷⁷

Os conflitos entre os *Kaigua* e os exploradores de erva-mate recrudesciam devido à expansão agrícola nas áreas indígenas. O governo provincial do Paraguai agia favorecendo os plantadores de erva-mate e em relação aos índios, o governo solicitou apoio dos missionários da Companhia de Jesus para reduzir os *Kaigua*.⁷⁸ Outro fator que contribuiu para o aumento dos conflitos entre índios e colonos foi justamente a questão da utilização dos *Kaigua* como mão de obra para os bandeirantes e os mamelucos paulistas.⁷⁹ Com a ação dos exploradores de erva-mate, do governo provincial do Paraguai e dos jesuítas sobre os índios, tentando restringi-los a uma área menor do que aquela que eles tinham inicialmente, os *Kaigua* viram seus espaços diminuírem, e eram constantes seus deslocamentos para outras reduções distantes de suas áreas originais.⁸⁰

Nesse contexto, os *Kaigua* agiam ora aceitando a vida nas reduções, ora buscando novos territórios onde a pressão interétnica fosse menos intensa. Eles também realizavam constantes fugas das missões, como forma de manterem seu modo de ser e distanciar-se geograficamente dos colonizadores. Essa estratégia da fuga permitia assegurar e preservar o sistema cultural kaigua diante do colonizador.⁸¹

Durante o período colonial, as lideranças políticas e religiosas possuíam amplos poderes e chegaram a chefiar importantes rebeliões contra a dominação espanhola, devido à ação dos bandeirantes e dos jesuítas. Ocorriam complexas alianças e relações de conflito com os Guaraní e outros povos, como os Kaingang e os Guaykuru.⁸²

No que se refere aos deslocamentos e à formação do território guarani, Meliá propõe a combinação entre a procura dos Guaraní por terras adequadas à formação de novas aldeias e roçados e a migração de motivação religiosa. O autor sugere que ambos os movimentos se circunscrevem na busca de um espaço geográfico e religioso que criam condições para que os Guaraní estabeleçam seu modo de ser.⁸³ Meliá desenvolveu os estudos guarani baseados na relação estabelecida entre a tríade religião, território e cultura guarani. Todavia, nossa perspectiva de abordagem volta-se para a compreensão histórica da formação do território, a questão identitária e as relações entre os agentes.

⁷⁷ MONTEIRO, 1994, p.61.

⁷⁸ GARLET, 1997, p.28.

⁷⁹ Ibid, p.30.

⁸⁰ Ibid, p. 28.

⁸¹ GARLET, 1997, p.33.

⁸² MONTEIRO, 1992, p.480

⁸³ MELIÁ, 1988, p.105-108.

As principais causas dos deslocamentos guarani no período colonial eram as epidemias, as relações de colonização dos espanhóis por meio do trabalho compulsório, os descimentos para outras áreas distantes de sua terra natal, as expedições em busca de metais preciosos junto aos espanhóis na região do Chaco.⁸⁴ Outros grupos guarani se deslocavam do Paraguai e do Guairá para as regiões próximas da colônia portuguesa, durante o século XVII, para evitar a opressão e o domínio espanhol.⁸⁵ No litoral, os deslocamentos Guarani eram motivados principalmente pelo tráfico de cativos por meio de comércio com os portugueses. Outros grupos preferiam permanecer afastados do contato com os europeus nas regiões do sertão. A mobilidade espacial apresentava duplo significado, pois, por um lado, poderia configurar-se para os Guarani como uma forma de preservar e manter sua autonomia política e cultural, por outro lado, havia outros que buscavam essa autonomia dentro do próprio contexto colonial no espaço dos aldeamentos.⁸⁶

No período colonial, os Guarani rebelavam-se contra a dominação europeia com uma motivação de natureza religiosa, mobilizados pelas lideranças xamânicas, por meio de cantos, de danças.⁸⁷ Pode-se notar, no discurso e nos objetivos dos movimentos religiosos, a incorporação de novos elementos advindos do contato com os europeus, tais como o rito do batismo, alguns traços do catolicismo e a hierarquia da Igreja Católica.⁸⁸ Nos séculos XVIII, as missões passaram por dificuldades ocasionadas devido aos contágios, pelos conflitos entre povos indígenas, pelas revoltas dos Guarani e pelos ataques paulistas.⁸⁹

Durante o século XIX é provável que os Guarani Mbya vivessem dispersos em relação ao território original. Várias expedições, nessa época, foram realizadas para manter contato com os Kaigua. Destacam-se as expedições de Ambrosetti, em 1892, na região do rio Paraná e na fronteira sudeste do Paraguai, no atual Departamento de Itapuã. Os missionários da Sociedade do Verbo Divino registraram a presença de Mbya nas proximidades das antigas missões de Jesús e Trinidad.⁹⁰ Os diversos autores dos relatos estabelecem limites que não estão em consonância entre si, porém, o território básico dos Guarani Mbya ou Kaigua continuava sendo praticamente o mesmo onde vivem os Mbya

⁸⁴ SUSNIK, 1979; MEIRELES, 1989 apud MONTEIRO, 1992.

⁸⁵ ATAS, 1914 apud MONTEIRO, 1992, p.484.

⁸⁶ MONTEIRO, 1992, p.484.

⁸⁷ MELIÁ, 1988, p.30.

⁸⁸ MONTEIRO, 1992, p.485.

⁸⁹ MONTEIRO, 1992, p.488.

⁹⁰ GARLET, 1997, p.35.

atuais. Esse território era disputado por grupos étnicos como os Pai (Kaiowa), os Chiripa, os Guajaki e os antepassados dos Kaingang.⁹¹

A Guerra do Paraguai (1865-1870) promoveu forte impacto nas terras dos Guarani. O Estado paraguaio, durante o regime do Presidente Francia (1814-1840), passou a ter controle sobre as terras, equivalentes a uma área de 98, 5% do território. A legislação fundiária sofreu modificações para favorecer o Estado. De acordo com a lei de Terras de 1883, a área mínima para a aquisição individual era de 1.875 ha. Esta medida permitia somente aqueles com poder aquisitivo elevado conseguir o benefício, favorecendo inclusive o estabelecimento do capital estrangeiro, como as indústrias.⁹²

As terras indígenas eram vistas como áreas de expansão agrícola para a produção de erva-mate e de laranjas. As populações indígenas viviam deslocando-se por vários pontos dentro do território original. Ao mesmo tempo em que suas terras eram espoliadas, os índios serviam como uma mão de obra barata e semiescrava.⁹³

Podemos observar que, desde o período colonial até o século XIX, os *Kaigua* ou Guarani Mbya já realizavam deslocamentos em virtude das perdas territoriais, para os colonos, durante o período colonial; para as indústrias e o Estado, durante o século XIX. Todavia, os *Kaigua* continuaram próximos ao território original, ou seja, o Paraguai, ou próximos também das regiões das missões. A cada contexto histórico, os *Kaigua* ou Mbya estabeleciam contato com os agentes, negociando com eles, recuando por meio das fugas, rebelando-se em movimentos profético-religiosos. Os Guarani do passado lutavam e agiam conforme seus interesses e resistiam por meio dos deslocamentos ou das fugas nas regiões de matas. No século XX, também as pressões interétnicas mantinham-se intensas nas terras que os Guarani Mbya desejavam ocupar. Os Mbya continuaram realizando deslocamentos ao longo desse século motivados principalmente pelos contatos com os não índios, com os fazendeiros, os colonos e o Estado. Muitas vezes, os caminhos percorridos pelos Guarani do Espírito Santo já haviam sido percorridos pelos seus antepassados, conforme veremos mais adiante.

⁹¹ GARLET, 1997, p.36

⁹² GARLET, 1997, p.38.

⁹³ GARLET, 1997, .39.

1.2. Os deslocamentos do grupo guarani mbya de Tatati ao longo do século XX

Durante as primeiras décadas do século XX, Schaden registrou a presença dos Guarani oriundos do leste paraguaio e do nordeste argentino que teriam atravessado os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegando ao litoral de São Paulo, nas aldeias de Rio Branco e Itariri. O autor constatou a existência de três grupos, um vindo em 1924, outro em 1934 e um terceiro em 1946. Constatou ainda que dois desses grupos haviam estado no Espírito Santo e em Minas Gerais, conforme podemos observar abaixo:

Tenho notícia de três grupos, um vindo por volta de 1924, outro vindo em 1934 e um terceiro que chegou em 1946, igualmente vindo do Paraguai meridional, de território contíguo à província argentina de Misiones. Destes três bandos, dois já estiveram no Espírito Santo, Minas Gerais e no Araribá, vivendo agora parte na aldeia do Rio Branco e alguns poucos remanescentes no Estado do Espírito Santo; o terceiro, após de conviver algum tempo com companheiros do Rio Branco e com os de Itariri, retirou-se para o Rio Comprido, na Serra do Itariri. Não se pode afirmar que esteja encerrado definitivamente o ciclo das migrações Guarani em direção ao litoral.⁹⁴

Segundo Ciccarone, um grupo guarani, em 1934, havia solicitado ao presidente Getúlio Vargas uma embarcação para chegar ao Espírito Santo. José Bonifácio, morador da aldeia de Ubatuba e integrante do grupo, informa como foi a trajetória dos Guarani nessa época:

Nasci no Rio Grande do Sul, na cabeceira do rio Uruguai. Cheguei em Itariri [São Paulo] antes de dona Maria (Tatati). Capitão Pedro dos Santos, meu tio, foi falar com Getúlio Vargas e junto com ele foi também Severino dos Santos. Eu tinha 12 anos. (...) Getúlio era bom com os índios, deu um barco e fomos até Esplanada, fomos depois de Porto Seguro, até Aracaju. Esplanada ficava do lado de Feira de Santana, depois da Bahia. As famílias se espalharam na fazenda, ali deram comida com sal, então ficaram doentes, morreu o cacique, morreu pela comida com óleo e sal. O capitão falou que tinha que voltar. As áreas da farinha perto da Bahia eram Tatuaba, Icatuaba, Cachoeiro, São Félix. Voltamos a pé, paramos poucos dias em Pancas, no Krenak, mas eu fiquei seis anos no Espírito Santo, Caieiras Velhas, Ponta da Fruta, trabalhando como carvoeiro. Eu sou carvoeiro. Tinha até esquecido a língua, não falava mais guarani, mas voltei para Itariri e voltei a falar a língua. De Itariri, fui para Silveira e depois vim por aqui, Ubatuba, e não saí daqui nunca mais.⁹⁵ O barco levou a gente para o

⁹⁴ SCHADEN, 1962, p.13.

Espírito Santo, Krenak, Governador Valadares e depois fomos para praia, para Bahia. O barco deixou a gente em Vitória, na capital. Cinco pessoas morreram lá na Esplanada, voltamos a pé das farinhas, lá em Jequeié. A gente seguia sempre à beira-mar, a pé, até os índios Maxacali. Não acostumamos, depois seguimos para cá. Vimos a pé e chegamos no mesmo lugar, Valadares e a FUNAI levou para os Krenak. Não acostumamos e levaram a gente para Pancas Grande de novo. Os índios falavam “só vivem andando, índio fica andando, não trabalhavam.” [...] Fomos para São Paulo, lá deram documento, espingarda, mantimento. Fomos de trem até Itariri, de onde a gente tinha saído. A viagem durou muitos anos. Dois anos entre Maxacali, entre Krenak quase cinco anos. Em Pancas Grande quatro anos pelo lado de Colatina. Casei na viagem. Tinha papel da viagem de Getúlio Vargas, mas perdi [...] ⁹⁶

No caso dos Guarani Mbya de São Paulo, os deslocamentos foram conduzidos essencialmente por mulheres com funções religiosas. Elas também foram as principais responsáveis pelo núcleo de povoamento dos Guarani, enquanto os homens realizaram alianças políticas através da busca de casamentos com os parentes, em diversos pontos do território Mbya.⁹⁷ Ciccarone aponta que a história das migrações da década de 1950 foram organizadas por lideranças femininas, como em Morro da Saudade, na Grande São Paulo, Ubatuba. Elas também conduziram os grupos dispersos no Maranhão e Pará.⁹⁸ As rotas migratórias dos Guarani na região sudeste teriam duas origens. A primeira tem origem no Rio Grande do Sul e passa por Santa Catarina e funda as aldeias no Rio de Janeiro. A outra corrente teria surgido do oeste do Paraná, passando por São Paulo e estabelecendo-se no Espírito Santo.⁹⁹

Entre os estudos sobre os Guarani Mbya do Espírito Santo, o trabalho de Ciccarone é extremamente relevante, pois a autora considera o deslocamento guarani associado à questão de gênero, à migração e ao xamanismo. A visão sobre o gênero busca superar o “tabu etnográfico”, que levou as principais abordagens existentes sobre os Guarani Mbya a se concentrarem, sobretudo, no papel das lideranças masculinas. A migração consiste em uma modalidade mítico-histórica do movimento de conquista de novos espaços como processo de refundação do mundo e da sociedade conduzido por grupos familiares articulados por laços de parentesco e orientados por uma líder xamânica. Por sua vez, o xamanismo regula a ordem e a orientação da pessoa, articulando as

⁹⁶ Depoimento de José Bonifácio apud CICCARONE, 2001, p.253.

⁹⁷ LADEIRA, 2007.

⁹⁸ CICCARONE, 2001, p.277.

⁹⁹ LADEIRA, 2007.

dimensões extraordinária e ordinária da existência do sujeito e da sociedade Guarani Mbya (CICCARONE, 2001).

Tatati vivia no Paraguai com seu núcleo familiar, de origem xamânica. A região onde morava passava por ataques dos soldados de Solano Lopes.¹⁰⁰ A saída do Paraguai fora motivada pelo conflito da terra entre os índios e os fazendeiros de erva-mate, conforme podemos observar no depoimento abaixo:

Candelária veio do Paraguai, perto de Paso Yováí, ao norte de Asunción, era colônia juruá. A mãe de Candelária era chiripa, o pai, mbya e o avô era *Karai*. O pai do avô de Candelária era *ce ramoí guasu* (líder de vários aldeamentos). No *tekoa* estava também Inocêncio Duarte, o pai de minha esposa, era primo-irmão de Candelária. O cacique Ocampo matou o ervedeiro, patrão dos Mbya que tiravam a erva (mate), e daí mandaram o exército. Viera da primeira vez, com um exército de 500 homens. Karai sabia e os *xondaro* mataram-nos com as flechas; vieram pela segunda vez, com um exército de 150 homens, a mesma coisa; a terceira vez veio um *jurua* só, que queria conversar, e cortou braços e pernas do cacique O campo.[...] O segundo cacique Kamba-i decidiu matar os *juruá* encontrou um mbya vestido de jurua, tinha *tembetá e popygya* (as varinhas símbolo de poder xamânico). Kama-i o matou e quando descobriu que matou um mbya, assim decidiu: “Nunca mais vamos matar os *juruá*”. Kamba-i mandou usarem as roupas guarani, o *tambeo*. Kamba-i cuida do Para guasu para não subir e invadir a terra, junto com Tuparay, filho de Tupã [...]”¹⁰¹

O grupo Mbya deslocou-se de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram num período de aproximadamente seis a sete anos. Essa trajetória inclui a travessia da fronteira da região do rio Uruguai e a passagem pelas cidades de São Luiz Gonzaga e Santa Maria. Durante o deslocamento, os Guarani viviam da agricultura e do cultivo do milho.¹⁰²

O grupo era formado por 61 índios que fugiam dos invasores de suas terras.¹⁰³ Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio Grande do Sul, passando por Porto Xavier e São Miguel.

No Rio Grande do Sul, a gente estava num acampamento a beira da estrada, de noite rezava, *porai* (cantos sagrados), *jeroky* (danças) e minha mãe esperava a revelação quando eu vi no sonho como faíscas, assim coloquei dois dedos [...] lá do lado do Uruguai onde tem mato *kaagwy* tinha a aldeia, *kapi ´ovy*.¹⁰⁴

¹⁰⁰ CICCARONE, 2001, p.227.

¹⁰¹ Depoimento de Perumi, índio guarani apud CICCARONE, 2001, p.228.

¹⁰² Depoimento de Aurora, filha de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.238.

¹⁰³ SILVA, Gutemberg Mota. SABINO, Waldemar. Nostalgia do mar tirará os guaranis de Minas. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro: 9 dez. 1973.

¹⁰⁴ Depoimento de Aurora, filha de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.238.

João Carvalho, filho de Tatati, considera que a saída dos Guarani do Rio Grande do Sul fora motivada pela ausência de conhecimento sobre os seus direitos sobre a terra, conforme podemos observar no depoimento abaixo:

Eu nasci no Rio Grande do Sul, município de Pelotas. Naquela época existia muita invasão das terras. O fazendeiro e o empresário tomavam muitas terras indígenas, porque naquela época o índio não sabia como trabalhar contra essas coisas. Os mais velhos morreram e então não existia mais cacique para dar orientação, como lutar para não tomarem as terras do índio. Mas o tempo passado aconteceu, e então é por isso que nós viemos para cá, que a minha mãe nos convidou para vir.¹⁰⁵

Os Guarani partiram do Rio Grande do Sul, da região de Pipiri Guasu, a Paranaguá de barco e seguiram de trem até Curitiba. Nesse deslocamento, os índios negociavam com as instituições locais, como a prefeitura e a delegacia para pedir alimentos, passagens ou transporte para o grupo, conforme podemos observar no depoimento de Aurora:

[...] Chegando a pé, vimos Porto Alegre e eu mesma fui para a delegacia, eu fui para a prefeitura. A gente apresentava, pedia por causa das crianças, sempre pedindo, pedindo a condução, mas minha mãe não gostava de ir na condução. Quando o prefeito e o delegado falavam: “Bom, espera até dois, três dias para a condução vir”, minha mãe falava: “Não! Nós vamos andar, vamos andar.” Então a gente andava a pé. Ela já vinha com o espírito de Nhanderu, sempre falava para ela [...] ¹⁰⁶

Os deslocamentos guarani envolvem os diversos subgrupos que são obrigados a sair de seu território original devido ao avanço das frentes colonizadoras e a necessidade de buscar locais apropriados ao seu modo de vida. O deslocamento dos grupos ocorre em direção leste e pela busca de familiares que participaram em mobilizações anteriores. ¹⁰⁷

Os índios partiram para São Paulo e se estabeleceram na aldeia de Rio Branco, perto da cidade de Itanhaém, onde permaneceram por cinco anos. Abandonaram o lugar devido à falta de caça, segundo João Carvalho. ¹⁰⁸ No mesmo estado, os Mbya seguiram para as aldeias de Itariri, de Rio Comprido, de Rio Silveira e de Ubatuba. Em Rio Comprido, os índios identificavam-se com a região devido à fartura da caça, da pesca e da

¹⁰⁵ Depoimento de João Carvalho, filho de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.239.

¹⁰⁶ Depoimento de Aurora, filha de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.245.

¹⁰⁷ CICCARONE, 2001, p..246-247.

¹⁰⁸ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.90.

mata. A aldeia de Rio Comprido recebeu muitos Guarani do Rio Grande do Sul. Os Mbya deixaram a região porque chegou um alemão da cidade de São Paulo que exigiu que eles deixassem a área, provocando a dispersão do grupo.¹⁰⁹ Em seguida, os Guarani formaram a aldeia de Boa Vista, ainda em São Paulo, conforme depoimento de Aurora:

Primeiro nós chegamos na aldeia Rio Branco e nem mesmo a gente sabia que tinha aldeia Rio Branco lá no Estado de São Paulo. Itariri tinha outra aldeia, para lá tinha Bananal e já eram outros índios, que falavam igual nós, só um pouquinho diferente...Nós ficamos na aldeia Itariri e também paramos em Rio Branco, acho que dois anos. O cacique de lá, quando nós chegamos, falou para minha mãe fazer uma casa de reza, mas minha mãe não quis porque Nãnde Ru falou para ela que não podia ficar porque na aldeia estava acontecendo coisa que não presta: briga, cachaça, toda coisa mesmo. Falou para minha mãe que não podia ficar no meio da aldeia. Se quisesse ficar mesmo perto da aldeia, tinha que procurar só para ela outro lugarzinho, aí podia ficar. Depois de Itariri, nós entramos lá no fundo do mato virgem, na mesma área daquele Itariri também, e paramos, acho que cinco anos. A gente não se juntava, mas se dava com todos, cacique, capitão, conversavam todos trabalhavam, ajudavam todo mundo de lá e nós também[...].¹¹⁰

Os Guarani de São Paulo viviam em territórios confinados em pequenos espaços. De acordo com Ciccarone, o grupo de Tatati mantinha-se separado dos demais para evitar conflitos e manter relações de solidariedade. Havia rivalidades com os Guarani Xiripa. As lideranças de Rio Branco e Itariri eram mais severas e punitivas, ao passo que a ação político-religiosa de Tatati era baseada na orientação e nos conselhos¹¹¹. Segundo Evaldo Mendes da Silva, recém-chegados e brancos eram considerados portadores de más formas de convivência. Portanto, quando há novos moradores nas aldeias, eles são aconselhados pelas chefias políticas e religiosas a não ingerir álcool, a rezar, a evitar fofocas, brigas, discussões.¹¹²

Os Mbya permaneceram três anos aproximadamente na localidade de Capoeirão, na serra do Itatins, próxima à aldeia de Itariri. Essa localização permitia aos Guarani intenso deslocamento pelo litoral a fim de comercializarem suas peças de artesanato nas cidades vizinhas de Peruíbe, Mongaguá e Itanhém.¹¹³ Na região de Bocaceia, os índios também se identificavam com a região, pois podiam caçar, pescar, plantar. Novamente,

¹⁰⁹ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.91.

¹¹⁰ Depoimento de Aurora, filha de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.249.

¹¹¹ CICCARONE, 2001, p.250.

¹¹² SILVA, 2007, p.154-155.

¹¹³ SILVA, 2007, p.250.

foram expulsos das terras e retiraram-se da região¹¹⁴. Os Mbya faziam um movimento de contato com outros Guarani, com os índios de outras etnias e com a sociedade envolvente num primeiro momento a fim de garantir espaços adequados ao seu modo de vida e até mesmo de sobrevivência. Após estabelecido esse contato inicial, os Mbya partiam sempre em um movimento de inflexão para o isolamento do próprio grupo afim de manter-se mais coeso e distante de futuros conflitos. Nesse sentido, os Guarani adentraram-se mais ao sul da mata próxima ao Rio Comprido. Com o falecimento de uma tia paterna, Tatati decidiu sair de Rio Comprido, mesmo com a oposição de alguns familiares. A morte de parentes é uma das causas do deslocamento mbya, além dos sonhos constantes da líder religiosa. Para Ciccarone, a migração é motivada pela negação da morte do indivíduo e da sociedade. Caminhar configura-se na lógica guarani como:

manter-se vivo, viver é estar em movimento, andar permanecendo nas margens, na limiaridade, à beira-mar, entre o mundo terreno e o ultraterreno além do oceano, entre a finitude da condição humana e a imortalidade da “terra que nunca acaba.”¹¹⁵

Em 1953, a família de Tatati mudou-se para Bertioga, em São Paulo. A família Nogueira Santos convidou-os para ficarem em suas terras. Essa família disputava terras com a família Mariconde. Diante do conflito, os índios foram expulsos. Os Guarani pediram apoio ao coronel Honório Nogueira dos Santos, da força pública de São Paulo, que os reinstalou no aldeamento.¹¹⁶ Em Rio Silveira, Tatati e seus filhos começaram a articulação em torno da mobilização política junto às autoridades regionais sobre o reconhecimento de suas terras.¹¹⁷ Em 1957, com a morte do esposo de Tatati, os índios saíram de Rio Silveira com mais seis famílias guarani e pararam perto de Ubatuba. Um fazendeiro de nome Baioco os levou para sua fazenda, próxima ao rio Takuari. Em seguida, instalaram-se em uma área de mata, próxima a Parati, no Rio de Janeiro. Na fazenda, os índios trabalhavam como agricultores e passaram por mais episódios de conflitos fundiários, conforme observamos no depoimento de Tupã Kwaray:

Assim, nós viemos andando até chegar em Parati Miri. Tinha um lugar que se chamava Taquari e ali ficamos uns tempos trabalhando para fazendeiro, limpando bananas. Depois chegou uma pessoa lá do Rio de Janeiro, uma pessoa que conheceu índio que morava em Parati Miri. Era

¹¹⁴ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.91.

¹¹⁵ SILVA, 2007, p. 251.

¹¹⁶ SILVA, 2007, p. 264.

¹¹⁷ SILVA, 2007, p. 276.

índio Guarani e então nós fomos lá conhecer, fomos para ver Parati Miri. Tinha uma *tava*, uma casa de pedra também. Aí nós chegamos lá e o governo do Estado nos apoiou para ficar. A gente sabia que era daquela terra que os índios Guarani falava. Ficamos uns seis anos trabalhando, plantando banana, batata, abóbora, cana e muitas coisas nós plantamos lá. Eu já tinha doze anos, estava estudando um pouco na escola do branco e tinha um pessoal lá da Suíça que nos ensinava a escrever no livro de português. Saímos dali porque tinha um branco, que morava perto, que estava querendo invadir a terra da gente. Tinha um parente meu lá que estava quase brigando, xingando por causa da terra. Os brancos estavam querendo entrar mais na nossa área. Nós não queríamos briga, os mais velhos não estavam querendo briga, porque eles cantavam para *Ñande Ru Tupã*, e nós sempre viemos assim. Quando os brancos querem invadir, querem ficar bravos, querem nos xingar por causa da terra, nós vamos andando, por isso nós sempre vamos andando e chegamos num outro lugar onde podemos fazer aldeia. Deus mesmo mostra para a gente onde podemos fazer uma aldeia, uma *opy*. A gente já vem guiada por Deus.¹¹⁸

Os Guarani em Parati enfrentaram problemas com posseiros. Resolveram, então, reagir e foram para o Rio de Janeiro exigir que o governo reconhecesse seus direitos sobre a terra e retirasse os invasores. Diante do aumento do número de colonos na área e ao desmatamento, Tatati retomou a caminhada.¹¹⁹ Passaram pelo Rio de Janeiro, nas regiões de Mambucada, Serra D'Água, Rio Bracuí. Em Barra Mansa, o prefeito estimulou e financiou a ida do grupo para Minas Gerais, para a Fazenda Krenak.¹²⁰

Nos depoimentos indígenas, é frequente o relato do contato inicial com a sociedade envolvente de forma negociada para que consigam estabelecer-se na região encontrada. Por conseguinte, os índios buscam um território mais apropriado ao seu modo de ser, próximo à região de mata nativa. Entretanto, o modo de vida guarani contrasta com o entorno da sociedade envolvente. Ocorre a deflagração dos conflitos em torno da posse da terra por fazendeiros. Os Guarani costumam reconhecer as condições ambientais que configuram territórios desejados e condições mitológicas.

Ainda no Rio de Janeiro, os Guarani Mbya viviam da venda de artesanato e trabalhavam nas regiões do entorno. As mulheres indígenas trabalhavam como empregadas domésticas nos municípios de Campos, Macaé e Barra Mansa. Em Campos, Tupã Kwaray trabalhou em uma usina de açúcar chamada Santo Amaro.¹²¹

O caminho percorrido pelos Guarani foi repleto de desafios. Inicialmente, a saída do Rio Grande do Sul para outras regiões foi motivada por conflitos fundiários.

¹¹⁸ Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p. 272.

¹¹⁹ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.92.

¹²⁰ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.93.

¹²¹ CICCARONE, 2001, p.274.

Pressionados pelos fazendeiros, plantadores de erva-mate, os índios foram obrigados a sair de sua região em busca de novas terras. Nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, trabalharam como agricultores para fazendeiros regionais. No entanto, novos conflitos se estabeleceram, pois os Mbya eram submetidos a duros trabalhos agrícolas, em rotinas exaustivas e sem remuneração, obtendo apenas poucos recursos para sua sobrevivência. Os Guarani, sentindo-se explorados e percebendo que trabalhavam em terras alheias e impróprias ao seu modo de vida, desejavam ansiosamente novas terras em que pudessem exercer o modo de ser.

Mesmo sendo os responsáveis pela fundação de algumas aldeias nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, para os Guarani Mbya não bastava apenas encontrar a terra, era necessário relacionar-se com ela para que conseguissem atingir a Terra sem Mal. Conflitos internos do grupo e com outros indígenas deflagravam constantemente seus deslocamentos. A impossibilidade de exercer o modo de ser ocorria quando os Guarani não conseguiam viver conforme seus preceitos religiosos. As brigas, o alcoolismo, as disputas políticas, os casamentos com brancos traziam à tona a transitoriedade da permanência nos espaços geográficos.

Os deslocamentos realizados pelos Guarani Mbya do Espírito Santo podem ser entendidos como constitutivos também da formação da identidade étnica desse povo indígena. Primeiramente, esses deslocamentos em geral, foram motivados pela busca de novos espaços que reunissem condições ambientais, religiosas, econômicas e sociais favoráveis à sobrevivência dos Mbya. Os Guarani do grupo de Tatati desenharam um espaço geográfico possível e iniciaram um território mbya físico e imaginado. Esse território é físico porque os Guarani fundaram aldeias ao longo dos estados de São Paulo, do Rio de Janeiro e do Espírito Santo. Esse grupo étnico se fixava nos aldeamentos enquanto sentiam que suas condições ambientais e sociais lhes eram favoráveis e lhes permitiam conviver com outros Guarani. Na medida em que os Mbya se sentiam incomodados com a alteração e a ruptura das normas sociais de reciprocidade, esses índios eram conduzidos pela líder xamânica Tatati a realizar mais deslocamentos. A líder religiosa, *yradydjá*, orientava o grupo mbya por meio de rezas e de aconselhamentos, sendo o caminho a ser percorrido determinado no plano religioso pelos sonhos e pelas revelações (CICCARONE, 2001; PISSOLATO, 2007). Por meio dos relatos dos mais velhos que participaram do *oguata porã*, os conflitos com os índios locais foram motivados por disputas internas e por problemas de alcoolismo. Além desses motivos, as mortes de parentes e as doenças também eram as principais causas desses deslocamentos

(CICCARONE, 1996)¹²². À medida em que os Guarani Mbya visitam os parentes, trocam sementes, participam dos rituais do batismo do milho (*nheemongaraî*) e da erva mate (*ka'a*), promovem casamentos e alianças políticas com membros de outras aldeias ao longo do Brasil e da América do Sul. Dessa forma, os Guarani Mbya fortalecem o sentimento de pertencimento a uma comunhão étnica e formam um território imaginado. Esse território é compartilhado por meio das histórias, das tradições e das situações políticas vivenciadas por esse grupo étnico. A identidade guarani mbya é construída por meio dessas relações e experiências de compartilhamento das histórias em comum e da apropriação e construção de relações sociais e políticas ao longo do território imaginado guarani. Para Weber (1994), a identidade de um grupo é formulada por meio da ação política e do sentimento de comunhão étnica. Barth compreende a identidade de um grupo étnico como função de autoatribuição do indivíduo e da comunidade étnica.

Nos estados do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo, os caminhos percorridos pelos Mbya incluíam o âmbito urbano. Os Guarani possuíam estratégias para se relacionar com a sociedade não índia a fim de conseguirem recursos necessários à sobrevivência. Aurora, filha de Tatati, era a principal interlocutora dos Guarani junto à sociedade envolvente. Ela dirigia-se às igrejas pentecostais com intuito de pedir apoio e ajuda para a sobrevivência do grupo, enquanto seu João, esposo de Tatati, recorria às autoridades políticas. Em muitas localidades, os Mbya receberam apoio de igrejas evangélicas, que os subsidiavam com o fornecimento de recursos materiais, como alimentos, transporte e hospedagens. Em troca, os Guarani aparentemente aceitavam as palavras de conversão religiosa. Segundo Ciccarone, os Mbya identificavam-se com algumas normas religiosas dos evangélicos, como a não ingestão de bebidas alcoólicas, a religiosidade, o respeito às formas de vida em sociedade¹²³.

¹²² CICCARONE, Celeste. (org). *Memória viva Guarani: revelações sobre a terra*. Comunidade Tekoa Porã. Vitória:UFES,1996.

¹²³ CICCARONE, 2001, p.280.

1.3. A chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo

Em 1967, cerca de 30 índios guarani chegaram ao Espírito Santo de trem. Primeiramente, o grupo se estabeleceu em Vitória. Os índios moravam de aluguel na periferia da cidade, vendiam o artesanato e relacionavam-se com igrejas evangélicas para conseguir apoio financeiro para sua sobrevivência. Podemos observar isso nos depoimentos abaixo:

[...] Primeiro nós chegamos em Vitória, a cidade Vitória e paramos. Lá tinha uma igreja da Assembleia e eles perguntavam: _ Vocês são de alguma assembleia, alguma igreja batista, já conheceram o Cristo? Eu falava: _ Graças a Deus, nós conhecemos também. E aí uma senhora crente deu uma casa para nós parar lá em Vitória. A cada três horas a gente levantava e fazia a reza. (Aurora)¹²⁴

[...] Nós viemos para cá e chegamos no Estado do Espírito Santo. Chegamos em Vitória e ficamos dentro do Bairro da Penha um ano, alugando a casa e fazendo artesanatos, e vendendo, nós pagava aluguel. Quando a gente estava em Vitória, a minha avó sempre rezava, dentro da cidade mesmo ela rezava, ela não parava de rezar(...) (Tupã Kwaray)¹²⁵

De acordo com Schaden, a relação dos Guarani com as igrejas cristãs pentecostais e protestantes proporcionava três fases aculturativas. A primeira possuía um caráter devido à necessidade de sociabilidade com a sociedade nacional, para receberem ajuda econômica, social e religiosa. A segunda fase consistiria na reinterpretação da religião protestante conforme a cultura guarani, e a terceira fase, por fim, consistiria na desagregação da ordem social com o conflito entre o cristianismo e os valores tradicionais indígenas.¹²⁶

Na década de 1960, a cafeicultura, principal fonte de renda econômica no Estado, entrou em colapso. Fazia-se necessário modernizar o Espírito Santo e inseri-lo nos moldes de crescimento econômico e progresso durante o contexto da ditadura militar. Diante disso, o governador Christiano Dias Lopes (1967-1971) estimulou a criação de organismos e entidades destinados ao planejamento e captação de recursos para

¹²⁴ Depoimento de Aurora apud CICCARONE, 2001, p.279.

¹²⁵ Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p.279.

¹²⁶ SCHADEN, E. A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*, v. 25, 1, p1-24, 1982.

investimentos¹²⁷. Em 1968, o governo do Estado conseguiu o incentivo de recursos federais para incluir o Espírito Santo entre as regiões de expansão econômica, junto à Amazônia e ao Nordeste, para desenvolver as áreas de rodovias federais, energia elétrica, infraestrutura de portos, sistema de comunicações. Essa política tinha como claro objetivo a inserção do estado na comunicação com o setor produtivo nacional.¹²⁸ Iniciavam-se no Estado os Grandes Projetos de Investimentos (GPIs) que visavam a construção de fábricas destinadas à produção de matéria-prima destinada à exportação. Nesse sentido, a empresa Economia e Engenharia Industrial (ECOTEC), que atuava no estado desde a década de 1950, conciliou seus interesses de produção de celulose destinada à exportação aos interesses do estado militar de industrialização. As terras escolhidas para a implantação da indústria no município de Aracruz eram próximas ao mar e à capital-Vitória.¹²⁹ Além disso, eram consideradas terras desabitadas e improdutivas. Na verdade, eram territórios indígenas. Os Guarani Mbya escolheram a região de Caieiras Velhas devido à existência de condições ambientais favoráveis ao *nhandereko*, modo de ser. Além disso, é muito comum observar nos depoimentos Mbya, o sonho como fator propulsor da conquista do território, conforme podemos observar, no depoimento de Aurora:

Então deu sono e o espírito de Deus falou assim para minha mãe: Tem nesse lugar uma terra de Guarani e uma terra de Botocudo índio também. Ela, de manhã levantou e contou para mim: Olha, minha filha, Deus falou para nós procurar porque tem um pedaço revelado para nós morar. Tem tudo lá em Caieiras Velhas. Viemos a pé de Vitória, procurando, e quem vem procurando tem que rezar para Nãnde ru e aí Nãnde ru mostra no sonho. Esse lugar era para ela uma terra prometida, onde antigamente Guarani trabalhava, mas Guarani já foi. Era esse que mostrava para minha mãe. Foi sinal, era Caieiras Velhas. Lá tinha uma igreja igual a essa, mas toda de pedra, não era de palha. (...) ¹³⁰

Podemos inferir também desse depoimento que os Guarani percorrem espaços já trilhados pelos seus antepassados pois nos anos de 1930, já havia Mbya no Posto Indígena Pancas. Além disso, a referência a *tava*, construções de pedra que teriam sido construídas

¹²⁷ O governo de Christiano Dias Lopes tinha como intuito promover um projeto de industrialização em equilíbrio com a agricultura. Por meio da Lei nº 2.296, 17 de julho de 1967, Lopes iniciou uma reforma administrativa no Estado. Foram criados e renovados vários órgãos e departamentos do Governo. Destacam-se entre essas reformas: a revitalização do Conselho de Desenvolvimento Econômico, que se incorporou à Secretaria Estadual de Planejamento, criada em 1975; criação da Companhia de Desenvolvimento Econômico do Espírito Santo (CODES); o fortalecimento do Banco de Crédito Agrícola do Espírito Santo, hoje Banestes; a ampliação da capacidade de produção da Espírito Santo Centrais Elétricas (Escelsa). Para maiores informações, confira Loureiro, 2006, p. 44.

¹²⁸ CICCARONE, 2001, p.290.

¹²⁹ CICCARONE, 2001, p.290.

¹³⁰ Depoimento de Aurora Carvalho apud CICCARONE, 2001, p.295.

pelos índios endossa o local da escolha. Nesse sentido, o relato de Tupã Kwaray converge com o de Aurora em relação aos mesmos elementos.

Onde Deus mostrava no sonho para ela, aí a gente tinha que ir, tinha que seguir a vontade de Deus. Não era pela vontade dela, não era vontade da gente. Deus no sonho mostrar para ela: Você pode seguir, passar duas cidades, aí tem um lugarzinho para você passar dois, três dias ou um mês. Deus falava assim para ela. E ela ia seguir, é isso que a gente vai seguindo. Em Caieiras Velhas tinha uma casa de pedra, é do antigo e há séculos que ele fez a casa de pedra. Santa Cruz também tinha e por isso minha avó vinha lá do Rio Grande do Sul, vinha conhecendo e vinha descobrindo onde o Guarani morava [...] ¹³¹

Os Guarani Mbya instalaram-se numa casa próxima ao terminal da balsa que ligava o rio Piraquê-Açu ao distrito de Santa Cruz. Viviam na região os pescadores, camponeses e os Tupinikim. Os Guarani começaram a relacionar-se com os Tupinikim que viviam na região de forma esparsa e reconheciam-se como caboclos para lidar com o preconceito da sociedade envolvente (MARCATO, 1980a e 1980b). Em seu depoimento Werá Kwaray informa que: “[...] tinha só uma família de Tupinikim em Caieiras Velhas. Tinha uns outros que não se revelaram como índios Tupinikim e, por isso, tivemos dificuldade naquela época.”¹³² Acerca da organização dos Tupinikim, Tupã Kwaray afirmava:

Quando nós chegamos, tinha um carvoeiro que não era índio, era uma pessoa de cor. Tinha um cacique, não, um capitão, e se chamava Leopoldino e era capitão do Congo, que fazia uma batucada, que tinha assim música do africano [...] Antigamente eram cinco pessoas que eram índios puros ainda.¹³³

Na década de 1970, governava o Espírito Santo Arthur Gerhart dos Santos (1971-1974). Gerhart visava à implantação de Grandes Projetos de Investimentos nos setores siderúrgico, paraquímico (celulose e indústria), portuário, naval e turístico, alinhando-se à política nacional desenvolvimentista.¹³⁴ Dessa forma, as políticas públicas eram gerenciadas pelo capital privado. Assim, as terras existentes eram disponibilizadas para as empresas.

¹³¹ Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p.295.

¹³² Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p.297.

¹³³ Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p.297.

¹³⁴ CICCARONE, 2001, p.299.

Em Caieiras Velhas, os Guarani Mbya passaram a viver em uma casa numa região mais afastada das movimentações da vila. Os Mbya mantinham boas relações de convivência e de comércio de farinha com os Tupinikim. Viviam do artesanato e da pequena agricultura. Entretanto, com o passar do tempo, a presença de posseiros na região intensificou os conflitos com os moradores locais, os problemas de alcoolismo e casamentos com regionais. Dessa forma, Tatati preferiu, com o grupo, realizar frequentes deslocamentos para outras áreas, procurando evitar novos conflitos.¹³⁵ Alguns líderes, como os irmãos Paulo e João Carvalho, decidiram permanecer em Aracruz para acompanhar os desdobramentos na região. Os mais velhos, as mulheres e as crianças seguiram em direção a Guarapari. Conforme nos revela Ciccarone, a ida do grupo para Guarapari, em 1973,

[...] representava claramente uma solução provisória de evitação de conflitos e ameaças de morte que atingiam os Mbya. A FUNAI, que se mantinha omissa e conivente com o poder público e a empresa, os quais prosseguiram na desocupação das terras, apesar do fracasso da transferência para outros aldeamentos, providenciava a vedação de qualquer vazamento de informações que poderiam desmascarar a mentira oficial de que não havia índios no Espírito Santo.¹³⁶

A líder Tatati e seus familiares, percebendo a intensa ocupação de posseiros na região de Caieiras Velhas e os conflitos vindouros, resolveu sair de forma temporária de Aracruz. Em 1973, o grupo Mbya passou a dividir-se entre Aracruz, Vitória e Guarapari, realizando intensos deslocamentos no Espírito Santo. João Carvalho nos revela a atuação dos posseiros na localidade:

[...] Existia muito posseiro também, mais de sessenta famílias de posseiros tinham uma área dentro do mato que eles tomaram. Tudo isso eu via e muitas pessoas contaram para mim. A gente conversava com o capitão de Caieiras Velhas e mais o seu Otacílio, que morava lá, e Tupinikim. Então eles fizeram uma procuração para o prefeito Primo Bitti¹³⁷ e ele veio e parece que arranhou uma barraca, comprou uma casinha dos Tupinikim para a gente ficar lá. Ficamos lá durante uns três ou quatro anos. [...] ¹³⁸

¹³⁵ CICCARONE, 2001, p. 298-299.

¹³⁶ CICCARONE, 2001, p.303.

¹³⁷ Primo Bitti governou Aracruz por cinco mandatos políticos (1959-1963; 1967-1973; 1973-1977; 1983-1988; 1993-1996). Bitti era proprietário de terras e tornou-se acionista da empresa Aracruz Celulose posteriormente. Apresentava um forte discurso desenvolvimentista ao passo que a população local vivia da agricultura, da pesca, da construção civil e da extração de carvão vegetal. (Cf. CICCARONE, 2001, p. 297).

¹³⁸ Depoimento de João Carvalho apud CICCARONE, 2001, p. 296.

Guarapari significou a oportunidade de comércio do artesanato por ser uma região turística. Entretanto, o local revelou o cotidiano de fome, doenças, desamparo e controle do governo estadual sobre os deslocamentos indígenas. Os funcionários do Centro de Ajustamento Social, da Secretaria Estadual do Trabalho e Promoção Social (SETRAPS), vigiavam os Guarani, conforme registrado no relatório enviado à FUNAI em junho de 1973. No mesmo relatório, havia a afirmação de que faltavam recursos financeiros para os índios e que eles perambulavam em busca de abrigo. No mesmo ano, o prefeito de Guarapari, Hugo Borges prometeu terra aos índios em troca de que se apresentassem como atração turística para o município. Segundo o *Jornal do Brasil*, tal ação foi

[...]considerada espantosa e exótica pela assistente social Vilma Gonçalves, da Secretaria de Trabalho do Estado, encarregada da assistência aos guaranis. O fato foi logo denunciado à FUNAI, que enviou a Guarapari o Sr. José de Aguiar, chefe do gabinete do presidente do órgão General Bandeira de Melo.¹³⁹

Após as denúncias de exploração dos Guarani Mbya em Guarapari, o chefe da ajudância Minas –Bahia da FUNAI, Itatuitim Ruas¹⁴⁰, esteve no Espírito Santo em 1973 e providenciou para que os índios fossem levados para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, em Minas Gerais.

A retirada dos Guarani Mbya do Espírito Santo representou uma solução muito oportuna para os seguintes problemas: primeiro, a má notícia de exploração dos índios em Guarapari, fato esse que repercutiu nacionalmente, prejudicando as imagens da FUNAI e dos governos municipais e Estadual; segundo, a retirada dos Mbya representava a ação do órgão indigenista, durante o período militar, de controle dos índios considerados desajustados, ou seja, que se enquadravam em casos de vadiagem, de alcoolismo, de andanças, fugas, rebeldias. No caso dos Guarani, foram quase trinta anos de deslocamentos ao longo dos litorais sul e sudeste do país, ocasionados por conflitos fundiários e por pressões interétnicas que os motivaram a dispersar-se em vários estados. A retirada dos

¹³⁹ GUARANIS chegam a terra prometida. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 19 ago.1973.

¹⁴⁰ Itatuitim Ruas era um índio juruna do Alto Xingu. Sua mãe faleceu no parto e ele foi criado pelo professor Boaventura Bueno da Cunha. Formou-se em Escola Técnica Agrícola. Trabalhou na inauguração da Belém- Brasília, conduziu bois ao pantanal de Mato Grosso. Candidatou-se a vereador pelo extinto PTB, sendo reeleito e chegou à presidência da Câmara municipal de Tombos. Na época, Itatuitim era encarregado por 4 mil índios na FUNAI e já foi diretor do serviço social da Usiminas. Cf. ÍNDIO cobra terra prometida em Comboios. *A Tribuna*. Vitória. 8 maio 1978. Cf. O índio chegou ao poder: o super-cacique da FUNAI pagará sua promessa? *Realidade*. Vitória. Ano VIII, nº 93, dez. 1973.

Mbya para a Fazenda Guarani representou também o conflito entre o modo de ser guarani e a concepção ocidental de que esses índios deveriam estar em aldeamentos ou prisões destinadas ao trabalho agrícola e à integração nacional. Finalmente, os deslocamentos guarani no Espírito Santo nos municípios de Vitória, Aracruz e Guarapari refletiam problemas da ausência de políticas públicas para os índios no Estado, porque os índios existentes, no caso, os Tupinikim foram reconhecidos apenas como índios em 1975, ou ainda eram considerados como remanescentes e caboclos. A chegada dos Mbya ao Estado revelou a existência de índios e, por sua vez, a necessidade de reconhecimento oficial de território indígena, pois ambos, Tupinikim e Guarani desejavam terras para viver.

1.4. A transferência dos Guarani Mbya junto aos Krenak, em Minas Gerais

Essa história da transferência dos Guarani Mbya para a Fazenda Guarani encontra-se entrelaçada a história dos povos Krenak em Minas Gerais e no Espírito Santo e sobretudo, traz à tona duas questões: a ação indigenista em relação aos povos indígenas e o problema fundiário no país. Para analisar essas questões, vamos retratar brevemente a história dos Krenak durante o século XX a fim de compreendermos também a história dos Guarani.

No início do século XX, o SPI transformou o sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e a região do rio Doce, em Minas Gerais, em uma área de atuação do órgão indigenista devido à construção de estradas de ferro Vitória-Minas e Bahia-Minas. Desse modo, foram criados vários postos de atração: um para atender as necessidades de viabilização dos trabalhos dos operários, na região do rio Jequitinhonha; outro, no rio Pepinque, para atender os índios Jiropok; outro no rio Pancas, para atender os índios Miñajirum, no Espírito Santo; outro no rio Pancas, para atender os Gutrak; e o do rio Eme, para atender os Krenak, em Minas Gerais.¹⁴¹

Com a redução populacional indígena acarretada pelas doenças e mortes, o SPI atuou no sentido de extinguir estes postos indígenas. Restou apenas o posto do rio Eme,

¹⁴¹ PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela C. da. História dos índios no Brasil. CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992, p.420.

destinado aos Krenak, para onde foram transferidos os demais índios dos aldeamentos. Este posto do rio Eme passou a denominar-se Posto Indígena Guido Marliére.

Devido aos conflitos entre o órgão indigenista e os índios Botocudos, houve cisão desse grupo, como aconteceu com os Gutére e os Gutkrak. A dissidência dos Gutkrak originou o povo Krenak, que se refugiou nas áreas de mata do Rio Doce, em Minas Gerais. Mesmo em Resplendor, Minas Gerais, os Krenak recusaram-se a estabelecer contato, refugiando-se na aldeia de Quijeme Brek.¹⁴²

O Estado de Minas Gerais, determinou a demarcação de 2 mil ha de terras para os grupos Krenak e Poxijá, por meio de demarcação iniciada em 1918. Posteriormente, em 1920, a Assembleia Legislativa deste Estado ampliou a área indígena para 4 mil ha. Iniciou-se uma segunda demarcação em 1927, após o massacre da aldeia de Kuparak devido aos colonos de Bueno Brandão, que ocupavam a região dos Krenak. Com o massacre indígena, os sobreviventes retornaram para a aldeia do rio Eme, sob a proteção do SPI. Em virtude do massacre ocorrido foi que a Assembleia Legislativa decidiu ampliar o território para os 4 mil ha.¹⁴³

As áreas indígenas dos Krenak eram constantemente disputadas pelo SPI, pelo governo do estado de Minas Gerais e por colonos. Acusações entre o governo estadual e o órgão indigenista não cessavam de ocorrer. O SPI acusava o governo do estado de expulsar os funcionários do posto indígena, de invadir as terras, de arrolar os bens daquela instituição, de ameaçar os índios e de não respeitar a administração local. Por outro lado, o estado acusava o inspetor do posto indígena de retirar a madeira da área de forma ilegal, beneficiando-se disso e desviando recursos. Em 1955, a descoberta de uma mina de mica na área da reserva indígena só fez intensificar ainda mais os conflitos dos arrendatários e dos índios.¹⁴⁴

A criação do Horto Florestal do rio Doce, administrado pela Polícia Florestal de Minas Gerais, afetou diretamente os índios Krenak, pois o SPI e a Polícia Florestal realizaram um acordo para transferir os índios para a área maxakali no norte do estado. Os índios Krenak resistiram à transferência e alguns conseguiram refugiar-se nas proximidades do rio Doce.¹⁴⁵

¹⁴² PARAÍSO, 1992, p.420.

¹⁴³ PARAÍSO, 1992, p.421.

¹⁴⁴ PARAÍSO, 1992, p.421.

¹⁴⁵ PARAÍSO, 1992, p.421.

Nas áreas dos Maxakalis, havia conflitos entre os dois grupos étnicos, por meio de rivalidades históricas. Havia falta de assistência do SPI, fome, frio e mortes. Em 1959, os Krenak decidiram retornar para Governador Valadares, passando a conviver com a administração da Polícia Federal, que também não lhes fornecia assistência alguma. Em 1966, o SPI retomou essa área e a infraestrutura estava em péssimas condições em mau estado de conservação. No mesmo ano, foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN) e os Krenak foram transferidos para o Reformatório Agrícola Indígena, situado na área Krenak. Para essa área eram levados índios considerados desajustados; os índios recebiam castigos, sua vida era totalmente controlada. Na verdade este reformatório agrícola nada mais era do que um presídio que chegou a abrigar 60 a 80 índios, dos povos das seguintes etnias: Karajá, Terena, Guarani, Kampa, Mawé, Bororo, Xerente, Kadiwéu, Kaingang, Baenã, Kayapó, Kanela, Pankararu, etc. As acusações de crimes eram roubos, homicídios, embriaguez e vadiagem.¹⁴⁶

Entre 1969 e 1970, as pressões dos arrendatários recrudesciam e a FUNAI ganhou uma nova ação de reintegração de posse em 21 de março de 1971. Entretanto, ocorreu uma nova negociação entre a FUNAI e o governo de Minas Gerais, expressa no ofício nº 452/Pres/ FUNAI de 1º de fevereiro de 1971, que transferia os Krenak para a Fazenda Guarani, região doada pelo estado. Para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, foram levados os índios da área Krenak e alguns Pataxó de Porto Seguro, da Bahia.¹⁴⁷

Diante deste contexto, os Guarani Mbya também foram levados do Espírito Santo para a Fazenda Guarani e lá permaneceram de 1973 a 1979, sendo o grupo formado por 7 famílias, totalizando 34 pessoas.¹⁴⁸ A notícia da transferência dos Guarani para Minas Gerais repercutiu na imprensa local e nacional como um fator positivo, pois os Mbya encontrariam um local adequado, que tanto desejavam para realizar o seu plantio, produzir o seu artesanato e praticar a sua religião na crença da Terra sem Mal, conforme podemos verificar na notícia abaixo:

O mundo da fantasia da religião dos guaranis, que lhes prometia uma terra sem males, para além do mar por isso os levou a andar durante anos, terminou na semana passada quando a FUNAI os transportou para a Fazenda Guarani, a 208 quilômetros de Belo Horizonte. Lá os 32 índios errantes viverão em 120 alqueires de terra, sem conhecer as perturbações da civilização, numa extensão que é deles, grande bastante para torná-

¹⁴⁶ PARAÍSO, 1992, p.422.

¹⁴⁷ PARAÍSO, 1992, p. 422.

¹⁴⁸ CICCARONE, 2001, p.309.

los felizes, capazes de cultivar a lavoura e manter suas tradições tribais.¹⁴⁹

Podemos observar na matéria do *Jornal do Brasil*, o contraste e a visão acerca do *modus vivendi* guarani que associa a religião indígena a uma crença, a uma “fantasia”. A crença na Terra sem Mal é que leva os Guarani a se tornarem “errantes”. A solução para o problema guarani de serem povos migratórios consistia em levá-los para a Fazenda Guarani. Predomina a visão da sociedade e do governo da época de que os índios deviam ter um espaço próprio para eles, de preferência segregados da sociedade nacional e a visão de que os índios seriam integrados à economia nacional por meio da agricultura. Toda a matéria do jornal tem como principal propósito mostrar que a solução para o problema guarani consistia em ter uma área na Fazenda Guarani e que lá havia uma promessa de terra com matas, cachoeira e área para plantio.

Todavia, a realidade na Fazenda Guarani era totalmente diferente do que a imprensa noticiava. Os índios Mbya queixavam-se do frio intenso na região, das más condições de vida, das terras precárias para o cultivo, da falta de rio para pesca e de recursos materiais para a produção de artesanato, conforme podemos observar no depoimento de João Carvalho, índio guarani:

Diziam que era terra do índio mesmo, lá não tinha perigo. Lá tem lugar para vocês plantarem, tem muita terra para vocês plantarem. Lá não tinha nada nem para plantar e foram duas famílias Tupinikim e quatro famílias Krenak (...) Lá era mais frio, tinha mais morro, não tinha a vista longe, parecia estar num buraco.¹⁵⁰

No período militar, havia total controle sobre os deslocamentos dos Guarani Mbya, sendo esses deslocamentos percebidos com preocupação pelos militares e considerados como conduta de vadiagem. Em 1974, Argemiro da Silva e Joana da Silva recebiam um documento para transitar da Fazenda Guarani em direção a Vitória.¹⁵¹ Todo o trajeto dos Guarani era documentado pela FUNAI, como observamos abaixo:

Com este, apresento-vos os índios Benites Joaquim da Silva, Almerinda Joaquim Pinto, Milton Joaquim Pinto, Dilos Joaquim Pinto, Maria de Lurdes Joaquim Pinto, Claudia Joaquim Pinto, Ednéia Joaquim Pinto, Ilvanete Joaquim Pinto, Regina Joaquim Pinto, Joana da Silva Guarany. Que nesta data, em cumprimento de vossas determinações, segue para

¹⁴⁹ GUARANIS chegam a terra prometida. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 19 ago. 1973.

¹⁵⁰ Depoimento de João Carvalho apud CICCARONE, 2001, p.308.

¹⁵¹ MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. Ofício nº 084/74. 14 jun. 1974.

essa ajudância Minas Bahia, para posteriormente seguirem, de retorno, para o Estado do Espírito Santo, de onde vieram. [...] ¹⁵²

Os Mbya resistiam e negociavam conforme podiam diante das duras condições vividas na Fazenda Guarani. Os Guarani passaram a sair da região mediante autorizações controladas com o objetivo de comercializar o seu artesanato nas cidades vizinhas. Depois, alguns Mbya conseguiram fugir e fazer denúncias sobre a situação vivida em Minas Gerais. Outros uniam-se aos Krenak para resistir às violências sofridas, como os castigos e os maus tratos, conforme podemos observar no depoimento da índia Krenak, Dejamira de Souza:

Lá só é bom para empregado da FUNAI, para quem vive de artesanato não é bom, não dá para plantar, não dá bastante, só um pouco [...] meu pai morreu de desgosto, ele queria morrer no Krenak. Capitão Pinheiro (da polícia militar mineira) trazia bastante presos de todo o país, lá era cadeia. Nos levaram enganados para a Fazenda Guarani, falaram que lá tinha muito peixe, muita caça, que o lugar era bom, aquele rolo todo. Meu sogro foi algemado, aquele velho, eles o pegaram. Capitão Pinheiro bebia cachaça, eles diziam que iam conversar, chegavam bem assim perto para prender, prendiam os índios na prisão e davam pau neles. [...] ¹⁵³

O capitão dos índios mbya João Guarani, fugiu para Belo Horizonte, onde comercializava artesanato e foi encontrado por jornalistas que receberam suas denúncias sobre a situação dos Mbya em Minas Gerais e sobre a violência sofrida devido à ação de um fazendeiro da região:

Seu Marco atirou em mim. Corri e nenhum tiro acertou e por isso fiquei com medo do fazendeiro. Fui, então, ao Posto Policial de Carmésia dar queixa, mas o fazendeiro já havia registrado sua queixa. O chefe do posto, cabo Miranda, não estava lá. Depois, em vez de levar o incidente para a FUNAI, foi junto com o fazendeiro me procurar na Fazenda Guarani. Os dois invadiram a fazenda e me perseguiram quase um quilometro. Na perseguição, eu perdi o equilíbrio e caí de uma ponte de 10 metros de altura. ¹⁵⁴

O índio João Carvalho quebrou a perna e ficou internado três meses no hospital de Ferros. Ele recebeu alta e não pôde trabalhar mais na agricultura, quando decidiu viajar

¹⁵² MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. Ofício nº 77/74. 25 maio 1974.

¹⁵³ Depoimento de Dejamira de Souza apud VALLE, Lilia. *Relatórios do CTI em Aracruz*. São Paulo: Centro de Trabalho indigenista. 1979-1984, mimeo.

¹⁵⁴ ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 22 dez. 1972.

com sua esposa e cinco filhos para denunciar o que aconteceu em Belo Horizonte na expectativa da FUNAI solucionar o caso.¹⁵⁵

Os Guarani resistiam o quanto podiam e, para isso, uniram-se aos Krenak. Começaram a cobrar os recursos do transporte para a venda de artesanato. Juntos denunciavam a situação da Fazenda Guarani. Os Mbya expressavam seu desejo de retornar ao Espírito Santo, como podemos observar no relatório abaixo:

No primeiro contato com os índios guaranis, com especialidade os seus líderes, houve uma recusa maciça de todos no que tange à vinda para uma reserva da FUNAI. Alegaram os mesmos o desejo de permanecer definitivamente no litoral espírito-santense [...] No segundo contato, levei para eles alimentação e medicamentos [...], esclarecendo-os que em hipótese alguma haveria condições para a FUNAI assisti-los na região capixaba.¹⁵⁶

As intensas chuvas de 1979 destruíram casas e os escombros deixaram uma ideia de abandono da Fazenda Guarani. As terras possuíam baixa fertilidade e havia pouca plantação. Os Krenak sentiam-se impossibilitados de viver somente da agricultura, necessitando fabricar artesanato também. A alimentação dos índios era de má qualidade o que ocasionou doenças como anemia, subnutrição, avitaminose.¹⁵⁷

Devido às fugas constantes e às pressões, os Krenak retornaram para a sua área de origem em 1980, com o apoio do Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os Krenak estabeleceram-se numa área de 68, 25 ha que foram abandonados pelo Patronato São Vicente de Paula após uma enchente do rio Doce em 1978. O retorno ao território de origem dos Krenak lhes permitiu que outros índios do mesmo grupo étnico pudessem reunir-se na mesma área, como os Krenak que viviam em Vanuíre, São Paulo.¹⁵⁸

Enquanto isso, Itatuitim Ruas tentou viabilizar a transferência do grupo guarani para o litoral da Bahia junto aos Pataxós. Os Guarani Mbya foram duramente vigiados, somente era-lhes permitido sair para apresentações culturais no Dia do Índio. O grupo Mbya buscava seu próprio sustento, deslocando-se em dois grupos. Joana e seu padrasto

¹⁵⁵ ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 22 dez. 1972.

¹⁵⁶ MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago.1973.

¹⁵⁷ MINISTÉRIO do Interior. *Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago.1973, p.43.

¹⁵⁸ PARAÍSO, 1992, p.422.

Argemiro organizavam-se para retornar à Caieiras Velhas e João Carvalho atuava denunciando as condições de vida na Fazenda Guarani.¹⁵⁹ Após várias tentativas de fuga, os Mbya conseguiram retornar ao Espírito Santo, para a região de Caieiras Velhas, região com a qual haviam se identificado. João Carvalho dá seu depoimento sobre a Fazenda Guarani e fala da preferência por uma localidade próxima ao mar:

Nós fomos e ficamos dois, três anos trabalhando. Como eu sempre digo, nós, Guarani, gostamos mais de morar, de viver, sentir mais feliz nossa vida à beira-mar. Eu acho que isso é uma grande satisfação que nós sempre temos no meio dos Guarani. É por isso que nós não nos acostumamos com a Fazenda Guarani. Alguém reclamava que não tinha costume de lá, minha mãe falava que não se acostumava, porque a beira-mar ficou longe de nós. Então nós temos que voltar de novo para Caieiras Velhas. [...] ¹⁶⁰

O presidente da FUNAI na época. General Ismarth de Oliveira, visitou a Fazenda Guarani em virtude das denúncias sobre o abandono e a precariedade do reformatório. Segundo jornal da época, o presidente da FUNAI confirmou a situação precária dos Guarani e dos Krenak, bem como a violência pela qual sofreram.¹⁶¹ A solução da FUNAI para o problema indígena no Espírito Santo foi definir uma reserva que abrangesse os dois povos, tanto os Tupinikim como os Guarani.¹⁶²

1.5. O retorno dos Guarani ao Espírito Santo e a formação das aldeias

Os Guarani Mbya ao retornarem para a região de Caieiras Velhas observaram a transformação ambiental dos espaços nos quais haviam estado antes da ida do grupo para a Fazenda Guarani. Nos depoimentos dos mais velhos é comum delimitar o tempo antes e depois da instalação da empresa Aracruz Celulose e a consequente destruição ambiental, conforme podemos observar no relato do cacique da época, da aldeia de Boa Esperança, João Carvalho:

¹⁵⁹ CICCARONE, 2001, p.312.

¹⁶⁰ Depoimento de João Carvalho apud CICCARONE, 2001, p.309.

¹⁶¹ PRESIDENTE da FUNAI confirma violências contra nossos índios. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 03 dez. 1978.

¹⁶² CICCARONE, 2001, p.316.

Quando voltamos da Fazenda Guarani, já estavam começando a derrubar a madeira, a mata, com o trator. Nós ficamos lutando e tinha uns oito tratores, maiores do que esse aí, que puxavam corrente para derrubar mata. Numa noite derrubaram uma enorme roça! Foi isso que aconteceu. Tinham pressa mesmo, derrubavam. Estragaram todo bicho que existia no mato. E nós assistimos, eu assisti tudinho. A gente estava num barraquinho lá em Caieiras Velhas, mas lutava. Fomos em Vitória e pelo menos não derrubaram isso aqui.¹⁶³

A necessidade de viver em um espaço com presença de Mata Atlântica e com condições ambientais próprias com a existência dos elementos do *pindo* (*palmeiras*), *da tava*, entre outros, fez com que os Guarani ao se articularem com os Tupinikim na luta pela terra, buscassem preservar e manter um espaço destinado à manutenção dos laços de reciprocidade e de solidariedade do grupo étnico (LADEIRA, 2007; 2008) Dessa forma, a formação das aldeias guarani no Espírito Santo está relacionada às questões de preservação ambiental, da disputa territorial junto aos Tupinikim e é resultado de ações de resistência dos povos indígenas diante das pressões econômicas dos grandes empreendimentos capitalistas no município de Aracruz.

A aldeia de **Boa Esperança** foi o primeiro núcleo dos Guarani no estado do Espírito Santo, fundada em setembro de 1978. A formação da primeira aldeia ocorreu ainda na primeira fase do conflito da luta pela terra junto aos Tupinikim e contra a empresa Aracruz Celulose. A principal documentação referente à construção das aldeias consiste no relatório de Lília Vale, no período de 1979 a 1984. Durante os anos de 1970 a 1980, os Guarani praticamente ficaram sem assistência dos governos estadual e municipais do Espírito Santo. Os setores de educação, agricultura e geração de renda eram promovidos por organizações não governamentais que apoiavam os Mbya por meio de projetos e de recursos financeiros, tais como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o Fundo Samuel, organização vinculada à Igreja reformada holandesa.¹⁶⁴

Quanto às relações interétnicas, havia na época a presença de uma família de índios Kaiowa na região. A família sozinha produzia o equivalente ao que produziam as 13 famílias Mbya, fato que perturbava os Guarani.¹⁶⁵ Em 1983, havia chegado duas famílias Pataxó que conviveram seis meses em Boa Esperança. Depois mudaram-se para a Fazenda Guarani. Mais três famílias vieram do Rio Grande do Sul para a aldeia, ao passo

¹⁶³ Depoimento de João Carvalho apud CICCARONE, 2001, p. 314.

¹⁶⁴ VALLE, Lília. Projeto Guarani. Relatório V. 10 de janeiro de 1984, sem página, mimeo.

¹⁶⁵ VALLE, Lília. Projeto Guarani. Relatório V. 10 de janeiro de 1984, sem página, mimeo.

que alguns índios se deslocaram para a aldeia de Boa Vista, em São Paulo.¹⁶⁶ No mesmo ano, a produção agrícola diminuiu consideravelmente devido ao mau tempo e ao ataque de formigas. A produção mudou de roça coletiva para roça familiar. Houve uma grave crise de fome na aldeia.¹⁶⁷

A aldeia de **Três Palmeiras** foi fundada em 1996, por meio do rompimento com a aldeia de Boa Esperança, por discordâncias quanto à forma de organização política até então praticada. Inicialmente, essa aldeia foi composta por cinco famílias vindas de Boa Esperança, de São Paulo e do Rio de Janeiro.¹⁶⁸

Criada em 2001, a aldeia de **Piraquê-Açu**, situa-se no território de Caieiras Velhas II e possui uma área de 57,7 hectares. A área foi palco de conflito entre os índios e a empresa THOTHAM Mineradora Marítima LTDA, cuja atuação é a extração de calcário de corais no rio Piraquê-Açu. Em 1999, a Prefeitura Municipal de Aracruz cedeu um terreno de 5,0 hectares para a mineradora por meio do Decreto nº 8851/99. Este terreno situa-se dentro da Reserva Ecológica dos Manguezais Piraquê- Açu e Piraquê-Mirim, criada pela Lei Municipal n.994 de 16 de julho de 1986. Essa área ficou fora dos limites da TI Caieiras Velhas porque conforme acordo entre os índios e o município de Aracruz a área seria exclusivamente destinada à preservação ambiental. A área demarcada corresponde a uma região de mata conservada e abriga matéria-prima para a produção de artesanato, plantas medicinais e compreende uma área de manguezal importante para a alimentação dos Tupinikim, rica em mariscos.¹⁶⁹

Os conflitos pela posse da terra indígena acirravam-se. Grileiros, posseiros, militares e a empresa disputavam a região. O Estado do Espírito Santo e o Governo Federal favoreciam politicamente a empresa Aracruz Celulose. A existência desse grande projeto industrial financiado pelos militares simbolizava o progresso e a modernização que tentava deixar para trás uma imagem de estado agrário. Tal processo de modernização era incongruente com a presença de povos indígenas, considerados símbolos do atraso. O resultado não poderia ser diferente. Iniciou-se uma intensa disputa dos índios contra a empresa pela posse da terra, que duraria quatro décadas. Juntos, Guarani Mbya e Tupinikim reescreveram suas histórias do contato com a sociedade envolvente no século

¹⁶⁶ VALLE, Lília. Projeto Guarani. Relatório V. 10 de janeiro de 1984, sem página, mimeo.

¹⁶⁷ VALLE, Lília. Projeto Guarani. Relatório V. 10 de janeiro de 1984, sem página, mimeo.

¹⁶⁸ FUNAI. MUSEU DO ÍNDIO. Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Caieiras Velhas II. Abr. 2001, p.24.

¹⁶⁹ FUNAI. MUSEU DO ÍNDIO. *Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Caieiras Velhas II.* Rio de Janeiro, abr. 2001, p.33.

XX, pois por meio da luta pelo território, os dois povos indígenas afirmaram as suas identidades indígenas por meio da luta política, do sentimento de comunhão étnica e da construção de seus passados.

Além do conflito fundiário entre os índios e a empresa Aracruz Celulose, três grandes empreendimentos passavam pelas terras dos Guarani Mbya e assolaram a vida dos índios, gerando situações de risco e perigo à integridade dos grupos indígenas e do território. Eram a rodovia ES-010, o Gasoduto Lagoa Parda-Vitória, da PETROBRAS, e a Estação de Tratamento de Esgoto, pertencente ao Serviço Autônomo de Águas e Esgotos (SAAE), situada a 100 metros do rio Piraquê-Açu.

A rodovia ES-010 possuía intenso tráfego e ligava a região de Santa Cruz, Coqueiral e Aracruz. Essa estrada constituía-se em um perigo para as aldeias guarani, pois animais silvestres eram constantemente atropelados. A ES-010 sofreu um desvio do traçado devido à construção da ponte nos anos de 1980. O aterramento para a construção da rodovia foi realizado em mangues e áreas alagadiças, interferindo no regime das águas das marés e das nascentes.¹⁷⁰

O gasoduto da PETROBRAS passava em uma faixa considerável das terras guarani, inclusive próximo às plantações de abóbora, milho e mandioca.¹⁷¹ O gasoduto Lagoa Parda-Vitória foi iniciado em 1981 e concluído em 1983 dentro da área guarani. O gasoduto atendia principalmente a Usina Siderúrgica de Tubarão e a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).¹⁷² A PETROBRAS decidiu construir um novo gasoduto chamado Cacimbas-Vitória, passando pela TI tupinikim em área ainda não demarcada. Os índios não autorizaram a passagem do novo gasoduto em áreas reivindicadas. Durante as reuniões de esclarecimento com o Instituto Estadual de Meio Ambiente (IEMA) e com a PETROBRAS, os índios reivindicaram o pagamento de uma indenização à comunidade de Comboios pela passagem do gasoduto em sua área e uma revisão da indenização paga aos índios no território de Caieiras Velhas. Em relação ao gasoduto Vitória-Cacimbas, os indígenas reivindicaram como exigências do IEMA, que eles fossem contemplados com programas de educação ambiental e com outros programas compensatórios.¹⁷³ A Estação de Tratamento de Esgoto Sanitário (ETE) do SAAE foi construída a cerca de 200 metros da margem esquerda do rio Piraquê-Açu. A ETE afetava diretamente a população indígena

¹⁷⁰ FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Identificação e delimitação da Terra indígena Tupinikim*. Processo nº 1497/1996. Brasília, fl.1667.

¹⁷¹ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2000, fl.39.

¹⁷² FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 1996. Brasília, fl.1665.

¹⁷³ FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 1996. Brasília, fl.1666.

com a poluição do rio Piraquê-Açu e com o risco de contaminação do solo.¹⁷⁴ A ETE era composta por três lagoas de decantação e passavam dutos de esgoto pelas aldeias de Boa Esperança e Três Palmeiras.¹⁷⁵ Para Aurora, filha de Tatati, a aldeia de Piraquê-Açu é muito importante:

A gente vai plantando, trabalhando. né. É nisso, pra plantar, pescar. Por isso, o rapazinho um dia vai pescar e trazer para criança, para alimentar. Então tudo isso para nós é importante. Essa terra é um pedacinho, mas nós precisa plantar e não queremos derrubar nada.¹⁷⁶

As áreas indígenas foram utilizadas como depósitos de lixo urbano. Na área de brejo da aldeia guarani de Boa Esperança, eram jogados dejetos de Coqueiral, bairro residencial dos funcionários da empresa Aracruz Celulose. Com a fundação da aldeia de Piraquê-Açu, foram construídos três tanques para despejar o lixo urbano de Aracruz que também é despejado nos rios Sahy e Guaxindiba.¹⁷⁷

A área onde estava estabelecida a empresa THOTHAM Mineração Marítima LTDA, havia sido doada pela Prefeitura Municipal de Aracruz por meio do Decreto nº 8851/1999. Tal fato causou revolta entre os índios por tratar-se de um terreno localizado dentro da área da Reserva Ecológica dos Manguezais Piraquê-Açu e Piraquê-Mirim, criada pela Lei Municipal nº 994 de 16 de julho de 1986, que ficou fora dos limites da TI Caieiras Velhas devido ao acordo verbal entre prefeitura e índios de que esta área seria destinada exclusivamente para a preservação ambiental. Insatisfeitos, os Guarani ocuparam a área pretendida pela empresa THOTHAM para garantir a integridade do território indígena.¹⁷⁸ Cerca de 200 índios acamparam na área em disputa com a THOTHAM em 2 de agosto de 2000 e reivindicaram a reintegração da terra à Reserva Ecológica. O cacique guarani Werá Kwaray disse que “a THOTHAM trará poluição à região e acabará com o mangue e os peixes do rio. Muitos pescadores e os próprios índios usam o local para pescar. Os argumentos da empresa sobre o progresso são falsos. Serão gerados apenas 24

¹⁷⁴ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.40.

¹⁷⁵ FUNAI, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Identificação e delimitação da Terra indígena Tupinikim*. Processo nº 1497/1996. Brasília, fl.1666.

¹⁷⁶ Depoimento da índia guarani Aurora apud FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.62

¹⁷⁷ VEIGA, Felipe B. (coord.) *Estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas situadas próximo ao traçado do gasoduto Cacimbas-Vitória*. Relatório final. Petrobrás/ Biodinâmica, set. 2004, p.100.

¹⁷⁸ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Relatório de identificação e delimitação da Terra indígena Caieiras Velhas II*. Rio de Janeiro, abr. 2001, fl.5.

empregos.¹⁷⁹ Com a ocupação dos Guarani foi realizado o GT por meio da Portaria nº1156/Pres, publicada no Diário Oficial em 14 de novembro de 2000, o qual identificou a TI Caieiras Velhas II, com 23 pessoas morando na aldeia chamada de Piraquê-Açu.¹⁸⁰ A área contava com 50,57 ha, com presença de matas e matéria-prima para a confecção de artesanato para os Guarani e compreendia uma rica área de mangue com alimentação de mariscos e crustáceos importante para os Tupinikim.¹⁸¹ O cacique guarani Nelson Santos narra a história da incorporação desse território para os índios:

Desde 79 nós começamos essa luta. Hoje nós temos esse pedaço de área. E até hoje nós temos esse pedaço do Piraquê-açu. A gente nunca ia tocar nisso. Só que é uma área indígena. Se é para a empresa vir colocar a construção da fábrica, então seria os índios mesmos a pegar essa área para ocupar [...]. Então, nós estamos lutando junto com outros caciques. Porque essa área já pertencia: há muitos anos que os índios poderiam ter esse pedaço ocupado. Só que, como a gente colocou na reunião, que uma época que fizeram a demarcação, falaram o Primo Bitti, falaram que essa área era de preservação e que ninguém usaria para mexer nessa reserva. A gente acreditou, então se é para isso então a gente nem mexia com essa área. Só que esse atual prefeito veio a doar 5 ha para a empresa. Então nós sabemos isso e nós estamos respeitando o decreto que está naquela placa. Então nós sabemos isso e nós estamos respeitando isso. Nós estamos defendendo o que é nosso e também de outras pessoas que podem usar aquela área de meio ambiente para pescar.¹⁸²

Organizações ambientalistas também criticaram a doação de um terreno público com finalidade de preservação ambiental para uma empresa particular. Diante dos questionamentos, o prefeito de Aracruz, por meio do Decreto nº 9132 de 05 de maio de 2000 revogou o decreto anterior.¹⁸³ A Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG) encaminhou à Procuradoria Geral da União um ofício solicitando à FUNAI que desse início aos procedimentos administrativos para a demarcação da reserva indígena. A iniciativa foi realizada no dia 7 de agosto de 2000, em uma reunião com participação das lideranças indígenas, do Ministério Público Federal, do deputado estadual Cláudio Vereza (PT) e mais 50 ambientalistas e lideranças comunitárias que manifestaram apoio aos índios.¹⁸⁴ O prefeito da época, Luiz Carlos Gonçalves (PSDB), foi ao local da ocupação

¹⁷⁹ BELEZA, Gustavo. CUSTÓDIO, Zenilton. Índios ocupam área da THOTHAM. *A Gazeta*. Vitória. 3 ago. 2000.

¹⁸⁰ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.5.

¹⁸¹ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.26.

¹⁸² Depoimento do cacique guarani Nelson Carvalho apud FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.88.

¹⁸³ *Ibid.*, fl.88.

¹⁸⁴ PEGORETTI, Andréia. Índios reivindicam demarcação de terras. *A Gazeta*. 8 ago. 2000.

dos índios, acompanhado de policiais armados. Os índios alegaram que não iam sair porque possuíam benfeitorias no local e a comunidade prometeu permanecer em resistência.¹⁸⁵ A AITG divulgou uma nota à opinião pública sobre a ação do prefeito de retaliação à ocupação dos índios na região da THOTHAM:

Nas duas últimas semanas, o prefeito suspendeu o fornecimento de combustível para a ambulância que atende as comunidades, transferiu o motorista desta ambulância, o cacique da aldeia de Caieiras Velhas, José Sezinando, para a sede do município e suspendeu a limpeza pública e o pagamento da energia do centro comunitário e da Igreja de Caieiras velhas. Além disso, está ameaçando suspender o transporte escolar dos alunos indígenas que estudam em Aracruz, bem como o convênio com a FUNASA para assistência de saúde das comunidades indígenas para o ano 2001. Estas ameaças foram feitas pelo próprio prefeito ao Administrador regional da FUNAI, Wilton Madson Andrada. Sabemos que estas medidas e ameaças são represálias por termos retomado uma área de 50, 57 ha, dentro da qual o prefeito doou 5 há para a empresa THOTHAM mineradora[...].¹⁸⁶

Diante da tensão da situação, a FUNAI criou um GT Portaria nº 1156, de 13 de novembro de 2000 para proceder aos novos estudos de identificação e delimitação da área de 50,57 ha, compreendida pela Reserva Ecológica do Piraquê-Açu e do Piraquê-Mirim que passou a ser denominada de TI Caieiras Velhas II.¹⁸⁷

A identidade dos Guarani Mbya foi construída ao longo do tempo de acordo com as relações interétnicas e os deslocamentos ocorridos tanto no período colonial quanto na época contemporânea, devido principalmente aos conflitos fundiários motivados por questões econômicas. Na região do Sul do país, os Guarani Mbya moviam-se devido aos conflitos com fazendeiros por causa da exploração de erva-mate. Na região Sudeste, os Mbya deslocavam-se constantemente também devido aos conflitos com os posseiros e com a população local. Entretanto, a mobilidade guarani possibilitava aos Mbya reconfigurarem seus espaços próprios com condições ambientais adequadas à sobrevivência desse grupo étnico, porque também estabeleceram uma rede de parentesco e relações recíprocas em busca de casamentos, de sementes e de alianças políticas.

Podemos observar, através da história Tupinikim, que os documentos oficiais, tanto do período colonial como no período imperial, registraram a existência deste grupo

¹⁸⁵ PREFEITO ameaça retirar índios à fora da reserva. *Século Diário*. Vitória. 16 nov. 2000.

¹⁸⁶ ASSOCIAÇÃO dos caciques Tupinikim e Guarani. Nota à opinião pública. FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Identificação e delimitação da Terra indígena Tupinikim*. Processo nº 0720/2002. Brasília, fl.226.

¹⁸⁷ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2000, fl.89.

étnico e relataram sua importância econômica como mão de obra para o trabalho em diversas áreas e como aliados dos governos português e imperial no combate aos povos considerados inimigos, tais como estrangeiros, Botocudos, quilombolas e negros fugitivos. Os relatórios da FUNAI sobre a demarcação das terras indígenas do Espírito Santo falam sobre a necessidade de se aprofundar o conhecimento dos povos indígenas do Estado com maior investigação histórica e pesquisa documental nos arquivos. A nova historiografia indígena do Espírito Santo traz à tona novas possibilidades de abordagem ao revelar uma importância numérica dos Tupinikim e a importância econômica da Vila de Almeida, antiga aldeia de Reis Magos, atual região de Nova Almeida, no município da Serra (MOREIRA; MARINATO; LOUREIRO). Temáticas como o mundo do trabalho, a questão das terras, a construção identitária, as relações sociais e interétnicas permitem observar os Tupinikim em seu protagonismo político, sem reduzi-los à mera condição de “aculturados, integrados, acabocados”, conforme apontam os relatórios do órgão indigenista e uma historiografia que invisibilizou e apagou a existência desses índios no século XIX.

1.6. História dos Tupinikim

Vamos analisar brevemente a história dos Tupinikim no período colonial e imperial, e, particularmente, o aldeamento de Nova Almeida, por se tratar de uma região expressiva em termos de população indígena e pela sua importância para o governo colonial e imperial, pois o aldeamento consistia em uma área voltada para a defesa contra os ataques dos Botocudos, dos povos estrangeiros e era uma importante reserva de mão de obra para o governo imperial no século XIX.¹⁸⁸ Desde o período imperial, os índios Tupinikim reivindicavam seus direitos coletivos sobre as terras da região de Nova Almeida. Além disso, os Tupinikim e os Guarani mantêm, em tempos atuais, uma intensa relação com essa região, pois, no caso dos Guarani, eles comercializam o seu artesanato, principalmente no verão, e os Tupinikim rememoram Nova Almeida como o antigo aldeamento onde viviam seus antepassados indígenas. Toda a luta política pelo território atual é referenciada na existência do grupo étnico Tupinikim dessa região. O grupo se

¹⁸⁸ MOREIRA, Vânia Maria Losada. A serviço do império e da nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860). *Anos 90*, Porto Alegre, v. 17, n. 31, p. 13-55, jul. 2010.

define pelo sentimento de comunhão étnica e constitui-se identitariamente através da ação política (WEBER, 1994).

No período colonial, viviam na capitania do Espírito Santo, os índios Temiminós, Goytacazes, Puris, Botocudos, Tupinikim, Malali e Maxakali. Os Tupinikim eram chamados também como Topinaquis, Tupinaquis, Tupiniguim, Margayá e Tuayá. Constituíam de um subgrupo dos Tupinambás, do tronco linguístico Tupi.¹⁸⁹ Em 1500, Heming afirmava que os Tupinikim eram em torno de 55.000 índios.¹⁹⁰ Entretanto, no período colonial, era difícil precisar a questão demográfica tanto no Brasil como na América. Em primeiro lugar, porque alguns estudos superestimam ou diminuem muito a quantidade de índios existentes. Em segundo lugar, a quantificação levava em conta os aldeamentos e não onde a maior parte dos índios viviam nas regiões de matas (MONTEIRO, 1992; ALMEIDA, 2010).¹⁹¹ Os Tupinikim habitavam a faixa de terra entre o rio Camamu, na Bahia e o rio Cricaré ou São Mateus, no Espírito Santo.

Os Tupinikim eram um povo derivado dos Tupinambás, originários do Pernambuco, e teriam migrado rumo ao sertão e ao litoral Sul. Isto significa que os Tupinikim também realizaram um movimento migratório assim como os Tupinambás no século XVI.¹⁹² O próprio termo Tupinambá pode apresentar duplo sentido, pois tanto era utilizado para referir-se ao grande grupo que se distingue dos Guarani e reúne vários subgrupos da região do litoral até Cananéia, como os Tamoios do Rio de Janeiro; como também era utilizado para definir os Tupinambás da Bahia, do Maranhão e de várias outras localidades.¹⁹³

Em relação à nomenclatura dos povos indígenas, essa foi uma grande preocupação dos portugueses, que buscavam classificá-los e conhecê-los, sobretudo, para dominá-los melhor, utilizando sua mão de obra para o trabalho, para a produção de alimentos e para a defesa do território contra os povos estrangeiros e os índios. Entretanto, a classificação dos portugueses em tupis e tapuias referia-se às questões de contato e de

¹⁸⁹ MARCATO, Sônia Maria. FUNAI. *Da indianidade dos Tupinikim (Índios do litoral do Espírito Santo)*. Brasília, 13 jun. 1980b, p.3.

¹⁹⁰ HEMING, John. *Red gold*. London: Macmillan, 1978.

¹⁹¹ MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992. Monteiro considera que a população indígena na América tenha oscilado em torno de 2 a 4 milhões de índios. Na América portuguesa este valor seria de aproximadamente 1,5 milhão de índios no século XVI. ALMEIDA, Maria Regina C. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010, p.29.

¹⁹² MARCATO, Sônia de Almeida. FUNAI. *Remanescentes indígenas do Leste Brasileiro*. Brasília, 7 de maio de 1980 a, p. 6.

¹⁹³ FAUSTO apud ALMEIDA, 2010 p.33.

alianças estabelecidas com esses povos indígenas. Os tupis habitavam o litoral do Brasil e a bacia Paraná- Paraguai e possuíam relações mais estreitas de cooperação com os portugueses. Nos relatos dos cronistas, dos missionários e dos viajantes, os tapuias eram considerados os habitantes dos sertões, os “bárbaros”, os inimigos dos colonizadores, que não aceitavam os aldeamentos.¹⁹⁴ Todavia faz-se necessário ultrapassar a dicotomia tupis/tapuias e pensar as relações entre os próprios índios e os colonos conforme os seus interesses próprios, pois havia povos índigenas rivais como os Temiminós e os Tamoios do Rio de Janeiro que se hostilizavam. Os Temiminós, ao aliam-se aos portugueses e contra os franceses obtiveram ganhos, como terras em Niterói e em Serra, no aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, no Espírito Santo.¹⁹⁵

Então, o que a nova historiografia sobre os índios no período colonial propõe é a necessidade de superar os binmios índios/colonizadores, tupis/tapuias, colonizador/colonizado, etc, para analisar a complexidade das relações entre os agentes índios, colonizadores, jesuítas, entre outros (ALMEIDA, 2003; MONTEIRO, 1994). Mesmo com a escassez, a fragmentação e a imprecisão das fontes, as pesquisas arqueológicas evidenciam a interação entre os povos índigenas e como se influenciavam mutuamente. Os grupos étnicos não eram isolados; todavia, estabeleciam relações culturais, comerciais e militares.¹⁹⁶

No Espírito Santo, foram fundados, no mesmo período, os aldeamentos de São João, Nossa Senhora da Conceição (atual município da Serra), Nossa Senhora da Assunção ou Reritiba (Anchieta) e Santo Incio dos Reis Magos (Nova Almeida). Dentre os aldeamentos dos Tupinikim, destacavam-se a Aldeia Nova e a Vila dos Reis Magos. A Aldeia Velha, atual distrito de Santa Cruz, no município de Aracruz, foi fundada pelo jesuíta Afonso Brás no ano de 1556. A Vila dos Reis Magos, atual região de Nova Almeida, município de Serra, foi fundada em 1580 e passou a abrigar os habitantes da Aldeia Nova.¹⁹⁷

Ainda no século XVI, o governo colonial incentivou a política de aldeamentos jesuíticos como forma de incorporar a capitânia ao sistema colonial. Segundo Perrone-Moisés, o aldeamento era a realização do projeto colonial, pois garantia a conversão dos

¹⁹⁴ ALMEIDA, 2010, p.32.

¹⁹⁵ ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Metamorfoses ndigenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹⁹⁶ ALMEIDA, 2010, p.33.

¹⁹⁷ LOUREIRO, 2006, p.103.

índios, a ocupação do território, a defesa, bem como era uma reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia.¹⁹⁸

Logo no período inicial da colonização, os índios do Espírito Santo sofreram os impactos do domínio luso na região com os conflitos pelos territórios, o trabalho forçado, a dominação religiosa, os descimentos, como o que levou cerca de 500 Tupinikim para deslocarem-se até São Pedro da Aldeia, atual região de Cabo Frio, em 1617.¹⁹⁹ As aldeias do período colonial não se configuravam como espaços fixos e permanentes, pois de tempos em tempos, os grupos étnicos decidiam mudar-se para novos locais. Esses deslocamentos entre aldeias eram justificados pelo desgaste do solo, pela diminuição das reservas de caça, pela disputa interna entre os grupos, pela morte de um chefe e pela atração de um líder carismático.²⁰⁰

Desde o período colonial, as relações entre os Tupinikim e os portugueses oscilava conforme o interesse de ambos. Inicialmente, os portugueses estabeleceram relações de contato e trocas com os índios, desde a ocupação de Vila Velha pelo donatário Vasco Fernandes Coutinho, em 1535. Os índios que não aceitavam a colonização dirigiam-se ao interior da Mata Atlântica, de onde investiam contra os núcleos coloniais dos moradores. Em outros momentos da colonização, os Tupinikim aliaram-se aos portugueses contra a invasão de franceses e ingleses no Espírito Santo. Em 1558, cerca de 20 franceses foram capturados pelos índios de Maracajaguaçu, em Itapemirim.²⁰¹

As situações de contato entre os Tupinikim e os portugueses poderiam variar conforme as regiões, os contextos e os interesses próprios de ambos. Os Tupinikim de São Vicente, atual São Paulo, haviam aceitado a presença portuguesa em 1531 porque esta não apresentava nenhuma ameaça ao modo de vida indígena. As primeiras aldeias eram localizadas acima da serra e próxima ao rio Tietê.²⁰² Os colonos procuravam trabalhadores indígenas por meio do escambo ou da compra de cativos. Os portugueses trocavam ferramentas, espelhos e objetos com os chefes indígenas para conseguir trabalhadores para a agricultura e para a extração de madeira.²⁰³ Para os indígenas estes escambos eram importantes para o funcionamento da dinâmica interna das sociedades

¹⁹⁸ MOISÉS, Beatriz Perrone. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. Secretaria municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p.20.

¹⁹⁹ MARCATO, 1980 A, p.6.

²⁰⁰ MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.22.

²⁰¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000, p.218.

²⁰² MONTEIRO, 1994, p. 29.

²⁰³ MONTEIRO, 1994, p.30-31.

ameríndias, pois as relações de troca estavam vinculadas ao estabelecimento de alianças com os europeus.²⁰⁴

Conflitos entre os próprios índios, como os Tupinikim e os Tupinambás ocorreram durante o século XVI, como a Guerra dos Tamoios. Relatos da época afirmam que a motivação das guerras entre os grupos decorria do desejo de vingança.²⁰⁵ A vingança e as guerras definiam os inimigos tradicionais e ao mesmo tempo reafirmavam os papéis dentro das unidades locais. A guerra indígena fornecia uma relação temporal entre o passado e o presente. A vingança ocorria por meio da morte do inimigo durante a batalha ou através da captura do inimigo, seguida de execução.²⁰⁶

Em 1610, os índios do Espírito Santo receberam do capitão-mor, em atendimento à solicitação feita pelo jesuíta Padre João Martins, uma sesmaria destinada aos Tupinikim. O território da sesmaria correspondia a uma área de 200 mil hectares e se estendia de Santa Cruz até a aldeia de Comboios, ambos no atual município de Aracruz.

A 6 de novembro de 1610 o p. João Martins alcançou para os índios da Aldeia uma sesmaria, no sítio chamada na língua da terra Iapara para banda da aldeia de S. João seis léguas e para a banda do mar a que se achasse, e para o sertão outras seis léguas, de modo que do Iapara para todos os rumos fizesse sempre seis léguas em quadra. A posse legal, para os índios, com as cerimônias de praxe efectuou-se a 4 de Dezembro de 1610 e assinaram o Auto o P. João Martins, Superior da Aldeia dos Reis Magos, o P. Jerónimo Rodrigues e Gregório, índio da terra e homem honrado e morador na Aldeia de S. João.²⁰⁷

A Coroa portuguesa só demarcou essa região no ano de 1760 por meio do Termo de Concerto e Composição, no qual os índios de Nova Almeida e os moradores da Freguesia da Serra acordaram sobre os limites das regiões.²⁰⁸ No período colonial, houve profundas transformações e desestruturação das aldeias indígenas em contato com os portugueses. Ao longo do tempo, os índios passaram a mudar sua postura e subverter o projeto colonialista dos europeus, justamente porque as sociedades ameríndias resistiam, negociavam, fugiam, aliavam-se conforme seus interesses próprios.²⁰⁹

Os aldeamentos formavam uma estrutura de base para a reprodução da mão de obra, preservando-se alguns elementos das culturas nativas, tais como a estrutura política,

²⁰⁴ MONTEIRO, 1994, p.32.

²⁰⁵ LÉRY, STADEN, jesuítas apud MONTEIRO, 1994, p.27.

²⁰⁶ MONTEIRO, 1994, p.28.

²⁰⁷ LEITE, 1945, p. 159, apud FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2000, p. 7.

²⁰⁸ LOUREIRO, 2006, p.104.

²⁰⁹ MONTEIRO, 1994, p.31.

a organização social, a moradia, a agricultura, a família (MONTEIRO, 1994). Por sua vez, os aldeamentos permitiam a garantia de uma larga mão de obra por um baixo custo; além disso, significava um certo cerceamento à expansão das terras indígenas, pois os grupos étnicos eram circunscritos aos espaços determinados pelos europeus. Embora, no Espírito Santo, a aldeia de Reis Magos foi adquirindo maior espaço graças a concessão de sesmaria aos índios Tupinikim em 1610.

Mesmo com a expulsão dos jesuítas em 1759, os aldeamentos ainda tinham sua importância, sobretudo em relação à utilização da mão de obra indígena, até o século XIX. O aldeamento de Reis Magos passou a chamar-se Vila de Nova Almeida. As antigas missões foram transformadas em vilas e lugares e os índios foram submetidos ao governo do Diretório dos Índios.²¹⁰

Em 1824, a população da província do Espírito Santo era de 35.353 habitantes, sendo 8.094 brancos, 5.788 índios, 5.601 pardos livres, 3.221 pardos cativos, 2.682 negros livres e 9.901 negros escravizados.²¹¹ A população indígena correspondia a 25% da população livre. Em 1827, já na região do vale do Rio Doce, entre Minas Gerais e Espírito Santo, nas localidades das matas e dos quartéis, Guido Marlière estimou a população indígena em 20 mil habitantes.²¹² Estão fora dessa estatística os índios que viviam nas fronteiras do Espírito Santo com a Bahia e com o Rio de Janeiro, respectivamente: os Botocudos, Pataxós, entre outros; os Puris, os Botocudos e os Coroados.²¹³

Os Tupinikim trabalhavam em atividades como a agricultura, a prestação de serviços em obras públicas (construção de estradas), em transportes (remeiros), na construção civil e naval, na extração de madeira, nas guerras contra os Botocudos, na captura de negros fugitivos e no combate aos quilombolas.²¹⁴ As índias “desembaraçadas”, isto é, solteiras e sem filhos, eram também solicitadas para o trabalho na Santa Casa de Misericórdia com os expostos, ou seja, as crianças abandonadas.²¹⁵

No século XVIII, foi estabelecido o governo do Diretório dos Índios no Brasil (1757-1798), cujo sistema político-administrativo instituiu a figura da tutela sobre os índios por meio dos cargos de diretores dos índios. A nomeação de diretores acabou

²¹⁰ MOREIRA, 2010, p.17.

²¹¹ VASCONCELLOS, 1978.

²¹² MATTOS, 2004, p.116.

²¹³ MOREIRA, 2010, p. 18.

²¹⁴ MOREIRA, 2010, p. 18.

²¹⁵ MOREIRA, 2010, p.27.

comprometendo o sistema de autogoverno dos indígenas, que, em tese, seria viabilizado pela subordinação política destes em relação às câmaras, cujos juízes, oficiais e vereadores seriam de preferência índios.²¹⁶

Por meio da Carta Régia de 1798, o Diretório dos Índios foi extinto, tal fato possibilitou aos índios o governo pelas câmaras, que, de certa forma, os igualou aos demais vassalos do império português, que não possuíam tutores. Na província do Espírito Santo, os índios chegaram a ocupar cargos de capitães-mores, juízes, vereadores, conforme relatos de Saint-Hilaire e D.Coutinho.²¹⁷

A presença indígena, ao longo do período colonial e imperial, é uma importante questão para se problematizar, visto que os índios eram expressivos numericamente, constituindo 25% da população livre do século XIX, e as fontes do Império, tais como cartas, documentos, relatórios de presidentes das províncias, atos e leis também mencionam ações políticas importantes dos índios do Espírito Santo, como os conflitos fundiários entre os Tupinikim e os colonos.

As documentações do período imperial do Espírito Santo mostram um pouco das ações políticas dos índios por meio das queixas e das reivindicações, sendo que aparecendo com mais frequência menção ao trabalho indígena, às questões de terras e às reivindicações feitas pelos próprios índios.²¹⁸ No que tange ao trabalho, há documentos de presidentes da província solicitando o pagamento à jornada dos índios. Há também notificações de fugas dos índios e abandono dos postos de trabalho do serviço imperial e consequentes notificações de prisões desses índios.²¹⁹

Os índios de Nova Almeida queixavam-se contra a prática da época, na qual era comum retirar as crianças indígenas de suas famílias e doá-las a terceiros. Tal prática era frequente em relação aos índios não aldeados e classificados como selvagens pelas autoridades do governo. A legislação orfanológica amparava tal ação com base na questão da tutela dos índios no intuito de educá-los e civilizá-los, e, em troca dessas ações, os não índios receberiam como forma de pagamento o trabalho indígena.²²⁰ Ou seja, a legislação e as práticas do mundo do trabalho existentes no século XIX consideravam importante e essencial a utilização dos índios como mão de obra.

²¹⁶ SAMPAIO, 2001, p.250.

²¹⁷ MOREIRA, 2010, p.20.

²¹⁸ Moreira (2010, p.33) estabelece a diferenciação entre queixas e requerimentos. As queixas seriam as reclamações dos índios aos órgãos e representantes do governo. Por sua vez, os requerimentos consistiam em queixas formalizadas nas instituições das vilas e das províncias.

²¹⁹ MOREIRA, 2010, p.25.

²²⁰ CUNHA, 1992, p.47.

O Diretório do Rio Doce convocava os índios de Nova Almeida para o serviço militar contra os Botocudos e para atividades como a construção de estradas, agricultura, construção civil e não lhes era permitido que entrassem de modo hostil no povoado e nem roubassem as plantações da região.²²¹ No final do século XIX, os índios eram obrigados ao recrutamento militar compulsório, e a argumentação para o cumprimento de tal obrigação residia mais na justificativa de que os presos para o recrutamento deveriam ser os vadios do que propriamente o fato de serem índios.²²² Em relação ao recrutamento, existia a possibilidade de rodízio do trabalho dos índios. O capitão-mor indígena podia recrutar índios, liberando uns, obrigando outros grupos, sendo implícito nesse caso, que o cargo de capitão-mor pressupunha um certo poder político que decidia quais índios iriam ou não ser recrutados para o trabalho.²²³

Além dos índios constituírem uma importante reserva de mão de obra para o governo imperial, eles não eram apenas dominados para as atividades econômicas, pois as fontes mostram que no mundo do trabalho, uma de suas atividades eram a captura de negros, combates aos quilombolas e também aos índios Botocudos. Tal fato nos faz repensar o papel das alianças entre os índios e o governo imperial e quais ganhos e benefícios esses índios conseguiam ao estabelecer estas alianças. São somente algumas questões para se pensar os índios do Espírito Santo, não constituindo este nosso objeto de análise.

Em relação à questão das terras, os índios Miguel da Silva e Antônio das Neves da Vila de Almeida, reclamaram das violências e das arbitrariedades de Victorino José Pinto, que vinha perturbando a posse das terras dos indígenas da região.²²⁴ As reivindicações foram realizadas diretamente ao Presidente da província, o que vem demonstrar que os índios eram conscientes dos seus direitos e lutavam primeiramente conforme a via da legalidade buscando os órgãos competentes para a resolução de seus problemas.

Tal episódio e os relatos contidos nos documentos do período imperial do Espírito Santo sugerem que, para além desses índios Tupinikim se apresentarem como importantes fontes de mão de obra para o trabalho, eles possuíam ações individuais e coletivas que reforçavam o seu protagonismo político por meio das lutas pelos direitos

²²¹ MOREIRA, 2010, p.26

²²² Ibid, p.29.

²²³ Ibid, p.25.

²²⁴ MOREIRA, 2010, p.33.

existentes. As ações de resistência indígena ocorriam pelas vias legais, recorrendo-se às autoridades e aos órgãos competentes, conforme vimos acima, em relação às questões das terras, como a busca da liberdade quando os índios reivindicavam a devolução de suas crianças. No final do século XIX, os índios também agiam mostrando ações de resistência ocasionando conflitos, servindo de exemplo disso, as fugas e o abandono dos trabalhos e as rebeliões indígenas.

Todavia, o corpus documental do século XIX e a nova historiografia sobre os índios no Espírito Santo (MOREIRA, MARINATO, LOUREIRO) apresentam-se como importantes estudos para se compreender a questão indígena no Estado, lançando novos olhares e questões para a abordagem dos índios. Os relatórios da FUNAI analisados por um lado, apontam a necessidade de uma aprofundada pesquisa histórica sobre os Tupinikim e, por outro lado, também relatam as impressões dos viajantes que aqui estiveram no século XIX, de forma um tanto descritiva, tentando estabelecer uma conexão entre os índios do passado e do presente, sem contudo, levar em conta os aspectos identitários, as transformações históricas e as relações sociais entre os grupos sociais envolvidos. Os relatórios apontam também para uma certa ruptura da história indígena no dezenove e os índios reaparecem como remanescentes ou caboclos no século XX.

Oliveira considera que há dois processos de territorialização distintos: um observado no período colonial da segunda metade do século XVII ao início do século XVIII associado às missões religiosas e o outro no século XX com o indigenismo oficial. As missões religiosas foram empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa. Os aldeamentos consistiam em unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica. Havia várias culturas homogeneizadas pela catequese e pelo trabalho forçado. O incentivo a casamentos interétnicos e a articulação com o mercado eram fatores constitutivos da situação interétnica.²²⁵

²²⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

1.7. Os Tupinikim no século XX e a etnogênese

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que mais tarde, passou a ser denominado SPI. Foi implantada a Inspetoria do Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia com o objetivo de pacificar os Botocudos e conter os movimentos de expansão agrícola. A atuação do SPI no Espírito Santo não levou em conta as populações indígenas que habitavam o litoral do Estado, tampouco os que perambulavam por áreas fora do alcance do órgão. O SPI e também desconhecia os conflitos fundiários que envolviam os índios.²²⁶ Alguns postos foram fundados para evitar os ataques dos Botocudos na construção das estradas de ferro Bahia-Minas e Vitória-Minas.²²⁷ O militar Antônio Vianna Martins Estigarribia²²⁸ ficou encarregado do Posto Indígena de Pancas, afluente do Rio Doce.

O vale do Rio Doce representava uma alternativa econômica para os pequenos produtores rurais europeus instalados na região serrana do Espírito Santo em meados do século XIX. A prática da agricultura itinerante e extensiva levou ao esgotamento do solo e ocasionou um movimento migratório em direção ao norte do estado.²²⁹

No final de 1910, foram instaladas três unidades administrativas na região dos rios Doce, Pardo, Mucuri e Jequitinhonha. A chefia dessas instâncias ficou ao encargo de militares: o capitão Trampwsky, o tenente Alberto Portella e o tenente Antônio Estigarribia, que chefiavam, respectivamente, as inspetorias de Minas Gerais, da Bahia e do Espírito Santo. O interesse em eleger oficiais militares para o cargo significava que o militar realizava expedições em áreas indígenas e registrava-as detalhadamente, pois era um controle do espaço e uma nacionalização de regiões de sertões do país. O território era construído simbolicamente com o registro dos militares.²³⁰ Conforme Peres,

²²⁶ SILVA, 2000.p.11.

²²⁷ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 38.

²²⁸ Conforme Lima, Estigarribia participou desde a criação do SPI, além de ter sido inspetor do Espírito Santo e Minas Gerais de 1910 a 1912, era o responsável pela pacificação dos Aimorés. De 1921, 1923 a 1927, foi inspetor em Mato Grosso e também foi ocupante do cargo em Pernambuco e Paraíba no ano de 1930. Confira em: LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1995, p.262.

²²⁹ PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910—67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). *A viagem da volta: Enicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p.51.

²³⁰ PERES, 2004, p.49.

[...] através das expedições, intentava-se também estabelecer a ordem, pacificar os sertões do país. O sertão era representado como lugar onde imperava o caos, a desordem, o conflito, a violência, a lei do mais forte. Nacionalizar e civilizar eram sinônimos, significavam impor um conjunto de dispositivos governamentais sobre a população, vinculados à rede política nacional.²³¹

Lima considera que o SPI foi um lugar no qual se lutava para centralizar e manter o monopólio sobre o exercício de diversos poderes sobre os povos nativos. A finalidade do órgão indigenista era implantar, gerir e reproduzir o poder estatal, suas técnicas, normas e leis, constituídas de um modo de governo sobre o índio.²³² Lima compreende o poder tutelar como uma forma de integração das populações a formas de dominação hegemônicas pelo conquistador. O poder tutelar pode ser compreendido como modo de integração territorial e política, operada pelo aparelho estatizado, pelo conjunto de redes sociais e relações de componentes de um Estado que, em diferentes contextos históricos, possui implicações nas relações sociais. O autor considera mesmo que, com a Independência do Brasil ou o advento da República, houve predomínio político dos grupos agrários que mantiveram instrumentos de sua construção, o uso da violência física, as formas de organização autoritárias em oposição à expansão de direitos políticos. Como podemos observar:

[...] o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamento possível entre um "eu" e um "outro" afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem- como toda a repetição, de forma diferenciada- a cada pacificação.²³³

A política do SPI no Espírito Santo foi marcada pela concentração às margens do Rio Doce, com interesse pela região de fronteira de Minas Gerais. Havia poucos recursos financeiros para a implantação da política indigenista.²³⁴ A ação do SPI no início do século passado se modificava de acordo com a capacidade orçamentária da União e os interesses agrícolas que orientavam a expansão da fronteira agrícola. O volume de verbas não permitia que o SPI atendesse aos índios fora do seu campo de atuação, pois essas eram apenas destinadas para os índios sob vigilância do órgão. Conforme os relatórios

²³¹ PERES, 2004, p.50.

²³² LIMA, 1995, p.39.

²³³ Ibid, p.43.

²³⁴ SILVA, 2000, p. 11.

dos inspetores, havia muitos conflitos devido à hostilidade entre índios, fazendeiros e colonos nas regiões dos postos indígenas.²³⁵

A organização dos postos do Rio Eme (MG) e do Rio Pancas (ES) inaugurou o modelo colonizador por meio da introdução de colonos em território indígena. Esta medida tinha como intuito submetê-los às normas do SPI. Nas povoações indígenas foram reunidas diferentes etnias, e nos centros agrícolas os índios eram integrados aos trabalhadores nacionais. Ambas as formas de organização tinham por objetivo modificar a organização tradicional e incluir os trabalhadores nacionais dentro do espaço indígena (PERES, 2004).

Sandro José da Silva considera que o SPI agia de forma a trazer os índios mais próximos à população civilizada e de maneira controlada. As colônias do órgão indigenista funcionavam como uma nova versão dos aldeamentos, onde os problemas eram eliminados nas regiões em que a economia estava se estabelecendo nas áreas do litoral do Estado e nas proximidades do Rio Doce.²³⁶

Em 1912, no relatório de Estigarríbia apresentado à Diretoria do SPI, o inspetor classifica os índios encontrados na região de Pancas como civilizados e de origem tupi, conforme podemos observar abaixo:

Grande número de índios mais ou menos civilizados, há muitas dezenas de anos por ali estabelecidos, e cujo estado de civilização é idêntico, ou pouco diferente, ao do comum dos nossos patrícios roceiros, propriamente trabalhadores nacionais. (...) Não são da origem Aimoré e sim Tupi, dado alguns termos que ainda conservam da língua primitiva, que, mesmo entre eles, já caiu em desuso. O seu número eleva-se a algumas centenas, já tendo perdido a organização da tribo e o conhecimento de chefes os próprios caciques. Vivem da lavoura e da tiragem de madeira. A providência compatível com o seu estado é a de um centro agrícola, para o que a fertilidade das terras que habitam, segundo informações que tenho colhido, se presta perfeitamente.²³⁷

Em 1919, Estigarríbia novamente relata a presença indígena no litoral norte do Espírito Santo:

“Há por este Estado, sobretudo no litoral, adjacente ao rio Doce, agrupamentos de origem indígena, certamente Tupy, cuja situação é precária pela falta de mercados, de terras próprias e de comunicação, mas onde a natalidade é normal. Não falam mais a língua de seus avós e nem mesmo são considerados índios. Seria duplamente vantajoso localizar-se muitas famílias escolhidas, dessa gente, nas terras dos índio

²³⁵ PERES, 2004, p.50.

²³⁶ SILVA, 2000.p.13.

²³⁷ Estigarríbia, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 39.

no Pancas, onde teriam o auxílio que se dá aos colonos em geral e formando uma sociedade só, sob os novos auspícios, levariam os mais atrasados que lá temos, o conforto de sua presença, como próximos parentes dos quais, embora civilizados, não os separam o abismo, quase intransponível, que para a fusão direta e moralização das raças, existe entre eles e os nossos outros trabalhadores nacionais, um tanto por preconceito de raça e outro tanto pela diferença dos costumes.”²³⁸

Nesse relato, podemos observar a presença de índios de origem tupi que viviam esparsos logo após o declínio dos aldeamentos no Espírito Santo. Há a preocupação do SPI em rapidamente integrá-los à sociedade nacional e civilizá-los por meio da inserção no mundo do trabalho agrícola. O inspetor Estigarribia reclamava da hostilidade dos padres do Rio Doce, dos fazendeiros, dos donos de empresas e autoridades municipais e estaduais, que ora podiam ser aliados ou inimigos, conforme o momento político.²³⁹

A região Norte do Espírito Santo era considerada como uma área de expansão da fronteira agrícola, mas do ponto de vista populacional era vista como uma região de vazio demográfico ou região desabitada. Afirma Moreira:

Por volta de 1920, a colonização espontânea havia ocupado as terras disponíveis até a margem sul do vale do Rio Doce e nos anos seguintes o mesmo fenômeno de invasões se reproduziu no norte do estado que estava, até então, sob o domínio das tribos de índios Botocudos [...] ²⁴⁰

Na verdade, essas áreas consideradas de vazio demográfico eram regiões habitadas pelos índios Botocudos e Tupinikim. Entretanto, os Botocudos sofreram ao longo da história processos de dizimação, guerras justas e pacificação. Foram usados como mão de obra nos quartéis durante o século XIX e na construção de ferrovia no século XX. Finalmente Moreira informa:

As terras do norte do Rio Doce só se tornaram efetivamente disponíveis à colonização espontânea do solo, à formação de fazendas, às concessões de terras para a exploração madeireira e para a colonização efetivada por empresas particulares depois da instalação do Serviço de Proteção aos Índios no Espírito Santo (SPI), em 1911[...] Sua ação tornou disponíveis novas terras para a colonização(...) ²⁴¹

²³⁸ SEDOC, microfilme 190, fotograma 269, v. anexo 31, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 40.

²³⁹ PERES, 2004, p.52.

²⁴⁰ MOREIRA, 2001 p.98.

²⁴¹ MOREIRA, 2001, p. 102.

Em 1922, o Inspetor do SPI era Samuel Henrique da Silveira Lobo. Em relatório produzido no ano de 1923, o inspetor relatou a presença de índios esparsos no Espírito Santo e afirmou que a política do órgão indigenista seria ampará-los, pois os Botocudos eram considerados povos nômades que pairavam em algumas fazendas locais, e seria importante fixá-los no Posto Indígena de Pancas.²⁴² O nomadismo era considerado um desvio passível de punição correcional porque revelava que o nativo vivia cultural e politicamente em um território alheio ao espaço geográfico estabelecido pelo Estado. A política estatal fazia-se com os objetivos de fixar as populações nativas em espaços circunscritos e controlados pelo governo e liberar o espaço do entorno para a empresa privada.²⁴³

Em 1924, Samuel Lobo descreveu a presença de índios semisselvagens e outros que viviam em estado de completo abandono. Entre os índios assistidos pelo órgão indigenista encontravam-se os Tupinikim²⁴⁴. Samuel Lobo afirmava que as verbas eram poucas, sendo apenas suficientes para a manutenção dos postos indígenas Eme e Pancas. O inspetor somente teve contato com os índios remanescentes da região do Rio Doce e com o povoamento esparsos de Santa Cruz.²⁴⁵

No final da década de 1930, Nimendaju afirmava ter encontrado cerca de 300 descendentes dos Tupinikim na região de Valença, no Rio de Janeiro, totalmente deculturados, e ainda havia dois índios que falavam um pouco da língua geral.²⁴⁶ Segundo o relatório do GT da FUNAI de 1994, os índios encontrados seriam descendentes dos Tupinikim sobreviventes do massacre em Ilhéus no século XVI. Em 1700, esses índios foram reunidos no aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença.²⁴⁷

Podemos constatar por meio de análises dos relatórios da FUNAI (1979, 1980, 1994, 2001), a classificação dos índios como remanescentes, aculturados, integrados, acabocados. Tais denominações reforçam uma construção história de que esses índios do Espírito Santo eram integrados à sociedade nacional. Entretanto, não se levarem em conta nos relatórios as ações individuais e coletivas dos índios, suas histórias do contato, suas construções identitárias, suas dinâmicas culturais e suas relações interétnicas. Tanto no século XIX quanto no século XX tais classificações presentes não só nos documentos

²⁴² SEDOC, microfilme 190, fotograma 500, v.anexo 31, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 40.

²⁴³ LIMA, 1995, p.197.

²⁴⁴ SEDOC, microfilme 190, fotograma 566, v.anexo 31, apud GRUPO de Trabalho Técnico.1994, p. 40.

²⁴⁵ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 41.

²⁴⁶ EDELWEISS, 1971, p.277, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

²⁴⁷ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

oficiais como também no imaginário social acabavam por tornar os índios menos índios, aproximando-os mais dos padrões da sociedade envolvente, do que percebendo-se as diferenças e as especificidades culturais existentes entre os povos indígenas do Espírito Santo e suas construções identitárias e territoriais.

Em 1937, foi registrada a presença na região de Pancas de “cento e tantos Guaranys, do Rio Grande do Sul, transferidos para ali por ordem superior.”²⁴⁸ Segundo o servidor Telésforo Martins Fontes, esses Guaranis faziam colheitas de arroz no mesmo posto em 1939.²⁴⁹ Em 15 de agosto de 1939, Edelweiss escreveu sobre os índios que viviam no PI Pancas:

Há dois anos, de 50 a 60 Guaranis originários do Rio Grande do Sul de onde vieram pelo litoral. Na costa de São Paulo viram o seu número reforçado por outros Guaranis. Os do Rio Grande deixaram-se ficar finalmente no Posto de Pancas, mas o tronco paulista continuou a sua viagem ao longo do mar, aparentemente à procura da ‘terra sem mal’. Nada sei do paradeiro atual.²⁵⁰

Em 1937, o posto indígena de Pancas foi extinto em decorrência do surto de impaludismo na região. Dessa forma, o controle do SPI sobre a região do Espírito Santo passou para a jurisdição do PI Guido Marlière, em Minas Gerais.²⁵¹ Em 1943, o Boletim interno do SPI informou sobre a transferência de 19 Guaranis, a maioria doente, para o PI Guido Marlière. Após o tratamento médico, o chefe do posto forneceu duas cabeças de gado e equipamentos na esperança de fixá-los na região.²⁵²

Na década de 1940, os Tupinikim viviam em áreas descontínuas e próximos às regiões de matas, em localidades do município de Aracruz, como Caieiras Velhas, Irajá, Pau Brasil, Comboios, Amarelo, Olho D’Água, Guaxindiba, Porto da Lancha, Cantagalo, Araribá, Braço Morto, Areal, Sauê, Gimuhuna, Macaco, Piranema, Potiri, Sahy Pequeno, Batinga, Santa Joana, Morcego, Garoupas, Rio da Minhoca, Morobá, Rio da Prata, Ambu, Lagoa Suruaca, Cavalhinho, Sauaçu, Concheira, Rio Quartel, São Bento, Laginha, Baiacu, Peixe Verde, Jurumim, Destacamento.²⁵³ Segundo o censo do IBGE de 1940, foram identificados 5.716 habitantes pardos em Santa Cruz.²⁵⁴ Na época, a nomenclatura

²⁴⁸ NEVES, Luís. Relatório especial de setembro de 1937. SEDOC, microfilme 190, fotograma 1035, v. anexo 31, apud GRUPO de Trabalho Técnico, 1994, p. 41.

²⁴⁹ SEDOC, microfilme 190, fotograma 1043, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

²⁵⁰ EDELWEISS, 1971, p.279 apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

²⁵¹ CICCARONE, 2001, p. 255.

²⁵² SPI, 1943, p. 376, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

²⁵³ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO. 2000, p.11.

²⁵⁴ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 43.

de pardos englobava os caboclos, mulatos ou morenos. Os índios declaravam-se como caboclos. No mapa do município de Santa Cruz, organizado pelo Decreto-Lei Nacional nº 311, de 2 de março de 1938 são mencionados alguns locais que foram identificados com antigas aldeias: Amarelos, Olho D'Água, Cantagalo e Pau Brasil.²⁵⁵

Os Tupinikim, a exemplo dos índios do Nordeste, não eram reconhecidos oficialmente pelo Estado como índios, e, ao longo do século XIX até meados do século XX, esse grupo étnico foi perdendo seu território com o fim dos aldeamentos, a ação de posseiros e a instalação da empresa Aracruz Celulose. A política indigenista do Nordeste e do Espírito Santo atuava no sentido de construir discursos sobre a invisibilização dos povos indígenas, tratando-os como não índios, caboclos, integrados e civilizados. Entretanto, os Tupinikim conseguiram manter-se e reconhecer-se diferente dos demais membros da sociedade nacional e preservar alguns de seus antigos territórios como esses citados acima. Com a luta pela terra junto aos Guarani, os Tupinikim acionaram a identidade política de índios para recuperar antigos territórios. Nesse processo político de tentativa de recuperação de um território indígena é que os Tupinikim construíram sua história e sua identidade por meio do fenômeno de etnogênese. Conforme Oliveira, a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo interpretativo ou descritivo no qual o debate principal tornou-se a problemática das emergências étnicas.²⁵⁶ Na década de 1940, no norte do Espírito Santo, houve a exploração madeireira da Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI), iniciando-se a destruição da Mata Atlântica. As terras na região de Santa Cruz foram exploradas para a produção de carvão vegetal. Com a atuação da COFAVI, a área foi desmatada e os índios passaram a conviver com posseiros. Conforme Ciccarone:

Com a criação da COFAVI, nos anos 50, o governo estadual liberou a invasão e a destruição das matas para a produção de carvão vegetal, atraindo trabalhadores que se assentavam, com o apoio do prefeito local, na área indígena. Primo Bitti, no cargo [de prefeito] por cinco mandatos, proprietário das terras e futuro sócio acionista da empresa Aracruz Celulose, filho de imigrantes italianos, tinha-se transformado na personagem pública do político populista interiorano, (...) e estendia sua influência sobre os grupos locais através de relações de compadrio e promessas de emprego, assumindo em suas campanhas políticas o discurso desenvolvimentista como única saída para o crescimento do município, onde a maioria da população sobrevivia da pequena agricultura, da pesca, da construção civil e das carvoarias.²⁵⁷

²⁵⁵ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 43.

²⁵⁶ OLIVEIRA, 2004, p.21.

²⁵⁷ CICCARONE, 2001, p. 297.

A empresa Aracruz Celulose conseguiu comprar da antiga COFAVI 10.000 ha, sendo que os demais 30.000 ha foram obtidos através de negociações com os indígenas que as venderam de forma voluntária ou por coação. Os índios foram espoliados de suas terras, sem qualquer informação ou assistência jurídica na época. Na década de 1950, o ambientalista Augusto Ruschi²⁵⁸ revelou a existência de:

[...] 80 índios Tupis-guaranis, em uma área de 30.000 hectares de Florestas virgens, com cerca de 10 hectares de abertas. Esses índios, constante de 43 mulheres de 37 homens, entre adultos e crianças, estão concentrados na localidade próxima de Caieiras, na margem do Piraquê-Assu, entre o mangue e a Floresta.²⁵⁹

Segundo Ruschi, esses índios seriam remanescentes dos Tupis e Guaranis que vieram da região do Rio Doce e dos trazidos da região do Paraná por Guido Marlière, concentrados na região do rio Piraquê-Açu. A área que ocupavam era equivalente à região onde estava localizada a COFAVI. Segundo o autor, esses índios falavam o tupi e o português. Cultivavam a mandioca, o amendoim, a cana, a batata-doce e a abóbora. Além da agricultura, viviam da pesca e do artesanato.²⁶⁰

No boletim do Museu Mello Leitão, Ruschi preocupava-se com o problema ambiental ocasionado pelo homem que age com o objetivo de garantir o desenvolvimento e o progresso da civilização a qualquer custo; no caso, ele relembra os empreendimentos da agricultura, da mineração, da pecuária e as grandes cidades. Em linhas gerais, Ruschi considerava os povos indígenas defensores e preservadores do meio ambiente e dos ecossistemas. O ambientalista propôs a criação de reservas indígenas que garantissem ao

²⁵⁸ Augusto Ruschi foi filho de José Ruschi, prefeito de Santa Teresa, município da região serrana do Espírito Santo. Nasceu em 12 de dezembro de 1915. Pesquisava botânica, beija-flores, insetos, pássaros, Em 1939, ingressou seus estudos no Museu Nacional e especializou-se em orquidologia. A partir de 1940, Ruschi realizou viagens científicas pelo Brasil e pelas Américas. Em 1944, investigou a origem dos índios pochichás na região de Minas Gerais. Em 1950, formou-se em Direito pela Faculdade de Direito do Espírito Santo. Em Santa Teresa, Ruschi transformou a chácara Anita no Museu de Biologia Professor Mello Leitão em homenagem a seu professor. O museu possuía pavilhões de estudo de Botânica e Zoologia. Passou a ser publicado em 1949, o Boletim do Museu de Biologia Professor Mello Leitão. Augusto Ruschi prestou consultoria ao Governo do Espírito Santo nos anos 1930 e 1940, na Secretaria de Agricultura como agrônomo. Seu trabalho possibilitou que realizasse um perfil das florestas do estado. Em abril de 1948, apresentou o projeto de criação das Reservas Florestais de Proteção à Fauna e à Flora. Nessa época foram demarcadas a Reserva Florestal de Itaúnas, em Conceição da Barra, a Reserva Florestal de Barra Seca, em Linhares, a Reserva Florestal de Córrego do Veado, em Pinheiro. Após sua morte, em 1982, foi criada a Reserva Biológica Augusto Ruschi em Santa Teresa. Confira mais sobre a vida de Ruschi na obra de: GURGEL, Antonio de Pádua. (Coord). Augusto Ruschi. *Coleção Grandes nomes do Espírito Santo*. Vitória: Contexto, 2005, p.60.

²⁵⁹ RUSCHI, Augusto. *Boletim do Museu de Biologia prof. Mello Leitão*. Santa Teresa. n.15, 16 jan.1954.

²⁶⁰ RUSCHI, 1954, p.51-52.

mesmo tempo a preservação da natureza e a permanência e a sobrevivência dos povos indígenas. Em 1943, foi criada a Reserva Biológica de Comboios, em Linhares, com área de 1.500 hectares. O objetivo da reserva era manter a diversidade biológica dos ecossistemas costeiros, a região de restinga e a reprodução das tartarugas marinhas. Durante o período de 1955 a 1959, partes dela foram vendidas a particulares.²⁶¹ Os limites atuais foram reestabelecidos em 1984, quando da demarcação das terras indígenas tupinikim.

O sociólogo Renato Pacheco falou sobre a existência de aproximadamente 300 índios em Caieiras Velhas que viveram durante a década de 1950, que haviam sido expulsos dos antigos aldeamentos coloniais e viviam dispersos do seu território original e devido a implantação da COFAVI em suas áreas. Pacheco relatou que esses índios já não falavam mais o idioma nativo; eram misturados à população local, desenvolviam a atividade de subsistência com a pesca e a agricultura. Sobre a região de Caieiras Velhas e a indianidade dos Tupinikim, Pacheco afirma:

Caieiras Velhas é um povoado que não consta dos mapas oficiais. Fica no município de Aracruz, à margem do rio Piraquê-Açu. Tem no máximo três centenas de habitantes, cujo único contato com uma cidade é por ocasião da festa de São Sebastião a 20 de janeiro, quando eles descem em canoas até Santa Cruz, onde são chamados pela população de caboclos.²⁶²

Censos, estudos oficiais e relatos jornalísticos insistiam em construir uma classificação étnica para os Tupinikim de índios remanescentes, integrados, aculturados e caboclos. Tais tentativas por parte do Estado faziam parte de um processo de não reconhecimento e negação dos direitos indígenas sobre as terras às quais os grupos étnicos tinham direito. Mesmo que tivessem uma postura de defender os índios e o meio ambiente, alguns jornalistas acabavam por reproduzir a ideia da “etnologia das perdas”, considerando os Tupinikim a partir da perspectiva da aculturação.

Durante o período que antecedeu à disputa territorial (1967), os Tupinikim, em determinadas situações, reconheciam-se como caboclos como forma de enfrentar de forma menos conflitiva, o preconceito e a discriminação em relação à sociedade nacional. Cardoso de Oliveira ilustra bem a situação dos índios Tikuna, do Alto Solimões, que se

²⁶¹ GURGEL, Antonio de Pádua. (coord.). *Augusto Ruschi*. Coleção Grandes nomes do Espírito Santo. Vitória: Contexto, 2005, p.60.

²⁶² A REDESCOBERTA dos Tupiniquins. *A Gazeta*. Vitória. 04 dez. 1975.

assumiam como caboclos diante do contato com a sociedade envolvente. Os Tikuna eram vistos pela sociedade local como caboclos, isto é, índios mais pacíficos do que os outros grupos étnicos da região. Os Tikuna também assumiam-se enquanto caboclos, pois secularmente, possuíam uma situação de contato com a sociedade regional, eram bilíngues e dependiam economicamente das regiões de fronteira (Brasil, Peru e Colômbia).²⁶³

Situação semelhante ocorreu com os Tupinikim, pois esse grupo étnico possui uma longa história de contato com a sociedade envolvente e sua língua materna atualmente é o português. Também os Tupinikim exerciam funções dentro do mundo do trabalho da sociedade regional. Muitos Tupinikim se assumiam como caboclos em oposição aos índios bravos das matas, os remanescentes de Botocudos, ou por serem considerados mais acessíveis e integrados à sociedade nacional. Existem, hoje, situações nas quais crianças que estudam em escolas regionais fora das aldeias tupinikim não se afirmam indígenas por receio de sofrer discriminação e preconceito. Ocorrem relações assimétricas de poder em que os índios são uma minoria diante de outros povos majoritários e economicamente hegemônicos.

O governo militar criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela Lei nº 5.371, de dezembro de 1967, no lugar do SPI. A chegada da FUNAI ao Espírito Santo não alterou as condições precárias e desumanas pelas quais passavam os povos indígenas. A proposta de atuação do órgão indigenista era viabilizar, desde o início, a política desenvolvimentista dos militares. No mesmo ano, a empresa Aracruz Celulose foi implantada no município de Aracruz. Os Tupinikim foram identificados pela FUNAI em 1973 e reconhecidos em 1975, mas continuaram em estado de abandono. Esse reconhecimento da população indígena esteve intimamente relacionado à questão da disputa territorial e paralelamente desencadeou-se o processo de identificação étnica.²⁶⁴ A esse aspecto Marcato, tece as seguintes considerações:

Se até então os índios desconheciam suas garantias e direitos, explorados até as últimas consequências pelos ditos civilizados, reconhecidos como índios e como tais sujeitos a discriminações e preconceitos de variada etiologia, desde a chegada da FUNAI à área o panorama se transforma. Isto porque estava em jogo a posse da terra pelos índios, garantida pela legislação federal. Passa-se a manipular o conceito de remanescente indígena, negando-se a existência daquelas criaturas pelo simples fato de serem aculturados. Não eram mais índios

²⁶³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976, p.45-47.

²⁶⁴ LOUREIRO, 2006, p.129.

e sim caboclos e posseiros como os demais moradores da região, se bem que até 1975 fossem identificados como indígenas portadores de características capazes de diferenciá-los dos “outros”. De repente, nega-se a evidencia, distorce-se a realidade, desde que isto traga benefícios para a sociedade envolvente.²⁶⁵

A destruição da mata nativa e a perda do território configuravam-se como movimento de reorganização social dos Tupinikim. A FUNAI reconheceu o grupo como remanescentes indígenas. O processo de modernização do Estado durante o regime militar negava os índios e tudo o que fosse relacionado a eles, como o território, a natureza, a cultura.²⁶⁶

Com a identificação da FUNAI em 1975 e o conflito fundiário é que o órgão indigenista, a sociedade envolvente e os pesquisadores tomaram ciência da existência de índios no tempo presente. Para que esses índios tivessem o seu direito à terra assegurado, primeiramente fazia-se necessário afirmar e comprovar sua identidade étnica. Nesse sentido, a noção de territorialização encontra-se intimamente relacionada aos processos de construção identitária tanto dos Tupinikim como dos Guaraní. No caso dos Tupinikim, sua existência fora notada por meio do conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose. A partir do enfrentamento e para conseguir acessar o direito à terra, eles passaram a identificar-se como índios. A identidade indígena possui forte marca política de reivindicação dos direitos indígenas e também vincula-se à formação do território. Nesse sentido, a **territorialização** apresenta-se como um processo de organização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada. Nesse processo, ocorre a existência de mecanismos políticos diferenciados, há uma redefinição do controle social dos recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.²⁶⁷

Por meio do conflito fundiário, os Tupinikim começaram a formular e a construir sua identidade indígena diante de uma necessidade política na busca da garantia dos direitos coletivos sobre a terra. A etnogênese permite compreender como os Tupinikim construíram e reelaboraram sua própria história, afirmando sua identidade social por meio

²⁶⁵ MARCATO, 1980 a, p.10.

²⁶⁶ LOUREIRO, 2006, p.129-130.

²⁶⁷ OLIVEIRA, 2004, p.22.

da redescoberta e remodelação criativas de componentes “tradicionais” como narrativas orais, textos escritos e artefatos materiais.²⁶⁸ A etnogênese tupinikim relaciona-se à mudança da organização social, na medida em que os índios ao buscarem a consolidação do território, passaram a estabelecer diferenças notórias entre os que pertenciam ou não ao grupo étnico. O gênero das narrativas tupinikim separa quem é “velho no lugar” de quem é “novo no lugar” ou “chegante”. Os “mais velhos” eram aqueles que sempre viveram na aldeia de Caieiras Velhas e os “mais novos” eram os que passaram a residir na aldeia depois da primeira demarcação (1983).²⁶⁹ Com a demarcação das terras indígenas, os Tupinikim passaram a exigir a retirada dos posseiros que viviam na região. Atualmente, esses índios, mesmo que convivam ou possuam relações familiares com não índios, opõem-se completamente aos índios que decidem deixar as aldeias e viver nas cidades. Outra estratégia à qual os Tupinikim estabelecem para diferenciarem-se dos outros não índios é referir-se aos “tempos antigos dos mais velhos”. Em geral, os professores tupinikim, ao mencionarem aspectos da cultura, da tradição e da história, constroem essa delimitação temporal para embasar e afirmar a identidade étnica. Os Tupinikim reconstroem sua história elegendo símbolos da sua cultura, como elementos formadores de sua identidade étnica, como o congo, as danças dos curumins e dos guerreiros. Sandro José da Silva afirma que as festas de Congo produziam uma rede de relações econômicas, ritualísticas e matrimoniais, atualizando os vínculos entre comunidades afastadas conforme antigas ordenações espaciais existentes no passado.²⁷⁰ É muito comum os mais velhos Tupinikim lembrarem os antigos espaços por eles frequentados antes do conflito fundiário, rememorando espaços de sociabilidade com os parentes e as festas do congo. Dona Guilhermina relembra o tempo em que vivia nas antigas aldeias de Aracruz:

Morava em Braço Morto. Tinha Guaxindiba. Eu só lembro no sonho. Porque às vezes eu sonho tudo direitinho como era! No sonho é que vem as coisas tudo direitinho! do jeito que era a casa, onde a gente morava, o lugar da casa, as matas, os rios onde lavava roupa, levava na cabeça né? Ia lá no poço, subia aquela ladeira. Às vezes lá quando eu sonho com aquele lugar, amanheço tão bem! Ia para as festas em Caieiras Velhas, atravessava aquele brejo ali no Soué, né? (...)²⁷¹

²⁶⁸ HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. Florianópolis. *Ilha*. v.15, n.1, jan.jun 2013, p.41.

²⁶⁹ SILVA, 2000, p. XIV.

²⁷⁰ SILVA, 2000, p.69.

²⁷¹ Depoimento de Dona Guilhermina apud SILVA, 2000, p.83.

Nos relatórios da FUNAI e nos demais documentos, com relação à cultura, os Tupinikim são mostrados com suas permanências culturais, por meio das tradições do congo e da dança do tambor. Suas relações socioambientais no manejo dos recursos do ecossistema manguezal e suas relações alimentares também são temas frequentes nos documentos. O mangue foi e é o meio de sobrevivência de muitos Tupinikim, pois os índios apanhavam mariscos (caranguejo, guaiamun, siri, sururu) e colhiam taboa para a confecção do artesanato. Dona Helena, uma senhora de oitenta anos, comentou sobre a importância do manguezal:

(...) Deus queria saber se os filhos dele iam ter o que comer na terra e começou a perguntar assim: perguntou para os rios se eles davam alimento para seus filhos. E eles disseram que sim, não teria problema. Depois, ele perguntou para o mar: você garante sustentar os seus filhos aqui na terra? O mar falou; sim, mas cada dia eu quero um! Então Deus respondeu para ele assim: então pode deixar porque assim não dá não, todo dia que eles irem pescar ficar gente lá, todo dia? Assim não dá não! Aí virou para a mata... a mata garantia o sustento, mas que não todo o dia não! E virou para esses bracinho de rio aí e eles também falaram do mesmo jeito. Depois de perguntar para o mar, pra água doce, para as florestas, e eles terem respondido. Ele virou para o mangue e o mangue respondeu para Deus: sim, mas para aquele que tiver coragem! Deus falou: então está bom.²⁷²

Os Tupinikim e os Guaraní reelaboraram suas identidades, suas tradições, suas culturas e suas histórias conforme as necessidades do tempo presente para conseguirem ganhos coletivos para as comunidades étnicas. Os Tupinikim têm presença imemorial no Estado do Espírito Santo, tendo permanecido durante o período colonial e imperial na região de Nova Almeida. Esse local foi apropriado como um elemento importante para justificar que a presença indígena é antiga na região, portanto, para os Tupinikim mencionar o fato de que viveram nos antigos aldeamentos lhes garante a posse imemorial da terra. Os Tupinikim buscam usar elementos de seu passado, como as festas do Congo e as danças do guerreiro e dos curumins, como aspectos de sua tradição que possuem permanência histórica. Não se trata somente de reproduzir aspectos da cultura e da tradição; essa apropriação consiste em um processo histórico de reelaboração e construção identitária do grupo étnico. Ao rememorar o congo, as danças, os antigos aldeamentos, os mais velhos do lugar, esses índios Tupinikim estão afirmando-se enquanto comunidade étnica com o objetivo político de ter a garantia da terra e dos direitos coletivos. Os Tupinikim reapropriaram-se do uso do Tupi antigo, que é ensinado aos professores em cursos de formação e aos alunos das escolas. As próprias religiões

²⁷² Depoimento de Dona Helena tupinikim apud SILVA, 2000, p.120.

evangélicas nas aldeias são reelaboradas com a inclusão do congo e de aspectos culturais dos Tupinikim. Já os Guarani não possuem ocupação imemorial no Espírito Santo. Esses índios vieram do Rio Grande do Sul ao Estado por meio do *oguata porã*, quer dizer caminhada. Esse deslocamento possibilitou aos Guarani mbya reelaborar sua identidade étnica e construir a história desse grupo. Os Mbya, por meio dos deslocamentos, conseguiram fundar aldeias, se estabelecer nelas e garantir os elementos ecológico-ambientais favoráveis à sobrevivência do grupo. O território guarani mbya foi formado por meio desses deslocamentos mbya, nos quais os Guarani agiam construindo espaços possíveis em meio a diversos conflitos fundiários originados desde a saída dos Estados do Sul até o estabelecimento no Sudeste do país. Por intermédio desses deslocamentos, os Guarani Mbya do Espírito Santo formam um território imaginado porque estabelecem uma rede de parentesco, de sociabilidade, de trocas culturais, de rituais, de casamentos, de alianças políticas com outros grupos mbya do Brasil. E nesses deslocamentos, os Guarani compartilham o sentimento de comunidade étnica. Além das condições ambientais que constituem o território guarani, ocorre uma relação com o passado e com a cultura de constante inclusão de elementos das histórias dos povos indígenas, Tupinikim e Krenak. A construção da identidade guarani é elaborada por meio do contato com esses povos indígenas e a história dos Mbya é reelaborada e contada por intermédio da apropriação da história desses grupos étnicos.

Cap.2. Luta pela terra indígena no Espírito Santo

Nosso objetivo neste capítulo consiste em analisar a formação do território indígena no Espírito Santo e relacionar esse processo à elaboração da identidade dos povos Tupinikim e Guarani. Acreditamos que o conflito fundiário envolvendo os índios e a empresa Aracruz Celulose (1967-2006) possibilitou aos grupos étnicos identificarem-se nessa categoria política de índios para conseguirem obter os direitos coletivos sobre a terra e os demais direitos à educação, à saúde, à cultura, entre outros. Os índios reformularam suas histórias e suas identidades em função da luta política pelo território em intenso contato com outros grupos étnicos e sociais, o que caracteriza um processo de etnogênese.

De um lado, comunidades étnicas existem com seus padrões de organização social, política, econômica e cultural. Os índios vivem em forma de comunidade, o trabalho é coletivo e familiar, as chefias são os caciques e os pajés e a produção é voltada para a sobrevivência cultural dos grupos étnicos. De outro lado, a empresa Aracruz Celulose contratou os trabalhadores são oriundos de uma massa adversa, o tempo e o espaço obedecem a critérios de produção capitalista. No centro da disputa entre os agentes, encontram-se modos de concepção sobre a terra também diversos entre si.

Os Tupinikim e os Guarani são povos distintos culturalmente; entretanto uniram-se com o objetivo comum de recuperar antigos territórios indígenas. Os Tupinikim são povos que historicamente estiveram no Espírito Santo desde o período inicial da colonização, tendo estado em contato com a sociedade envolvente por gerações desde os aldeamentos coloniais. Vivem do ecossistema manguezal e sua dieta alimentar é baseada em mariscos. Falam o português como língua materna e estão bastante integrados à sociedade regional. Em suas atuais aldeias, é forte a presença de igrejas evangélicas neopentecostais. As atuais chefias políticas tupinikim são parentes dos principais fundadores da aldeia de Caieiras Velhas. Já a presença dos Guarani Mbya no Espírito Santo remonta aos deslocamentos realizados ao longo do século XX. Os Mbya vivem do ecossistema Mata Atlântica e sua dieta alimentar é baseada principalmente no milho sagrado, *avaxti etei*. Falam o guarani e o português. Nas aldeias, os Guarani procuram afirmar sua identidade étnica reportando-se com orgulho de falarem o idioma guarani e de professarem seus ritos na Casa de reza, *opy*, local onde é ensinado o conhecimento

verdadeiro e onde são repassados valores religiosos, éticos e culturais essenciais para a constituição do modo de ser guarani, *nhandereko*. Suas atuais lideranças políticas e religiosas têm vínculos familiares com a xamã Tatati Ywa Reté, líder tradicional que conduziu o grupo mbya ao Espírito Santo (1940-1967).

Juntos na luta pelo território indígena, Tupinikim e Guarani Mbya aliaram-se politicamente contra a empresa Aracruz Celulose. Os dois povos sabiam que juntos seriam mais fortes para enfrentar o poder econômico e político da multinacional. Para os Tupinikim, os Guarani eram fortes aliados porque a sociedade nacional e o Estado os reconheciam como índios, por eles falarem o idioma e possuírem a religião na crença da Terra sem Mal. Somente com a chegada da FUNAI, em 1975, houve o reconhecimento do Estado sobre a presença tupinikim no Estado do Espírito Santo. Os Tupinikim sempre reconheceram-se como diferentes dos demais membros da sociedade regional. Historicamente, os Tupinikim habitaram as aldeias de Aracruz e Nova Almeida e possuíam um longo contato de interação social com os não índios, realizavam casamentos interétnicos com regionais e também exerciam trabalhos dentro da sociedade envolvente, conforme vimos no capítulo 1, e, no século XX, trabalhavam como empregadas domésticas, pedreiros, jardineiros, carvoeiros, remadores, pescadores, etc. Diante da possibilidade de conflitos com a sociedade regional, os Tupinikim preferiam assumir-se como caboclos para evitar situações de preconceito e discriminação. Ser índio, naquele momento de meados do século XX, e ainda hoje, significava estar associado aqueles índios bravos habitantes das matas, ou seja, os Botocudos. Assumir-se identitariamente como caboclo era uma estratégia porque ser índio trazia consigo marcas históricas de discriminação racial e social. Todavia, o contexto de luta pela terra foi favorável à garantia dos direitos indígenas que os incentivou a assumir uma identidade que nunca haviam perdido. A luta pela terra despertou nos Tupinikim sua indianidade, isto é, diante da ameaça de perder suas terras para a empresa e para os posseiros, esses índios viram que podiam assumir-se enquanto tais e, conseqüentemente, adquirir direitos coletivos para a comunidade étnica. Esse reconhecimento da identidade indígena possibilitou o retorno de várias famílias tupinikim que viviam nas cidades vizinhas, como Linhares, São Mateus, Colatina, Vitória. O processo de construção identitária tupinikim por meio das afirmações “ser índio mesmo”, “aquele que vivia na mata” ou aquele “mais velho que morava em Caieiras Velhas” significava a oportunidade de garantia dos direitos coletivos sobre a terra e dos direitos indígenas. Por meio da autoatribuição indígena, muitos

tupinikim puderam retornar para os antigos aldeamentos e recuperar esse espaço territorial de relações familiares que faziam parte do passado dos mais índios mais velhos.

Os Guarani Mbya, embora fossem considerados índios, estavam em um estado em que tradicionalmente os grupos étnicos não eram reconhecidos oficialmente ou os índios eram considerados remanescentes, integrados, caboclos e aculturados. A presença no Espírito Santo foi resultado de longos deslocamentos liderados por Tatati e seu grupo familiar e, conforme vimos no capítulo 1, já haviam estado no Espírito Santo na década de 1930 e durante a atuação do SPI no PI Pancas. Em geral, afirma-se que os Guarani são um povo pacífico e que evitavam o confronto com os não índios, refugiando-se na mata, daí a denominação *kaigua*, no período colonial. Entretanto, o que pudemos observar em relação aos Guarani Mbya atuais foi a adoção de uma postura bastante resistente para conseguirem ter o acesso ao território tupinikim.

Reconhecidamente, o território é tupinikim pelos mecanismos burocráticos do Estado nacional. Entretanto, os Guarani apropriaram-se de uma pequena região de Mata Atlântica e reivindicaram áreas separadas dos Tupinikim para a formação de suas aldeias. Embora existam casamentos interétnicos entre os dois povos, os Guarani Mbya preferem manter-se mais reservados em suas aldeias e manter casamentos endogâmicos. A conquista do território indígena no Espírito Santo, e, em particular, da formação das aldeias guarani, permitiu ao povo mbya uma vida mais tranquila, com menos conflitos e dificuldades com a sociedade envolvente. Durante o *oguata porã*, os Guarani exerciam trabalhos como agricultores, empregadas domésticas, pedreiros, carvoeiros, vaqueiros e viviam em condições precárias de trabalho, sendo mal remunerados. A possibilidade de permanecer nas aldeias do Espírito Santo permitiu-lhes uma vida mais tranquila para as futuras gerações que vieram depois do *oguata porã*. Dentro do território tupinikim, os Guarani formaram suas aldeias com elementos ecológicos favoráveis à sua sobrevivência física e cultural.

2.1. A primeira fase

Para a análise da história do conflito fundiário, seguimos a periodização elaborada pelos próprios índios, por várias razões. Primeiro, compreendemos que tal construção da periodização da disputa territorial corresponde à apropriação e à construção de sua própria história pelos Tupinikim e pelos Guarani. Segundo, a divisão dessas fases está relacionada aos embates entre o movimento indígena dos Tupinikim e dos Guarani e também à negociação política com a empresa Aracruz Celulose e o estado. Terceiro, a conjuntura histórica de cada fase foi marcada por contextos diferenciados. São as seguintes as três fases do conflito: a primeira, de 1967 a 1983, que corresponde respectivamente ao ano da chegada dos Guarani Mbya ao Estado e da instalação da empresa Aracruz Celulose até a homologação das terras em 1983. Essa primeira fase compreendeu o período da ditadura militar (1964-1985), sendo as ações indigenistas pautadas pelo autoritarismo, pela repressão e ditadas pelos interesses econômicos relacionados aos projetos de desenvolvimento industrial, visando inserir o Brasil como produtor primário dentro de um cenário capitalista internacional. A segunda fase corresponde ao período de 1994 a 1998, quando os índios reviram a possibilidade de aumentar suas terras, estendendo-se essa fase ao ano em que fizeram o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) acordo estabelecido entre os índios e a empresa. Esse contexto foi orientado pelas políticas neoliberais e pela grande influência do movimento ambientalista e dos eventos como a ECO-92. A terceira fase iniciou-se em assembleia realizada pelos índios em 2005 e terminou em 2006, com a homologação das terras indígenas no governo Lula (2003-2010). Nesse contexto, o governo Lula caracterizou-se pela política de demarcação de terras e pela inclusão social dos índios em programas de combate à fome, de distribuição de renda, de políticas públicas afirmativas na educação e na cultura. Esse período foi marcado pelas históricas demarcações de Raposa Terra do Sol e do território tupinikim do Espírito Santo.

A empresa Aracruz Celulose é a maior produtora mundial de celulose branqueada de eucalipto para a indústria do papel. A empresa tem controle acionário dos grupos Safra, Lorentzen, Votorantim e Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Sustentável (BNDES). A Aracruz Celulose tem sua sede em São Paulo. Suas áreas de atuação no Brasil compreendem os estados do Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, sendo os dois primeiros considerados áreas de produção de celulose. A

área utilizada pela empresa consiste em terras boas para a agricultura, sendo proprietária de 385 mil hectares no país. No Espírito Santo, a área da Aracruz Celulose ocupa 190 mil hectares, segundo a versão oficial. De acordo com agricultores e ambientalistas, a multinacional possui mais de 250 mil hectares de eucalipto plantado no estado.²⁷³

A Aracruz Celulose, em sua área de expansão da produção de eucalipto, além de ampliar sua capacidade produtiva destinada à exportação, multiplica os conflitos fundiários envolvendo diversos movimentos sociais de caráter social, étnico e ambiental. No Rio Grande do Sul, o conflito ocorre com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Na Bahia, a disputa territorial segue com os índios Pataxós, numa área próxima à aldeia Guaxuma, no entorno do Monte Pascoal, entre os municípios de Itabela e Itamaraju²⁷⁴. No Espírito Santo, também se mobilizam contra a Aracruz Celulose, o MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores), o MST e movimentos ambientalistas, como a Rede Alerta Contra o Deserto Verde (formada por 157 entidades). Na região de São Mateus, a luta ocorre com os quilombolas. No município de Aracruz, são os índios Tupinikim e Guarani.

A luta pela terra indígena no Espírito Santo deve ser compreendida levando-se a política fundiária dos militares, os incentivos do reflorestamento, a chegada da Aracruz Celulose, a atuação do governo estadual, a usurpação das terras indígenas por parte da empresa, a atuação da FUNAI e a mobilização dos povos indígenas.²⁷⁵ O conflito fundiário desencadeou uma luta pelo reconhecimento étnico dos Tupinikim. O governo estadual não reconhecia a presença indígena no Estado, embora houvesse, conforme vimos no capítulo 1, durante o século XX, a atuação do SPI no PI Pancas e os relatos de Augusto Ruschi e Renato Pacheco, durante os anos de 1950 sobre a existência de índios no Espírito Santo.

A literatura jornalística durante os anos de 1970 tratou os Tupinikim de forma residual, enfocando a cultura como principal objeto de continuidade histórica do grupo. A identidade étnica, por um lado, foi ligada à tutela e atendeu ao formato burocrático estatal de gestão de recursos e conflitos e, por outro lado, apagou a singularidade do

²⁷³ COIMBRA, Ubervalter. Aracruz esgota o ES e migra para Bahia: inaugurada a Veracel. *Século Diário*. 28 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2005/setembro/28/noticiario/meio_ambiente/28_09_08.aspL> Acesso em: 28 set. 2005.

²⁷⁴ COIMBRA, Ubervalter. Aracruz esgota o ES e migra para Bahia: inaugurada a Veracel. *Século Diário*. 28 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2005/setembro/28/noticiario/meio_ambiente/28_09_08.asp> Acesso em: 28 set. 2005.

²⁷⁵ LOUREIRO, 2006, p. 19.

grupo. A classificação como remanescentes foi um processo de identificação territorial que serviu aos propósitos de dar um lugar aos Tupinikim no cenário etnológico brasileiro. A relação entre a constituição do espaço e do território Tupinikim desenvolveu-se num cenário conturbado, marcado pela violência, pela cooptação e pelo desrespeito constitucional (SILVA, 2000).²⁷⁶ Sandro José da Silva propõe que a questão da luta pela terra deva ser compreendida através da transformação dos sujeitos indígenas em sujeitos coletivos diante do Estado na busca de direitos. O autor considera que os Tupinikim, a exemplo dos índios do Nordeste, devem ser analisados sob a ótica das relações interétnicas, da relação com o Estado, com a identidade social, histórica e fundiária.

O conflito fundiário, o reconhecimento pela FUNAI e a própria mobilização indígena pelos direitos indígenas é que vão possibilitar aos Tupinikim construir sua identidade étnica diferenciada da sociedade envolvente. Constrói-se a identidade étnica e ao mesmo tempo o orgulho de ser indígena. Os Tupinikim afirmam a identidade a partir critérios de identificação e autoatribuição do grupo étnico, compartilhando sua origem em comum e seu sentimento de comunhão étnica. (BARTH, 1998; WEBER, 1994). Esses índios, ao longo da história colonial e contemporânea, sempre compartilharam entre si um forte sentimento de comunhão étnica e o passado em comum.

O processo fundiário no Espírito Santo envolvendo a questão indígena levanta a discussão do conceito de identidade étnica, da relação entre índios, sociedade envolvente, empresa e governo, da questão ambiental e jurídica. Podemos inferir que a luta pela terra indígena no Espírito Santo acompanhou também a mudança da atuação dos índios pelo acesso aos seus direitos indígenas, bem como, da própria legislação indigenista que mudou bastante e avançou do período militar para o período democrático.

A primeira fase da luta pela terra (1967-1983) corresponde ao período de implantação da empresa Aracruz Celulose no Espírito Santo, à chegada dos Guarani Mbya ao Estado, ao conflito entre índios, empresa e posseiros até a homologação das terras indígenas em 1983.

Foi constatado, em agosto de 1975, que a Aracruz Florestal ampliou seus projetos de posse e uso da terra e construiu um porto e uma fábrica de celulose em Barra do Riacho, e próximo à aldeia de Caieiras Velhas, construiu um bairro residencial chamado Coqueiral, um clube e um centro comercial. Os índios viviam em pequenos locais chamados de Caieiras Velhas, Potiri, Barra do Sahy, Barra do Riacho, Pau Brasil e Comboios. Os índios

²⁷⁶ SILVA, 2000, p.IV-V.

viviam de forma esparsa e a luta pela terra simbolizava a necessidade de garantir os direitos sociais, econômicos, culturais e, sobretudo, permitia reagrupar as famílias indígenas distantes que viviam de forma isolada em um território e, dessa forma, poderia também possibilitar a construção de uma identidade étnica embasada nas relações sociais dos grupos familiares.

Foi a partir do retorno dos Guarani ao Estado e do conflito fundiário que envolveu a empresa, os posseiros e os Tupinikim que a FUNAI oficialmente se volta para o problema destas comunidades indígenas. Conforme Marcato, os índios desconheciam seus direitos e eram explorados constantemente. Os Tupinikim eram taxados de aculturados, caboclos, remanescentes.²⁷⁷ Todas estas denominações faziam parte de um jogo político de negar a existência desses índios e por conseguinte seu direito sobre a terra.

Os conflitos entre índios e posseiros eram frequentes nessa época. Esses posseiros vieram trabalhar na empresa Aracruz Celulose, eram procedentes de Minas Gerais, da Bahia e do Espírito Santo, principalmente de Ibirapu e de Aracruz, provenientes de Barra do Riacho e Barra do Sahy.²⁷⁸ Na região de Caieiras Velhas existiam cerca de 200 posseiros na região. Rubens Filho considerava que a solução para o problema dos posseiros consistia na doação das terras aos índios sem qualquer ônus e que a prefeitura criasse um mecanismo para considerar essa área indígena como ponto de atração turística. Em relação aos posseiros, estes deveriam ter sua situação regularizada por meio de aforamento.²⁷⁹

Com a chegada dos posseiros nas áreas dos Tupinikim, iniciou-se o processo de luta política da comunidade étnica em torno da construção de sua identidade coletiva. Os Tupinikim passaram a diferenciar-se dos demais membros da sociedade regional, como os “mais velhos que moravam em Caieiras Velhas” ou “índios mesmo”. Alexandre Sezinando, cacique tupinikim de Caieiras Velhas, disse de a empresa chegar havia bastantes índios: “Era tudo índio aqui, era tudo índio e tudo vivia na mata; era tudo índio e vivia nas barraquinhas, caçando, fazendo colheita, era tudo índio aqui. Tinha muito abacaxi e tinha muita fruta outra. Café do índio não era café do branco. (...)”.²⁸⁰

Tais autoatribuições eram marcas distintivas socialmente elaboradas para a afirmação do sentimento de pertença ao grupo étnico tupinikim em oposição aos demais indivíduos da sociedade nacional. O sentimento de comunhão étnica e de pertencimento

²⁷⁷ MARCATO, 1980a, p.300.

²⁷⁸ RUBENS FILHO, José. Relatório sobre a invasão por particulares em Caieiras Velhas. Anexo ao Proc. nº 3649/1975, p.160.

²⁷⁹ RUBENS FILHO, 1975 p.162.

²⁸⁰ Os últimos tupiniquins (A ilusão da Terra sem males). *O Estado de São Paulo*. São Paulo. 30 mar. 1976.

ao grupo étnico estava sendo elaborado pela coletividade tupinikim diante de uma ação política do tempo presente que era o conflito fundiário (BARTH, 1998; WEBER, 1994), conforme podemos observar no depoimento de segundo o índio tupinikim João Alexandre:

Muito posseiro foi enxotado de suas terras pelos jagunços de fuzil. Os jagunços rebentaram cerâmica dos tupiniquins. Os jagunços não respeitam nem a memória do imperador. **Eles destruíram o marco que dizia que o imperador do Brasil queria proteger os tupiniquins.** ²⁸¹

Esse depoimento é reflexivo da afirmação da identidade tupinikim em oposição aos posseiros. Outra questão que queremos levantar é a construção do passado indígena pelos Tupinikim. Esses índios escolheram elementos da tradição, documentos, lugares, achados arqueológicos, pessoas, memórias e histórias para elaborar o seu passado, construir sua história e relacioná-la às questões políticas do tempo presente. A narração das histórias dos indígenas permite-lhes expressar sua relação com os antepassados, comprometer-se com a invenção cultural e acompanhar o ressurgimento étnico. ²⁸²

Os Tupinikim procuram utilizar diversas fontes históricas para comprovar sua presença no Espírito Santo, tais como o documento de doação das sesmarias de D. Pedro II aos índios em 1860, o vocabulário Tupi que D. Pedro II registrou na visita à Santa Cruz no mesmo período, o marco imperial que existia na aldeia Caieiras Velhas e as urnas funerárias encontradas em Santa Cruz. ²⁸³

O processo de reconstrução de elementos do passado permeia todas as fases da luta pela terra indígena no Espírito Santo. Em dezembro de 1994, foram encontradas seis urnas mortuárias no distrito de Santa Cruz, município de Aracruz, enquanto a Prefeitura executava um serviço de terraplanagem no local. De acordo com o arqueólogo Celso Perota, o sítio é de grande importância histórica para a região e deve possuir no mínimo 600 anos de existência. As urnas são de tradição tupi e serviam para enterrar os mortos em posição fetal. O material encontrado foi guardado pela prefeitura de Aracruz. Afirma o agente do CIMI, Fabrício Ribeiro:

²⁸¹ Os últimos tupiniquins (A ilusão da Terra sem males). *O Estado de São Paulo*. São Paulo. 30 mar. 1976.

²⁸² RAPPAPORT, Joanne. Introducción. In: ____ *Cumbe renaciente*. Una historiografía etnográfica andina. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, p.17-22.

²⁸³ Cf. Relatórios da FUNAI (1994, 2001).

A descoberta do sítio arqueológico tem um significado muito grande para a luta dos índios Tupiniquins e Guaranis que habitam a região e que reivindicam uma área superior à cedida pela Aracruz Celulose, que foi de 4.419 ha. Esta é a prova que eles estavam aqui muito antes da Aracruz e certamente hoje já fazem jus aos 14 mil hectares de terras que o Grupo Técnico do Ministério da Justiça e da Funai estima que devam ser demarcados para as duas tribos.²⁸⁴

Além das urnas funerárias encontradas em Santa Cruz, foram achados sítios arqueológicos de origem Tupi, nas proximidades da TI Caieiras Velhas, na outra margem do rio Piraquê-Açu.²⁸⁵ O relatório da PETROBRAS revela a existência de sítios pré-históricos sambaquieiros, substituídos ou integrados por povos do tronco linguístico Macro-Jê. Também foram encontrados vestígios materiais dos povos Aratu, que viviam na região desde 1000 anos antes do presente (AP) até o século XVII.²⁸⁶

A história da liderança tupinikim Benedito Joaquim é emblemática para se compreender a questão de como os Tupinikim ao assumirem-se como índios, tinham a possibilidade de obter ganhos como direitos indígenas, terras e melhores condições de vida. Benito Joaquim, com sua família, foi junto com os Mbya para a Fazenda Guarani, em Minas Gerais. Retornou em 1979 com uma família de 13 pessoas. Ao chegar ao Espírito Santo, o cacique dos Tupinikim viveu em um bairro periférico chamado Bela Aurora em outro chamado Boa Sorte, ambos no município de Cariacica. Com a vida difícil, aceitou trabalho em uma empreiteira na Bahia. Regressou ao Espírito Santo, passando um tempo em Vitória e depois tornou-se vigia em Carapina. Como a vida na cidade era repleta de tribulações, o índio decidiu retornar a Caieiras Velhas.²⁸⁷ A história do cacique Benedito é apenas uma das histórias dos índios no Brasil. Sem terras, os índios exercem trabalhos temporários em situações de subalternidade em fazendas, empresas, indústrias, serviços domésticos, dentre outros. Ao retornar para a área do litígio com a Aracruz Celulose, o índio tornou-se cacique, politizou-se, construiu sua identidade indígena e garantiu por meio da luta à terra para a sobrevivência de sua família, de seu povo e conseguiu, mais adiante, a conquista dos direitos indígenas.

A questão ambiental deve ser levada em conta nesse conflito fundiário, pois encontra-se intimamente relacionada à noção de **territorialização**. De acordo com

²⁸⁴ MINGO, Nilo de. Sítio arqueológico é descoberto em Santa Cruz. *A Gazeta*. Vitória. 04 jan.1995.

²⁸⁵ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Relatório de identificação e delimitação da Terra indígena Caieiras Velhas II*. Rio de Janeiro. Abril de 2001, fl.5.

²⁸⁶ VEIGA, Felipe B. (coord) *Estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas situadas próximo ao traçado do gasoduto Cacimbas-Vitória*. Relatório final. PETROBRAS/ Biodinâmica. Setembro de 2004, p. 14.

²⁸⁷ ANATOMIA de um líder rebelde. *A Gazeta*. Vitória.20 jun. 1979.

Oliveira, a territorialização é um processo de reorganização sociocultural que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a construção de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.²⁸⁸

Para os Tupinikim, o ecossistema manguezal é essencial para a sua dieta alimentar baseada nos mariscos (caranguejo, guaiamum, siris) e para a matéria-prima destinada ao artesanato (taboa). O mangue e a Mata Atlântica são os ecossistemas dos Tupinikim e dos Guarani. Ao mencionarem esses dois biomas, os índios estão reconstruindo suas concepções de território vinculadas à natureza e ao controle dos recursos ambientais. Esses índios reelaboram o passado e a história delimitando o tempo antes e depois da empresa Aracruz Celulose e da sua ação de destruição ambiental nos ecossistemas essenciais para a sobrevivência dos índios do Espírito Santo. Relembrar como era o mangue e a mata faz parte do processo de construção da identidade étnica dos dois povos, pois os índios estão afirmando-se enquanto grupo étnico ao compartilharem o sentimento de comunhão étnica diante de transformações sociais do tempo presente (WEBER, 1994). Os índios, ao lembrarem e contarem seu passado, permitem-nos uma maior compreensão sobre os processos de transformação social e ambiental pelos quais passaram. Os modos de vida, as formas de trabalho, as relações com o meio ambiente, a organização do espaço a partir dos rios, das matas, dos antigos aldeamentos representam as sociedades indígenas tupinikim, conforme podemos observar no depoimento abaixo, de Dona Zumira, índia de Caieiras Velhas:

[...] Não estou falando que eles, para sobreviver, era tudo do mangue? Sabe quem tinha roça? Era o pessoal dos Barbosa que morava aí para o lado dos Amarelo. Eles que fornecia farinha ara o pessoal aqui. Eles é que lutava com roça. Na lavoura deles, cana, mandioca. Só eles. E agora na área aqui ninguém tinha roça não. Sobrevivia do mangue. Fazia esteira, tirava taboa para fazer esteira, como eu mesmo fiz muita esteira. Vendia para fora e ainda fazia crédito [...] ²⁸⁹

A divisão do tempo em “antes e depois da instalação da empresa Aracruz Celulose” possibilita compreender como esses índios diferenciam o tempo e o espaço das sociedades indígenas Tupinikim e Guarani Mbya. Em 1979, quando os Mbya retornaram da Fazenda Guarani para o Espírito Santo, ressentiram-se da destruição da Mata Atlântica,

²⁸⁸ OLIVEIRA, 1994, p.22.

²⁸⁹ Depoimento de Zumira, índia tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas, 1998 apud SILVA, 2000, p.119.

causada pela empresa Aracruz Celulose, conforme depoimento do índio guarani Kwaray Mimbi:

Quando voltamos da Fazenda Guarani já estavam começando a derrubar a madeira, a mata com o trator. Nós ficamos lutando e tinha uns oito tratores, maiores do que esse aí, que puxavam corrente para derrubar mata. Numa noite derrubavam uma enorme roça! Estragou todo o bicho que existe no mato [...]”²⁹⁰

Os Guarani mostravam-se preocupados com a conservação da região de mata, pois sabiam que sua área de cultivo era insuficiente, mas tinham consciência de que não deviam desmatar para a prática da agricultura, pois, caso o fizessem, estariam destruindo não só as condições materiais de sobrevivência para futuras gerações, como também elementos essenciais da religião guarani, como os espíritos dos animais e das plantas. Uma liderança política e religiosa guarani Tupã Kwaray, faz as seguintes considerações:

Antigamente os índios viviam bem, viviam plantando, caçavam nas matas e faziam mundéu e outras armadilhas; traziam anta, quati, tatu, veado e todo tipo de caça da mata. No passado as águas eram limpas, para o índio pegar peixe ele cercava o rio e colocava cipó timbó e tudo era mais alegre. Agora as matas são diferentes, depois que o branco destruiu as matas, a terra não é mais a mesma; até para plantar a terra não está boa, até as águas estão poluídas e os peixes sumiram, não é mais como antigamente.²⁹¹

Os Guarani Mbya do Espírito Santo possuem uma relação de circularidade e reciprocidade com o meio ambiente. Os Guarani Mbya consideram que a Terra sem Mal para ser alcançada precisa, primeiramente, encontrar uma área para o cultivo. Depois, a conquista do lugar mítico só ocorrerá mediante o seguimento das normas da vida em sociedade e suas relações com a natureza, isto é, uma vida sem brigas, de respeito aos outros e à natureza, sabendo o horário e a época ideal para caçar, etc.

Os Guarani Mbya do Espírito Santo ocupam um território do povo tupinikim. Entretanto, esse território dos Mbya faz parte de um território maior que compreende vários Estados nacionais do Brasil, do Paraguai, do Uruguai e da Argentina. Para Ladeira, o território guarani é amplo, descontínuo e compartilhado por diversas sociedades e

²⁹⁰ Kwaray Mimbi apud Ciccarone, 1996, p. 51

²⁹¹ Entrevista de Tupã Kwaray, realizada por Kalna Mareto Teao. Janeiro de 2012.

conservado por meio do intercâmbio, da manutenção e da formação de aldeias em locais estratégicos. A ocupação ocorre por meio das dinâmicas sociais e políticas e dos movimentos migratórios. As áreas guarani são pequenas e possuem porções de terras com matas para seu uso exclusivo e as atividades de manejo, bem como os intercâmbios de espécies naturais e culturais extrapolam os limites dessas áreas e acontecem nas aldeias dentro do território guarani.²⁹²

A exemplo de Garlet, compreendemos que o termo migração não é apropriado para definir os deslocamentos guarani e dar conta de todas as causas explicativas para esse fato. Garlet considera que casos de visitas, de exploração do meio ambiente, de mortes, entre outros, possibilitam uma variabilidade de causas de deslocamentos e por isso o autor prefere o termo mobilidade, que engloba diversas formas de deslocamentos, inclusive a migração.²⁹³ Para o autor, o território guarani deve ser analisado sob o contexto histórico de contato interétnico e na perspectiva de um processo de desterritorialização e reterritorialização. A desterritorialização consistiu na perda do território original enquanto unidade geográfica contínua. A solução para os Mbya consiste na luta pela ampliação por meio da reterritorialização entendida como realocação no espaço, pois, ao relacionar-se com o espaço, os Guarani estão estabelecendo sua presença e incorporando novas áreas ao seu território.²⁹⁴

O que procuramos defender é que os Guarani Mbya do Espírito Santo afirmam sua identidade étnica por meio da realização dos deslocamentos, pois mover-se faz parte da lógica constitutiva do povo guarani e esta também resulta do processo de luta pela terra indígena no Espírito Santo, pois a identidade étnica é acionada pelo grupo étnico diante de uma demanda política do presente pela obtenção da terra coletiva. Para Ladeira, a mobilidade entre os indivíduos guarani das diversas aldeias em virtude das relações de rituais, de parentesco, implica em relações políticas e afetivas. Dessa forma, a mobilidade permite a apreensão do espaço físico e do espaço social e é base dos intercâmbios das sementes, das plantas, das matérias-primas, dos rituais, dos mutirões, etc.²⁹⁵

Para nós, o deslocamento guarani do grupo do Espírito Santo foi causado essencialmente pelos conflitos fundiários existentes no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro e em São Paulo, conforme vimos no capítulo 1. Ao mesmo tempo em que esses

²⁹² LADEIRA, 2008, p.108.

²⁹³ GARLET, 1997, p.16.

²⁹⁴ GARLET, 1997, p.18.

²⁹⁵ LADEIRA, 2008, p.103-104.

Guarani realizavam o *oguata porã*, fundavam aldeias, visitavam parentes, trocavam sementes, realizavam rituais, promoviam casamentos e alianças políticas. Dessa forma, o deslocamento promove encontros e intercâmbios nos quais é compartilhado o sentimento de pertencimento ao grupo étnico guarani mbya, reelaborando assim a identidade étnica. O território guarani é físico porque reúne condições ambientais e míticas, tais como: *Yy py* (terra na água, ilha), *Para py* (ilhas no mar), *Yva pau* (espaço entre o céu e a terra, na direção de Nhanderu), *Ara py* (é o dia, espaço onde fica a claridade), *tekoa* (local onde os guarani vivem, espaço da aldeia), *Yvy katu* (terras boas para plantar, limpas, sem pedras), *Yvy porã* (terra boa para formar o tekoa), *Tata ypy* (o lugar onde os guarani acendem os fogos), *amba* (local onde os guarani se reúnem no meio das matas), *kaguy* (mata), *kaguy ete* (mata verdadeira, autêntica), *kaguy poru ey* (mata intocada e intocável e que não pode ser usada).²⁹⁶ O território guarani é imaginado porque os deslocamentos desenhavam as relações existentes entre as aldeias, as relações de trocas, de visitas de parentes, de casamentos, de sementes, de rituais, de alianças políticas. Nessas relações sociais estabelecidas entre os Guarani Mbya das aldeias é que eles reforçam o sentimento de pertencimento ao povo guarani e afirmam sua identidade étnica (WEBER, 1994).

Nesse sentido, resgatar as visões dos povos indígenas significa buscar o entendimento de uma realidade muito mais complexa, que ultrapassa apenas o embate entre progresso material e atraso econômico, mas permite compreender as diversas concepções de mundo e práticas políticas em confronto, que se refletem cotidianamente na difusão de preconceitos por meio de ações econômicas e governistas.

Em 10 de julho de 1979, o então presidente da FUNAI, Adhemar Ribeiro da Silva, determinava pela Portaria nº 565/E, que se procedesse a novas diligências a Aracruz para identificar as áreas indígenas.²⁹⁷ A homologação das terras ocorreu por meio da Portaria nº 609/79. A Portaria nº 609/79 reconhecia 6.500 ha de terras indígenas, a serem demarcadas. Em 1983, foram homologados 4.490 ha, ou seja, houve uma perda de 2.010 ha de terras.²⁹⁸

²⁹⁶ Ladeira (2008, p.115-117) desenvolve em sua tese analisando os Guarani do litoral Sul e Sudeste do Brasil e analisa o território guarani a partir de uma perspectiva socioambiental, na qual trabalha os etnoconhecimentos indígenas relacionados ao meio ambiente, às relações de reciprocidade e aos mitos guarani.

²⁹⁷ SILVA, 2000.p.33.

²⁹⁸ A área pleiteada pelos índios em 1979 era de: Caieiras Velhas 2.700 hectares; Pau Brasil 1.500 hectares e Comboios 2.300 hectares. Foram homologados em 1983: Caieiras Velhas 1.519 hectares, Pau Brasil 426 hectares e Comboios, 4.490 hectares.

Esses números refletem a questão do impasse entre a demarcação oficial das terras indígenas pelo Estado e as reais reivindicações do movimento indígena. Oliveira considera que nas regiões administrativas da FUNAI se registraram as maiores porções de terras demarcadas em áreas de colonização mais antigas, diminuindo as possessões indígenas e incorporando a região à economia nacional.²⁹⁹ Durante os governos militares, a FUNAI teve uma atuação marcadamente autoritária, que, em alguns momentos dialogava e cooperava com as universidades, os indigenistas e as ONGs em favor das demarcações territoriais.³⁰⁰ Para o autor, a demarcação das terras indígenas é uma ação que possibilita reconhecer os direitos indígenas anteriormente negados a uma população que participou de forma subalterna no processo de construção do nacionalismo.³⁰¹

Criada em 1967, a FUNAI atuava no sentido de tentar regularizar os procedimentos burocráticos sobre as demarcações das terras indígenas, diante de conflitos entre os grupos étnicos, as madeireiras, as empresas, as mineradoras, os fazendeiros, etc. O órgão indigenista não estabelecia planos e prioridades sobre as demarcações e era marcado pela letargia, pelo excesso de burocracia e pela falta de conhecimento aprofundado sobre a realidade dos povos indígenas no Brasil. Os critérios para a definição da terra indígena adotados pela FUNAI eram o consenso histórico e as marcas de ocupação. O consenso histórico consiste na antiguidade ou imemorialidade da presença indígena na região por meio de relatos, documentos históricos, vestígios arqueológicos. Oliveira ressalta que não existem narrativas ou reconstruções históricas elaboradas pelos próprios índios para caracterizar a imemorialidade da ocupação territorial e seu direito histórico nos relatórios. As marcas de ocupação são as relações estabelecidas entre o grupo étnico e o meio ambiente, como, os antigos aldeamentos, os cemitérios, os sítios sagrados, etc.³⁰²

Em termos práticos, a FUNAI, por meio dos seus procedimentos técnico-burocrático e administrativos realiza a demarcação das terras, com a formação de uma equipe interdisciplinar para a formação do Grupo de Trabalho (GT), de forma muito rápida e técnica, sem considerar, na maioria das vezes, a construção histórica que o grupo étnico elabora de si próprio e sem levar em conta as realidades locais e os movimentos políticos dos indígenas. A ação do Estado durante as demarcações pressupõe neutralidade e não

²⁹⁹ OLIVEIRA, 2006, p.42.

³⁰⁰ Ibid, p.39.

³⁰¹ Ibid, p.23.

³⁰² Ibid, p.69-70.

comprometimento entre as partes envolvidas diante dos litígios territoriais. Entretanto, como ocorreu na primeira fase da luta pela terra no Espírito Santo, a FUNAI alegou falta de recursos financeiros e decidiu que a empresa Aracruz Celulose deveria realizar a demarcação das terras.

Oliveira considera que o processo de demarcação de terras não leva em conta o protagonismo indígena e sua mobilização política, pois os índios não participam das firmas de contratos e dos convênios. Os índios são solicitados como “auxiliares” nas funções de guias, carregadores, desempenhando um papel servil e mal remunerado. Para ele, é essencial compreender a demarcação como um movimento de ação política fundamental para preservar o território.³⁰³

Devido à morosidade do Estado e da FUNAI em solucionar e demarcar as terras indígenas, os dois povos indígenas resolveram por conta própria realizar a autodemarcação das regiões próximas aos rios Piraquê-Açu e Sauê e nas aldeias de Caieiras Velhas e Irajá. Em 19 de junho de 1980, mais de cem Tupinikim, Guarani e Karajá³⁰⁴, mulheres e crianças, demarcaram a região de Pau Brasil, sem o apoio da FUNAI. Os índios contaram com o apoio do advogado da Comissão de Justiça e Paz, Ewerton Montenegro Guimarães e do deputado Nelson Aguiar. Cinco guardas da empresa Aracruz Celulose interromperam a estrada que ligava Coqueiral a Caieiras Velhas e Aracruz.³⁰⁵ O cacique tupinikim José Sezinando, em seu depoimento narra o fato:

Chegamos às 8 horas e encontramos a estrada bloqueada, vigiada por cinco guardas da Aracruz que estavam desarmados. Entramos assim pelos eucaliptos e começamos a demarcar até que alguns motoristas vieram reclamar com a gente, pensando que foram os índios que interditaram a estrada. A Aracruz espalhou falsos boatos à população falando que os índios que bloquearam a estrada, e, inclusive, foi quem mandou chamar a Polícia Federal.³⁰⁶

³⁰³ OLIVEIRA, 2006, p.87.

³⁰⁴ Os Karajá autodenominam-se Iny, habitam os estados do Pará, Tocantins, Mato Grosso e Goiás. Fazem parte da família linguística Karajá e são 3.198 habitantes. Os Karajá estiveram em constante disputa com os Kayapó, os Tapirapé, os Xavante, os Xerente, os Avá-Canoeiro, os Apinayé e os Bororo. Estabeleceram também trocas culturais com os Tapirapé e os Xikrin (Kayapó). Em relação ao contato com a sociedade nacional, pode ter havido duas frentes de contato. A primeira é representada pelas missões jesuíticas da Província do Pará, por meio da presença do Padre Tomé Ribeiro em 1658, que se encontrou com os Karajá do baixo Araguaia. A segunda frente de contato está relacionada com as bandeiras paulistas rumo ao Centro-Oeste e Norte do Brasil, por meio da expedição de Antônio Pires de Campos, que se estima ter ocorrido entre os anos de 1718 a 1746. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja/368>>. Acesso em: 22 dez.2014.

³⁰⁵ ÍNDIOS demarcam terra e Aracruz bloqueia estrada. *A Tribuna*. Vitória. 27 jun. 1977.

³⁰⁶ ÍNDIOS demarcam terra e Aracruz bloqueia estrada. *A Tribuna*. Vitória. 27 jun. 1977.

No dia 24 de junho, o delegado regional da FUNAI e o coronel chefe do DGPI estiveram em Caieiras Velhas tentando demover os índios da ideia de prosseguir com a demarcação. Para pressionar a FUNAI com a demarcação das terras indígenas, os Guarani e os Tupinikim, invadiram, no dia 20 de julho de 1980, o prédio do órgão tutelar em Caieiras Velhas. Os índios levaram o rádio transmissor, furaram o pneu do jipe e partiram para a demarcação. A autodemarcação iniciou-se porque os índios não aceitavam a redução das áreas previstas pela Portaria nº 609/N, conforme depoimento do cacique José Sezinando:

A FUNAI quer que os índios aceitem uma área bem menor que a delimitada pelo decreto, e mais que isso, que o terreno abranja também os índios de Comboios e Pau Brasil, que já têm direitos garantidos. Isto os índios não irão aceitar, vamos demarcar nossa terra e só sairemos dela mortos. Não cedemos em um eucalipto.³⁰⁷

As autodemarcações podem ser compreendidas como resultantes da ação direta do movimento indígena em não aceitar a morosidade, a lentidão e os procedimentos burocráticos e ineficientes do Estado em relação à demarcação das terras indígenas. Oliveira considera a autodemarcação como um esforço de atuação do movimento indígena em contraposição ao assistencialismo e ao clientelismo do Estado.³⁰⁸ A nosso ver, a autodemarcação é uma prática política de resistência dos povos indígenas. Como uma das estratégias políticas dos índios, eles agem buscando negociar com o Estado, conhecendo e utilizando os instrumentos e os procedimentos legais. A partir do momento em que os índios não conseguem concretizar seus objetivos, passam a utilizar os mecanismos e as estratégias políticas de que dispõem, de forma a pressionar e enfrentar o Estado e a empresa.

A FUNAI e a Aracruz Celulose resolveram propor novo acordo aos índios, pedindo a redução das terras em troca de indenizações durante cinco anos. Lília Valle relata que, no acordo, os Tupinikim pediram coisas em nome da comunidade, e não dinheiro, para evitar futuros conflitos. Tais pedidos eram considerados irrisórios, como três barcos de alumínio, conjunto de rede para pescaria, um frigorífico, porco, galinha,

³⁰⁷ ÍNDIOS invadem posto da FUNAI e ficam com rádio. *A Gazeta*. Vitória. 21 jun.1980.

³⁰⁸ OLIVEIRA, 2006, p.91.

combustível por um período de cinco anos, ferramentas, sementes, entre outros. Os Guarani não aceitaram tal acordo, recusando-se ao plantio de eucalipto nas áreas onde moravam. No entanto, trabalharam no corte e no transporte do eucalipto.³⁰⁹

Em 29 de maio de 1981, devido à visita do Presidente Figueiredo ao estado, os índios realizaram um protesto, incluindo crianças, em frente à empresa Aracruz Celulose³¹⁰. Os Tupinikim estavam convencidos de que aquele seria o melhor momento para fazer o acordo com a empresa Aracruz Celulose, objetivando a retirada dos posseiros da região e a demarcação definitiva das terras. A empresa e os índios estabeleceram um novo acordo, segundo o qual, seria entregue à FUNAI, para repassar aos índios a quantia de cinco milhões de cruzeiros a serem repassados em forma de benefícios, como quatro barcos, redes, trator, gado e um milhão de cruzeiros em dinheiro. Em troca, a empresa ficaria com a área inicialmente reservada aos Tupinikim, além de direitos sobre as plantações de eucaliptos da reserva.³¹¹ A produção de eucalipto na região levou a destruição das áreas de mata e caça, deixando os índios com pouca área para o cultivo. Em 1983, os Tupinikim receberam benefícios acrescidos devido à luta pela terra, que trouxe consigo o acesso aos demais direitos indígenas. Foram construídos em território tupinikim posto de saúde, escola, creche. Como resultado do acordo com a empresa, foram entregues aos índios os barcos de pesca, as redes, uma caminhonete FIAT, um trator, uma casa de farinha, água encanada para familiares do cacique e novilhas.³¹²

Os Guarani Mbya obtiveram alguns ganhos por meio da luta junto com os Tupinikim. Primeiramente, conseguiram um território adequado à reprodução do seu modo de vida econômico, social e ambiental. Depois, esses índios conseguiram implantar escolas nas aldeias com programas de educação diferenciada com professor bilíngue, ensino em língua materna e produção de material didático em língua guarani. Em termos de saúde indígena, os Mbya conseguiram a assistência médica básica com a implantação de um posto indígena na aldeia de Boa Esperança. Foram gerados postos de trabalho para garantir a sobrevivência dos índios em serviços como motoristas, merendeiras, agentes de saúde e professores.

³⁰⁹ VALLE, 1979-1984, p.8.

³¹⁰ Ibid, p.8.

³¹¹ Ibid, p.9.

³¹² VALLE, 1979-1984, p.9-10.

2.2. A segunda fase

Em 1993, já na segunda fase da luta pela terra (1993-1998), os Guarani e os Tupinikim encaminharam uma proposta de ampliação das terras indígenas, com o objetivo de unificar os territórios de Caieiras Velhas e Pau Brasil, ampliar a região de Comboios e recuperar a perda das áreas previstas pela Portaria nº 609/1979 da FUNAI. Os índios reivindicavam 13.579 ha. Em 1994, após uma audiência pública em Brasília, a FUNAI instituiu o Grupo Técnico para realizar a identificação da área reivindicada. O GT reafirmou a ampliação de 13.579 hectares na Portaria nº 783/1994.³¹³ Essa área somada a já existente corresponderia a um espaço físico de 18.070 ha. A ampliação foi aprovada pelo Despacho do Presidente da FUNAI nº 41, de 27 de dezembro de 1996, e o relatório do GT foi publicado no DOU (Diário Oficial da União), em janeiro de 1997.

De acordo com o Decreto nº 1.775/1996, que regulamentava a demarcação de terras indígenas, abriu-se o prazo de 90 dias para a contestação das outras partes. A Aracruz Celulose encaminhou contestação, mas foi rejeitada pela FUNAI. O órgão indigenista alegou falta de embasamento legal para os argumentos da empresa, inclusive a documentação de posse, pois, em se tratando de terra indígena, qualquer documento para alegar a legitimidade de sua ocupação é nulo, conforme Artigo 231 no Título VIII, Capítulo VII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.³¹⁴ O Ministro da Justiça Íris Rezende, no dia 6 de março de 1998, homologou uma área de somente 2.571 hectares, ou seja, 18,9% da área a ser demarcada. Em 12 de junho de 1993, os índios Tupinikim e Guarani escreveram uma carta ao Presidente da FUNAI sobre a decisão de retomarem a luta pela terra indígena:

Nossas terras eram de boa qualidade, rica de rios e matas, com muitos peixes e caça, que sustentavam o nosso povo. Hoje estamos vendo nossa comunidade crescer. Já somos 1.770 índios Tupinikim e Guarani. Já não existem matas nem caça, rios e córregos desapareceram após a plantação

³¹³ Portaria nº 783, de 30 de agosto de 1994, institui o GT que sugeriu a unificação das TIs Caieiras Velhas (2.804 ha) e Pau Brasil (1.498 ha) totalizando 14.270 hectares (mais 9.970 ha), e a ampliação da TI Comboios de 2.759 para 3.800 hectares (mais 1.041 ha).

³¹⁴ Artigo 231 no Título VIII, Capítulo VII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, item 5: “São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção do direito à indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.” (BRASIL, Constituição (1988). Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988).

de eucaliptos. Nossas terras produzem com grande dificuldade o que alimenta nosso povo. [...] Sem alternativas de sobrevivência, muitas vezes somos obrigados a vender nossa mão de obra às empreiteiras da Celulose e nas cidades vizinhas. Nos sentimos ameaçados por ver nosso povo crescer e não ter como garantir o nosso espaço (...) Por esses motivos, estamos reivindicando a anexação de 13.274 ha de terras, estando delimitados no mapa anexo a este documento. Sendo assim, nossas terras somarão um total de 17.765 ha, compreendido por nós como suficiente para que continuemos a viver.³¹⁵

O governo do presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) não apresentou *políticas* específicas para os povos indígenas. No seu mandato, destacou-se o Decreto nº 1.775/1996 que impossibilitava ao Congresso Nacional a votação de todos os projetos de leis que envolviam interesses indígenas. Esse Decreto nº 1.775/1996 alterou o procedimento administrativo da demarcação das terras indígenas. Por meio desse decreto, qualquer interessado na área indígena poderia suspender a demarcação que ainda não tivesse registro em cartório. Tal dispositivo legal fere o art. 231 da Constituição Federal que reconhece o direito originário sobre as terras indígenas. O segundo mandato foi marcado pela paralisação das demarcações das terras, pela ausência do Estado em áreas estratégicas para as comunidades. Nas áreas de saúde e de educação, houve um avanço de práticas de terceirização.³¹⁶

Embora a política indigenista do governo FHC tenha sido retrógrada, o movimento indígena no Brasil teve grande repercussão política no período. Em março de 1996, ocorreu um grande encontro dos povos indígenas, na cidade de Brasília que reuniu mais de 300 lideranças de todo o país e contou com a participação de 150 representantes do MST. O contexto do neoliberalismo na América Latina só fez fortalecer o movimento indígena no continente. No México, na Guatemala, no Equador e no Brasil, os índios lutavam por sua identidade e pelo respeito aos direitos de cidadãos e coletivos. Mesmo com as especificidades dos movimentos indígenas na América e distintas realidades, os movimentos possuíam plataforma comum de lutas. Entre elas, destacam-se a luta pela identidade indígena, pela defesa do território, pelo direito à livre determinação e pela autonomia.³¹⁷

Além do avanço do movimento indígena no Brasil e na América Latina, durante a década de 1990, houve um crescimento da população indígena. Segundo a antropóloga Lúcia Helena Rangel, este aumento foi resultante da paz diante do conflito das terras

³¹⁵ FUNAI. Processo nº 1632/1993, fl.4.

³¹⁶ ABANDONO, manobra e engano. *Porantim*. Brasília. Dez. 1999, p.3.

³¹⁷ CONQUISTAS do movimento indígena. *Porantim*. Brasília. Mar.1997.

demarcadas, as melhores condições sanitárias, das campanhas de vacinação e da busca de novas técnicas de produção agrícola nas áreas devastadas pelo desmatamento, pelas hidrelétricas e pelo garimpo.³¹⁸

Em 14 de julho de 1997, a empresa Aracruz Celulose por meio do Decreto nº 1775, contestou o relatório do GT e encaminhou a documentação à FUNAI. Tendo conhecimento dos fatos, os índios reuniram-se no dia seguinte com o Ministro da Justiça. A delegação foi composta pelas lideranças indígenas, pelo Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), pela liderança indígena Maurício Guarani e pelo CIMI. O objetivo da reunião era conseguir a urgência na demarcação. A delegação entregou um abaixo-assinado, cópia da carta de apoio do governo do Estado à demarcação.³¹⁹

Em 6 de março de 1998, foram expedidas pelo Ministro da Justiça as Portarias Declaratórias para as três áreas indígenas, ficando a TI Caieiras Velhas com área de 2.084 ha e a TI Pau Brasil com 1.498 ha. Os índios das duas comunidades não aceitaram a decisão e, por isso, realizaram autodemarcação.³²⁰

Em 11 de março de 1998, os índios começaram a autodemarcar as áreas reivindicadas de 13.579 ha. Munidos de facas e foices, cerca de 250 índios percorreram 10 km de trilhas para demarcar o terreno. Para isso, contaram com a ajuda de 80 sem-terra do assentamento de Rio Quartel, município de Linhares. Ao saber da autodemarcação, o administrador regional da FUNAI, Wilton Andrada, explicou aos índios a ilegalidade da ação devido ao interdito proibitório, que previne a ocupação de terras, sob pena de multas.

³²¹

Em 19 de março de 1998, a Polícia Federal prendeu quatro sindicalistas que apoiavam a ocupação das terras indígenas. Cerca de 50 policiais atuavam na área da demarcação. A PF proibia os grupos de apoio de levarem ajuda e mantimentos aos índios. Deputados do PT, membros da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos, da CUT e da Comissão de Justiça e Paz da Igreja Católica foram impedidos de entrar na área indígena.

³²² Além dessa ação, a PF prendeu o engenheiro ambiental holandês missionário do CIMI, Winfridus Gerardus Johnnes Overbeek, e intimou-o a deixar o país em oito dias, sob a alegação de interferir em questões nacionais. Overbeek trabalhava com a assistência aos

³¹⁸ CIMI diz que população indígena cresce no país. *A Gazeta*. Vitória. 19 abr. 1995.

³¹⁹ TUPINIKIM e Guarani não aceitam negociar limites da sua área. *Porantim*. Brasília. Ago. 1997.

³²⁰ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2001, fl.87.

³²¹ ÍNDIOS ocupam e delimitam área em Aracruz. *A Gazeta*. Vitória. 12 mar. 1998.

³²² PF detém 4 sindicalistas em Aracruz. *A Gazeta online*. Vitória. 20 mar.1998.

índios por intermédio da Igreja Católica. A ação violenta da PF também se refletiu na retirada de 96 integrantes do MST que estavam apoiando os índios na autodemarcação com aquiescência da FUNAI. O representante da direção regional do MST, José Rocha, afirmou: Nós fomos convidados pelos índios a dar o nosso apoio.”³²³

Ao mesmo tempo em que os índios sofriam com a intervenção da PF na autodemarcação e com as prisões arbitrárias, as lideranças indígenas Tupinikim e Guaraní negociaram com a empresa Aracruz Celulose em Brasília. Os índios foram mantidos em isolamento e pressionados para que aceitassem as decisões do Governo Federal e se submetessem à redução de suas terras por meio das Portaria nº 193/1998 e da Portaria nº 195/1998 do Ministro da Justiça, Íris Rezende.³²⁴

Em 1998, com o objetivo de interromper a autodemarcação, a empresa Aracruz Celulose propôs às comunidades indígenas um projeto de assistência por dez anos, que atendesse as áreas de saúde, educação, agricultura, no valor total de três milhões de reais³²⁵. Em 2 de abril do mesmo ano, após tantos impasses e conflitos, as lideranças foram levadas a Brasília, para assinarem o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), acordo realizado com a Aracruz Celulose e mediado pelo estado. Nesse acordo, a empresa repassaria a quantia de 10 milhões de dólares durante um período de 20 anos, através de verbas para as comunidades indígenas, pagamento de água e energia elétrica para as aldeias e financiamento de projetos agrícolas. Os índios aceitaram a homologação de 2.571 hectares, temporariamente. Em seu depoimento, o cacique guarani Werá Kwaray relata:

Dentro da consciência da comunidade Tupi-guarani existe uma ideologia que vinha dos nossos antepassados, mas a gente encontrou uma barreira em nível dos políticos, do governo federal, que a gente entendia uma coisa desagradável. A comunidade consciente sabe que 13.579 hectares era uma área suficiente, daria para dizer que era um pouco suficiente. [...] Como a gente viu que a pressão era por parte do governo federal. Estava fazendo muita pressão sobre a comissão Tupi-Guarani. A comissão se sentiu como um grupo que estava lutando para conseguir as coisas boas da comunidade, mas estava sendo pressionada e segurada pelo órgão federal [...].³²⁶

³²³ PF dá 8 dias para holandês deixar o país. *A Gazeta online*. Vitória. 19 mar.1998.

³²⁴ GOVERNO faz acordo com Aracruz. *Porantim*. Brasília. Abr. 1998.

³²⁵ ARACRUZ propõe dar assistência a índios. *A Gazeta*. Vitória. 17 mar.1998.

³²⁶ Entrevista do cacique guarani Werá Kwaray, realizada por Kalna Mareto Teao. Janeiro de 2012.

Por meio desse relato, podemos observar a histórica luta dos povos indígenas e sua situação de conflito diante de grupos econômicos, como a empresa, e a percepção do papel político do governo, isto é, de pressionar os índios em favor da empresa Aracruz Celulose. Mais uma vez, deparamo-nos com o Estado negociando terras indígenas, consideradas inalienáveis, para beneficiar o setor econômico, como ocorrera em 1979.

Os índios sofreram muitos impactos advindos das transformações socioeconômicas pelas quais passaram ao longo da luta pela terra. A dependência externa, a perda de autossuficiência para a reprodução física e cultural são questões de preocupação das comunidades indígenas. O dinheiro é necessário para tudo, para ter acesso à iluminação, ao gás, à água, aos alimentos. Os índios também trabalham em atividades fora das aldeias, como empregadas domésticas, pedreiros, seguranças, prestadores de serviço da empresa. Dentro das aldeias, exercem a função de professores, agentes de saúde, motoristas. O esgotamento dos recursos naturais afeta a vida dessas comunidades na pesca, na caça, nos recursos para o artesanato e refletem-se na saúde dos índios devido à poluição e à contaminação dos rios, conforme podemos observar no depoimento de Helena Coutinho, índia tupinikim:

Antigamente, gente não pagava energia, era querosene, era uma torinha, ninguém não tinha um fogão a gás, ninguém pagava nada, só mesmo comprava querosene para acender lamparina. Farinha a gente não comprava, fazia. Só a única coisa que a gente comprava fora era o sal.[...] Hoje tem que pagar gás. Nós tínhamos nossa fonte de água com fartura [...]. Depois que entrou a Aracruz, secou tudo. Aí ter água precisava pagar. Eles começaram, botaram energia que os índios pediram. Foi melhorando uma parte e piorando de outra. Que só nós não tivemos o dinheiro para pagar, nós ficamos sem energia, sem água. [...] E sabendo que a água é dentro da nossa aldeia. Por tudo aqui, se a gente não pagar, não tem nada.³²⁷

Em dezembro de 1999, os Tupinikim e os Guaraní fizeram uma manifestação em frente à empresa Aracruz Celulose com a participação de 500 índios, entre homens, mulheres e crianças das aldeias. Os indígenas protestaram contra o acordo com a empresa. O objetivo da manifestação era rever alguns pontos do acordo, tais como os recursos que receberam como indenização por permitirem que a empresa continuasse a usar parte de suas terras, nos 20 anos seguintes, com as plantações de eucalipto. A empresa repassava

³²⁷ Depoimento de Helena Coutinho apud FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. 2001, fl.84.

os recursos a cada seis meses. Os índios argumentavam que era necessária a aplicação dos juros aos repasses para que conseguissem realizar projetos de autossustentação.³²⁸

A Comissão Tupinikim e Guaraní divulgou no dia 03 de setembro de 1999 uma carta aberta à população com o intuito de mostrar a situação de suas comunidades indígenas. A comissão afirmava que havia suspenso temporariamente a luta por suas terras. Na carta, os índios denunciavam que haviam sido pressionados por todos os presentes na reunião em Brasília para aceitarem os termos do acordo com a empresa, enquanto suas terras estavam sendo ocupadas por policiais. Com o acordo, os índios recuperaram apenas 2.571 ha das áreas reivindicadas.³²⁹

2.3. Terceira fase

Em 19 de fevereiro de 2005, cerca de 300 índios de todas as aldeias tupinikim e guarani reuniram-se na aldeia de Comboios e decidiram em assembleia retomar a luta pela terra e romper o acordo com a empresa Aracruz Celulose. A luta pela retomada das terras, nessa terceira fase, é explicada pelas lideranças guarani a partir de vários argumentos, como o não cumprimento das promessas do acordo pela empresa Aracruz Celulose, o aumento da população indígena nas aldeias e a falta de condições para autossustentabilidade e a insuficiência das terras para a agricultura. Os índios fizeram uma nota pública esclarecendo os motivos de sua luta:

[...] Antigamente [...] vivíamos bem, caçando, pescando e plantando roças de feijão, milho e de mandioca. Não dependíamos de ninguém, vivíamos da nossa terra e tínhamos nossa liberdade. Com a chegada da Aracruz Celulose, perdemos nossas terras, nossas matas e nossos rios. Aos poucos, fomos empobrecidos e ficamos “prisoneiros” do projeto da Aracruz. Em 1979, começamos a travar uma luta para retomar nossas terras, sempre com a certeza do nosso direito. Em 1997, a FUNAI identificou 18.071 ha com terras tradicionalmente ocupadas por nós, Tupinikim e Guaraní. Até o momento conseguimos recuperar apenas uma pequena parte do nosso território. Cerca de 11.000 ha continuam nas mãos da Aracruz Celulose, por força de um Acordo ilegal que permite à empresa explorar e degradar a nossa terra, terra que é a nossa mãe e sobre ela construímos nossa dignidade e identidade. Mas afirmamos, com muita clareza, que tudo que a Aracruz tem repassado

³²⁸ ÍNDIOS fazem manifestação contra a Aracruz Celulose. *Porantim*. Brasília. Dez. 1999.

³²⁹ ÍNDIOS Tupinikim e Guaraní divulgam carta. *Notícias do Norte*. Linhares. 13 out.1999.

para as nossas comunidades é por causa da nossa luta e do nosso direito. Também afirmamos que nossa luta não acabou e nunca acabará, ela continuará por toda nossa existência. Hoje, depois de muitos debates nas nossas comunidades, chegamos à conclusão que o Acordo com a Aracruz não conseguiu resolver nossos problemas, ao contrário, tem nos causado ainda mais dificuldades, gerando dependência econômica, divisão entre as aldeias e enfraquecendo nossa cultura. [...].³³⁰

Antes da autodemarcação, os índios procuraram o Ministério Público Federal. No dia 31 de março de 2005, a Procuradoria Geral da República no Espírito Santo (PGR-ES) abriu Inquérito Civil Público de nº 1.17.000.385/2005-75 para apurar a inconstitucionalidade no processo de demarcação e homologação das TIs Tupiniquim e Guarani no Espírito Santo acontecido em 1998. Após análise dos estudos dos Grupos Técnicos da FUNAI e dos demais documentos, a Procuradoria confirmou as irregularidades no processo. O Grupo de Trabalho da FUNAI, Portaria 0783/94, apresentou seu relatório identificando uma área de 18.071 hectares como sendo de ocupação tradicional dos Tupiniquim e Guarani. Em março de 1998, o então Ministro da Justiça, Íris Rezende, emitiu portaria declaratória determinando a demarcação de apenas 2.571 hectares, contrariando os estudos produzidos pela FUNAI. A PGR-ES solicitou também ao Ministério da Justiça que editasse novos atos de reconhecimento das terras indígenas, totalizando 18.070 hectares, em conformidade com as conclusões dos laudos antropológicos realizados pelos GTs 0873/1994 e 087/1998.³³¹

Os índios desejavam a ampliação de suas terras conforme o último relatório da FUNAI, que previa a unificação do território indígena em 11.000 ha, tendo eles conseguido apenas 2.571 ha na segunda fase. Com a ampliação, a terra indígena possuiria 18.000 ha. Havia uma forte pressão interna das comunidades indígenas para romper com o Acordo da Aracruz Celulose e retomar o conflito, conforme podemos observar no depoimento de Werá Djekupe, na época cacique da aldeia guarani de Três Palmeiras:

A primeira demarcação e a segunda demarcação participavam da luta pela terra. A terceira concluiu que a FUNAI demarcou as terras indígenas. A segunda luta demarcou, mas não reconheceu. A segunda luta levou os índios para Brasília, pressionou os índios para não reconhecer as terras indígenas. Foi escolhido pelas comunidades para ser cacique. A parte pesada para reconhecer a luta pela terra indígena.

³³⁰ CARTA aberta à população. Índios Tupinikim e Guarani apud COIMBRA, Ubervalter. Índios capixabas maio 2005.

³³¹ MARACCI, Marilda. *Progresso da Morte, Progresso da Vida: a Reterritorialização conjunta dos povos Tupiniquim e Guarani em luta pela retomada de suas terras-territórios (Espírito Santo - Brasil)*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

Na época tinha acordo, a empresa repassava pelo TAC os recursos. Existiam outras promessas que eram cumpridas. Os projetos não davam certo. Eles (a empresa) não cumpriam o que foi falado no acordo [...].³³²

Entre os dias 28 e 29 de abril de 2005, os índios reuniram-se na aldeia de Irajá no encontro Replantar a Nossa Esperança. Esse encontro teve a participação de comunidades indígenas, camponesas, quilombolas e outras comunidades impactadas pela monocultura do eucalipto que trocaram experiências sobre suas histórias e conflitos. No próprio encontro, os índios começaram a traçar um plano de reconversão das áreas tomadas pela Aracruz Celulose para o reflorestamento com espécies nativas e de alimentos.³³³

Logo após a assembleia que decidiu a retomada das terras, os índios utilizaram novamente a estratégia da autodemarcação, desta vez como primeira medida tática para pressionar a FUNAI a demarcar as terras de forma mais rápida. Em 12 de maio de 2005, os índios elaboraram uma carta solicitando a revisão das terras indígenas com o objetivo de recuperar as áreas da demarcação da segunda fase que não haviam conseguido:

Estamos nos dirigindo a FUNAI, defensora dos direitos dos povos indígenas, com o objetivo de receber o apoio e a garantia do nosso direito a 18.071 ha de terras indígenas Tupinikim e Guaraní, identificadas como tais através de diversos estudos de Grupos Técnicos entre 1994 e 1998 (GTs 0783/94 e 087/98).

Destes 18.071 ha, 11 mil ha continuam nas mãos da empresa Aracruz Celulose, por determinação do ex-ministro da Justiça Íris Rezende em 1998, que reduziu a área que deveria ser demarcada. Queremos que o atual Ministro da Justiça faça uma nova portaria garantindo o nosso direito, delimitando a área de 18.071 hectares. Terra é o direito dos povos indígenas.³³⁴

Em 17 de maio de 2005, 400 índios mobilizaram-se para iniciar o processo de autodemarcação das terras. Tupikim e Guaraní usavam bordunas, facões e motosserras, abrindo grandes clareiras para estabelecer os limites do seu território.³³⁵ Enquanto os homens trabalhavam, as mulheres e crianças cantavam: “Vamos embora meu povo, para

³³² Entrevista de Werá Djekupé, realizada por Kalna Mareto Teao. jan. de 2012.

³³³ COIMBRA, Ubervalter. Recuperação das terras indígenas ganha repercussão mundial. *Século Diário*. Vitória. 18 maio 2005.

³³⁴ FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Identificação e delimitação da Terra indígena Tupinikim*. Carta das lideranças indígenas Tupinikim e Guaraní ao Presidente da FUNAI. Mércio Pereira Lopes. Processo nº 1497/1996. Brasília, fl.824.

³³⁵ BERNARDES, Flávia. Índios querem apoio de Hartung na homologação de suas terras no ES. *Século Diário*. Vitória. 01 jun. 2005.

a nossa demarcação, não fugimos da luta e ninguém nos desanimou, nós queremos nossa terra que a Aracruz tomou.”³³⁶ Entidades como a ONG Robin Hood e o Conselho Nacional das Igrejas Cristãs (CONIC) apoiaram o processo de autodemarcação dos índios. Em 31 de maio de 2005, os índios também reiniciaram o processo de reconstrução de uma das antigas aldeias, chamada de Olho D’Água, onde construíram a *Opy*, e no entorno, construíram as moradias.³³⁷ Em 30 de junho de 2005, os índios iniciaram a construção da aldeia de Córrego D’Ouro, próximo a Comboios.³³⁸

Além da estratégia da autodemarcação, os índios realizaram marchas, palestras, atos públicos, manifestações, bloqueios de rodovias, ocupações da empresa Aracruz Celulose e do PORTOCEL, comunicados à imprensa e na internet. Em 2 de julho de 2005, os 500 índios dirigiram-se em marcha da Praça do Papa ao centro de Vitória, com o apoio da Rede Alerta Contra o Deserto Verde. O objetivo da manifestação era a luta contra o avanço da monocultura de eucalipto no estado. Os índios desejavam que o Governador do estado, Paulo Hartung intercedesse junto ao Ministro da Justiça, Mário Thomaz Bastos para revogar as portarias assinadas pelo ex-ministro Íris Rezende (PMDB/GO), em 1998, permitindo à Aracruz o uso das terras indígenas. Além da batalha jurídica pelas terras, os índios uniram-se aos produtores rurais e aos quilombolas para lembrar os impactos da monocultura de eucalipto. A questão ambiental também foi um ponto de destaque das manifestações, pois os índios lembraram a poluição dos rios Sahy e Guaxindiba, que passam em suas aldeias, e o uso de agrotóxicos pela empresa que acaba contaminando as águas.³³⁹

No mesmo dia, os índios cobraram da Rede Gazeta, do IBAMA e do governador do estado Paulo Hartung atitudes sérias em relação à questão indígena e ambiental no Espírito Santo. No período da tarde, os índios receberam apoio do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), do MST, dos quilombolas, dos índios Pataxós e dos índios do Equador, dos deputados do PT Brice Bragato e Cláudio Vereza, dos representantes da Rede Alerta contra o Deserto Verde e de outras entidades. Os índios exigiam da imprensa

³³⁶ BERNARDES, Flávia. FUNAI declara apoio aos índios: Relatório é legítimo, atualizado e nada pode anulá-lo. *Século Diário*. Vitória. 18 maio 2005.

³³⁷ BERNARDES, Flávia. Índios querem apoio de Hartung na homologação de suas terras no ES. *Século Diário*. Vitória. 1 jun. 2005.

³³⁸ BERNARDES, Flávia. Índios constroem 2ª aldeia em área retomada da Aracruz. *Século Diário*. Vitória. 30 jun. 2005.

³³⁹ BERNARDES, Flávia. Índios querem apoio de Hartung na homologação de suas terras no ES. *Século Diário*. Vitória. 1 jun. 2005.

maior seriedade e apuração dos fatos que envolveram as comunidades indígenas conforme podemos observar no depoimento da liderança feminina tupinikim Iara Tupã:

Nós não estamos invadindo as terras da Aracruz, os jornalistas deviam apurar com seriedade e verificar que temos documentos que compravam que as terras são indígenas e que quem invadiu foi a Aracruz Celulose e não nós. Estamos retomando o que é nosso e isso tem que ser esclarecido para a população.³⁴⁰

Os Tupinikim e os Guarani deram continuidade aos protestos contra a empresa, desta vez por meio de debates na UFES no dia 7 de junho de 2005. O objetivo era alertar a sociedade sobre a história dos índios, denunciando a forma de ocupação das terras indígenas pela Aracruz Celulose. A Rede Alerta contra o Deserto Verde e demais ONGs capixabas iniciaram uma arrecadação de alimentos destinados às famílias indígenas que trabalhavam na autodemarcação.³⁴¹

Enquanto ONGs, entidades, partidos de esquerda, movimentos sociais e setores da sociedade civil apoiavam os índios, o setor conservador da Igreja Católica agia em favor da Aracruz Celulose, embora se colocasse no papel de mediadora do conflito. Foi realizado na aldeia Olho D'Água, em reconstrução, um encontro com o bispo de Colatina, Dom Décio Zandonade. O bispo fez um discurso tentando mostrar uma imagem positiva da empresa e foi duramente contestado pelas lideranças indígenas. O bispo afirmava:

Essa metodologia (retomada) não está positiva, já conversei com representantes da Aracruz que me trouxeram documentos, que não sei há validade, mas que dizem ser da empresa o poder destas terras, e se ela pagou pelas terras deve ser ressarcida. Afinal, ela tem o direito se comprou a terra.³⁴²

O presidente da Associação indígena, Vilmar Oliveira, refutou a afirmação do bispo, falando sobre a problemática ambiental na terra indígena, sobre o acordo com a empresa Aracruz Celulose que a comunidade não aceitou e da própria postura da Igreja Católica de agir de forma colonizadora com os índios, como podemos observar no depoimento abaixo:

³⁴⁰ Depoimento de Iara tupinikim, apud BERNARDES, Flávia. Marcha indígena percorre a cidade em protesto contra Hartung, IBAMA e Rede Gazeta. *Século Diário*. Vitória. 2 jun. 2005.

³⁴¹ BERNARDES, Flávia. Índios capixabas protestam em prol de suas terras na UFES. *Século Diário*. Vitória. 7 jun. 2005.

³⁴² BERNARDES, Flávia. Bispo fracassa ao tentar acordo elogiando Aracruz e índios reagem: “Igreja não mudou em 500 anos.” *Século Diário*. Vitória. 13 jun. 2005.

O lado bom e o lado mau da empresa são relativos para quem vê e para quem vive o problema. Qual é o lado positivo de uma empresa que destruiu hectares de florestas, expulsando não só os bichos mas as comunidades tradicionais de seus lares, e introduziu eucalipto? E ainda poluiu os rios? A meu ver, não há lado positivo em uma empresa que coagiu os índios a fechar um acordo que só desagradou a comunidade. A história da Igreja Católica já é negativa historicamente para os índios. É só lembrar as invasões em 1500. Com a catequese dos índios, a Igreja dispersou as comunidades indígenas e novamente estamos vendo esta postura negativa da Igreja com a gente [...]³⁴³

Por outro lado, setores da base progressista da Igreja Católica, por meio dos representantes da base da Diocese, vêm apoiando os índios em sua retomada pelas terras. Os setores representantes da Comunidade Eclesial de Base de Colatina afirmaram ao jornal *Século Diário* que a opinião do bispo não era consenso entre os membros da Igreja em Colatina. O Sindicato dos Servidores Públicos Municipais de Colatina (SISPMC) iniciaram uma campanha em apoio aos índios com arrecadação de alimentos para ajudar os índios que estavam trabalhando na autodemarcação. O CIMI também apoiou a luta pela terra no Espírito Santo, quando atuou no Estado de 1978 a 2003 e, ainda, os índios eram apoiados pelas freiras combonianas da Pastoral Indigenista.³⁴⁴

Em 6 de outubro de 2005, mais de 300 índios, incluindo mulheres e crianças, ocuparam pacificamente o complexo das fábricas da Aracruz Celulose e afirmaram que o objetivo da ocupação era garantir a homologação imediata das terras autodemarcadas em maio. Dentro da empresa, havia cerca de 30 policiais militares e alguns do Batalhão de Missões Especiais (BME) e a tropa de choque. A Comissão de Caciques Tupinikim e Guarani e os índios estavam munidos de arcos, flechas e ocupavam de forma pacífica a empresa.³⁴⁵ Em comunicado, os índios justificavam a ocupação da empresa:

Ocupamos o complexo de 3 fábricas de Aracruz Celulose no município de Aracruz (ES), para manifestar publicamente sobre a retomada de nossas terras que até maio deste ano estavam em poder desta empresa. Há mais de 35 anos que as nossas terras estão invadidas por esta multinacional. As suas fábricas, hoje por nós ocupadas, estão construídas sobre a nossa antiga aldeia Macacos. Responsabilizamos a Aracruz Celulose pelos principais problemas que vivemos durante todos estes

³⁴³ Depoimento de Vilson Tupinikim apud BERNARDES, Flávia. Bispo fracassa ao tentar acordo elogiando Aracruz e índios reagem: “Igreja não mudou em 500 anos.” *Século Diário*. Vitória. 13 jun. 2005.

³⁴⁴ BERNARDES, Flávia. Bases da Igreja dão apoio a índios e desautorizam bispo de Colatina que defende a Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 16 jun. 2005.

³⁴⁵ ANDRADE, Ednalva. COIMBRA, Ubervalter. Índios fazem ocupação pacífica de fábricas da Aracruz para exigir demarcação de suas terras. *Século Diário*. 6 out. 2005.

anos. (...) Nosso movimento é para protestar e comunicar ao Governo Federal que não aceitamos as interferências e as imposições da Aracruz Celulose no processo de regularização das nossas terras(...)³⁴⁶

Essa ação dos índios de ocupação da empresa visava pressionar o Presidente da FUNAI para a demarcação das terras indígenas, já que eles estavam lutando há mais de três décadas pelas terras. Em 7 de outubro de 2005, o presidente da FUNAI, Mércio Gomes, chegou ao Estado para negociar com os índios. Entretanto, Gomes só se propôs ao diálogo estabelecendo a condição de que os índios deixassem as instalações da fábrica da Aracruz Celulose.³⁴⁷

Os Guarani Mbya possuíam vínculos de apoio e solidariedade junto aos Krenak de Resplendor, em Minas Gerais, desde a época em que estavam na Fazenda Guarani. Prova disso, foi realizado no dia 1º de dezembro de 2005, um protesto envolvendo 80 índios do Espírito Santo que se uniram aos Krenak na estrada de ferro Vitória-Minas, contra a empresa mineradora Vale do Rio Doce (CVRD). Os índios atearam fogo em parte da estrada e paralisaram as atividades da Usina Hidrelétrica Aimorés. O objetivo dos protestos eram o combate às ações das multinacionais e, os índios desejavam que os seus direitos e sua cultura fossem respeitados conforme previsto na legislação vigente. Os Krenak desejavam a realização de um GT pela FUNAI para realizar um reestudo sobre os limites de suas terras indígenas, além de avaliar os impactos da ferrovia da CVRD e ainda da Usina Hidrelétrica Aimorés, ambas localizadas em áreas indígenas. Os índios Krenak reivindicavam o território conhecido como Sete Salões e alegavam que a área fora ilegalmente transformada em unidade de conservação com o nome de Parque Estadual Sete Salões.³⁴⁸

Além da questão dos protestos pela terra, os índios articularam-se em 9 de janeiro de 2006 por melhores condições de saúde para suas comunidades. Cento e vinte índios ocuparam a sede da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Os índios queixavam-se do descaso e do autoritarismo dos funcionários do órgão. Os índios ressaltavam a precariedade do atendimento médico, a falta de medicamentos e de transporte, bem como a necessidade de capacitação dos agentes de saúde na própria comunidade e de plantonistas

³⁴⁶ ANDRADE, Ednalva. COIMBRA, Ubervalter. Índios fazem ocupação pacífica de fábricas da Aracruz para exigir demarcação de suas terras. *Século Diário*. Vitória, 6 out. 2005.

³⁴⁷ AMARAL, Kenia. Presidente da FUNAI chega para tentar resolver impasse. *A Gazeta*. Vitória. 7 out. 2005.

³⁴⁸ BERNARDES, Flávia. Insatisfeitos, índios ateiam fogo em ferrovia da Vale e usina. *Século Diário*. Vitória. 2 dez. 2005.

nos finais de semana para atender as emergências. Segundo Werá Kwaray, cacique guarani da aldeia de Boa Esperança, relata: “Não temos remédios, o número de carros disponíveis para transportar pacientes idosos diminuiu e os agentes da FUNASA que trabalham com nossa comunidade nem sequer frequentam as aldeias.”³⁴⁹

Os índios sofreram uma grave violência na área da autodemarcação. No dia 20 de janeiro de 2006, 120 agentes da Polícia Federal dos estados do Rio de Janeiro, do Espírito Santo e de Brasília realizaram uma ação de reintegração de posse nas aldeias Olho D'Água e Córrego do Ouro, em Comboios. Cento e vinte homens da polícia federal atacaram os índios com balas de borracha, bombas de efeito moral e também afugentaram mulheres, crianças e idosos com voos de helicóptero. As famílias indígenas foram expulsas de suas casas, a casa de reza (*Opy*) e as moradias eram destruídas por tratores enquanto os índios assistiam sem acreditar na destruição das aldeias. Conforme o depoimento de Jaguareté, cacique tupinikim, a ação foi violenta:

Eles falaram que não iriam esperar mais nada, começaram a bater com os cassetetes nos escudos e avançando, vieram pra intimidar, pra humilhar mesmo... ai, depois de avançarem um pouco, escutamos uma ordem que dizia: Artilharia, posição! Foi nessa hora que vimos a artilharia vindo pra cima da gente e saímos correndo. Cada um tentou fugir para um canto, uns se enfiaram no mato, outros foram atingidos, alguns se ajoelharam para que nada acontecesse, mas mesmo assim ninguém foi poupado.³⁵⁰

O resultado desta ação de brutalidade da polícia federal foram 12 feridos, dentre eles, as lideranças indígenas. O cacique Waldeir, da aldeia de Irajá foi atingido com dois tiros de borracha. Vilmar Oliveira, da Associação Indígena Tupinikim e Guarani foi também atingido no pescoço e no queixo. Os deputados Brice Bragato (PSOL) e Carlos Castegione (PT) compareceram ao local e presenciaram cenas de guerra.³⁵¹

A ação da polícia federal nas aldeias do Espírito Santo foi divulgada amplamente na imprensa nacional e internacional. O Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais divulgou, em seus boletins informativos, uma carta aberta da Rede Alerta Contra o Deserto Verde. A carta denunciava o autoritarismo e a arbitrariedade da ação da Polícia Federal e

³⁴⁹ BERNARDES, Flávia. Índios ocupam a sede da FUNASA em protesto contra falta de remédios, descaso e autoritarismo. *Século Diário*. Vitória. 16 jun. 2005.

³⁵⁰ BERNARDES, Flávia. Sangue e brutalidade nos eucaliptais da Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 20 jan. 2006.

³⁵¹ BERNARDES, Flávia. Sangue e brutalidade nos eucaliptais da Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 20 jan. 2006.

informava sobre o estudo antropológico destinado ao reconhecimento das terras indígenas.³⁵² Os Tupinikim e os Guaraní também divulgaram uma carta sobre a ação violenta em suas terras:

[...] Porém o que não sabíamos, tampouco a FUNAI do posto indígena, era de que tal visita era para o cumprimento de uma ação arquitetada estrategicamente através de um mandato de reintegração de posse expedido por um juiz federal do município de Linhares, norte do Espírito Santo, tendo como autora da ação a empresa Aracruz Celulose, parte envolvida na referida área do conflito. É inaceitável, que ainda hoje, em pleno século 21, ainda somos caçados em nosso próprio território, inclusive com a destruição das nossas aldeias [...]³⁵³

No dia 27 de janeiro de 2006, estudantes da UFES e os militantes da Rede Alerta Contra o Deserto Verde foram ajudar os índios a reconstruir as aldeias destruídas pela ação da Polícia Federal. O grupo ficou conhecido como Brigada Indígena e apoiava os índios com a doação de alimentos, roupas e mudas de plantas para ajudar na recuperação das áreas degradadas.³⁵⁴ Entidades de Direitos Humanos do Espírito Santo publicaram uma nota de repúdio à violência praticada contra as comunidades indígenas. A nota ressaltava a participação da multinacional na operação da destruição das aldeias, pois os tratores usados eram da empresa Aracruz Celulose. Segue um trecho da nota:

O fato no Estado, assim como já aconteceu em outros locais, mostrou a falta de sintonia do governo federal, que não se comunicou com os próprios órgãos governamentais ligados à defesa dos direitos humanos, integrado por servidores responsáveis pelo trabalho de pacificação durante conflitos. Muito menos foi comunicada a 6ª Câmara, responsável por intermediar a situação dos índios em Brasília. Ninguém foi avisado.³⁵⁵

Em 12 de dezembro de 2006, 150 índios realizaram a ocupação do *PORTOCEL*, terminal portuário da multinacional, na Barra do Riacho, município de Aracruz. De acordo com os índios, o objetivo da ocupação era pressionar o Ministério da Justiça a homologar os 11.009 ha. Os indígenas contaram com o apoio de organizações não governamentais e movimentos sociais que panfletavam e usavam faixas em defesa dos Tupinikim e Guaraní.³⁵⁶ A empresa tentou manipular os fatos alegando que foram encontrados com

³⁵² BERNARDES, Flávia. Repercussão internacional. *Século Diário*. Vitória. 24 jan. 2006.

³⁵³ BERNARDES, Flávia. Índios feridos fazem exames no DML para mover ação judicial contra a violência da Polícia Federal. *Século Diário*. Vitória. 24 jan. 2006

³⁵⁴ BERNARDES, Flávia. Estudantes capixabas farão visita à aldeia indígena destruída. *Século Diário*. Vitória. 23 jan. 2006.

³⁵⁵ BERNARDES, Flávia. Militantes dos direitos humanos repudiam ação da PF contra os índios. *Século Diário*. Vitória. 25 jan. 2006.

³⁵⁶ RODRIGUES, Alan. Índios ocupam área do PORTOCEL. *A Gazeta*. Vitória. 13 dez. 2006.

índios coquetéis molotove, caixas foram destruídas e extintores foram quebrados pelos índios. O cacique guarani Werá Kwaray justificou a ação indígena: “Apesar de tudo, ainda tentam degradar nossa imagem, mas esse tipo de coisa não faz parte do nosso feitio. Afirmamos sempre que brigamos pela terra e não contra os trabalhadores ou contra os cidadãos como nós.”³⁵⁷

A Aracruz Celulose usou de violência física e simbólica contra os índios Tupinikim e Guarani. Desde a primeira fase da luta pela terra, a empresa se utilizava de segurança privada para amedrontar e ameaçar os índios. Na terceira fase, a Aracruz fez toda uma campanha por meio de *outdoors* e cartilhas, incentivando a sociedade civil e os trabalhadores da empresa contra os índios. Numa clara campanha de racismo ambiental, a empresa tentou questionar-lhes a identidade, dizendo que os Tupinikim não eram índios autênticos porque utilizavam elementos culturais de outros povos. Os Tupinikim eram índios civilizados porque possuíam casas de alvenaria, carros e antena parabólicas.³⁵⁸

O Ministério Público Federal (MPF) acusou a empresa Aracruz Celulose de discriminação contra os índios. A empresa divulgou em seu *site* e por meio de cartilhas impressas informações de conteúdo preconceituoso, ofensivo e distorcido sobre as comunidades indígenas. O MPF alegou que a empresa expôs à população informações relacionadas à questão da terra que estavam sendo resolvidas sob júdice. O MPF exigiu que a empresa ressarcisse uma indenização de R\$ 1 milhão de reais às comunidades indígenas.³⁵⁹

A FUNAI reconheceu no relatório de identificação que as terras pertenciam aos índios e a área a que tinham direito correspondia a 11.000 ha. O estudo foi baseado no relatório anterior de 1997, solicitado pelo então Ministro Íris Rezende, que homologou na época apenas 2.571 ha.³⁶⁰ O estudo do GT da FUNAI, publicado no dia 20 de fevereiro de 2006 no Diário Oficial da União, reconheceu a legitimidade das terras indígenas e que o acordo imposto aos índios pela empresa Aracruz Celulose foi responsável por “impor um novo padrão produtivo à comunidade indígena. Baseado na agricultura mecanizada,

³⁵⁷ RODRIGUES, Alan. PORTOCEL retoma atividades e perícia avalia prejuízos. *A Gazeta*. Vitória. 15 dez. 2006.

³⁵⁸ A ARACRUZ e a questão indígena no ES. Junho de 2006. cartilha.

³⁵⁹ RODRIGUES, Alan. MPF acusa Aracruz de discriminação contra índios. *A Gazeta*. Vitória. 24 out. 2006.

³⁶⁰ ESTUDO da FUNAI é concluído e confirma terras indígenas. *Século Diário*. Vitória. 27 jan. 2006.

inteiramente inadequados aos padrões tradicionais dos índios, esse acordo fracassou no objetivo de promover a auto sustentação[sic] destas comunidades.”³⁶¹

Podemos observar que os índios utilizaram, como principais formas de ações políticas, os seminários, os debates, os eventos científicos em universidades; palestras em escolas; eventos no Brasil, na América Latina, na Europa e nos EUA; marchas, panfletagens e abaixo-assinados; fechamento de rodovias; protestos (dentro e fora do Brasil); vídeo-documentários de autoria indígena; relatórios e publicações impressas; denúncias, ações civis e criminais contra a empresa e o Estado; manifestações e acampamentos em Brasília e reuniões com o MPF, a FUNAI, o Ministério da Justiça, a autodemarcação, as interposições legais, as petições ao Estado e contou com uma ampla rede de apoio da sociedade civil, de ONGs, da Igreja Católica, de entidades civis, de movimentos sociais, de partidos políticos de oposição, etc.³⁶²

Para embasar sua luta junto aos Tupinikim, os Guarani utilizaram-se de forte apelo à integração de sua mitologia à história nacional, ao passado dos Tupinikim e à constante referência aos documentos históricos, aos relatórios da FUNAI e à Constituição Federal de 1988. Em relação à sua mitologia, os Guarani incorporaram aspectos religiosos de sua trajetória até o Espírito Santo, mostrando que as escolhas dos lugares, eram reveladas aos líderes xamânicos por meio de sonhos e de revelações, e que esses lugares já haviam sido percorridos pelos seus antepassados durante a década de 1940 em Pancas. Em relação à história nacional, os Guarani lembraram a presença dos índios antes dos portugueses e diziam que não foram os índios os invasores das terras, mas sim os portugueses, já que a terra era indígena. Falam da existência de outros grupos étnicos no estado, como os Temiminós, Puris, Aimorés, Botocudos. Os povos indígenas, ao se apropriarem dos mitos e das tradições orais, agiam reelaborando-os constantemente de forma a dar novos significados às experiências vivenciadas, no contexto de contatos e em situações de mudanças. Os mitos indígenas não são estruturas fechadas, mas, sim, podem ser compreendidas como um estilo de narrativas históricas expressas para formular novas compreensões coletivas dos processos históricos.³⁶³

Quanto à Constituição de 1988, todas as lideranças guarani apoiavam-se no artigo 231 sobre a ocupação da posse tradicional de terras e atentavam para o aspecto de

³⁶¹ BERNARDES, Flávia. FUNAI publica estudo que confirma ocupação de terras indígenas pela Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 20 fev. 2006.

³⁶² MARACCI, 2008.

³⁶³ HILL, Jonathan(org). *Rethinking hystory and myth*. Urbana: University of Illlnois Press, 1988, p.4-5.

terra inalienável, portanto inegociável. Nos seus relatos, os Guarani Mbya expunham a sua concepção de terra e de território. A liderança guarani Karai Djeguaka, da aldeia Três Palmeiras afirma em seu depoimento:

A terra é nossa mãe, a gente tira todas as coisas, o alimento, o artesanato. Dela, a gente tira tudo. No lugar que existe por aqui por causa de plantações de eucalipto, já não tem mais, a gente vê um pouquinho de mato, mas a gente tá lutando, pra gente amarrar essa justiça, que a gente quer essa parte de novo pra gente reflorestar.³⁶⁴

Os Guarani Mbya compreendem-se como pertencentes a um só território, independentemente das fronteiras políticas e geográficas. Para a antropóloga Celeste Ciccarone, a concepção de território dos Mbya é complexa, pois se articula ao ecossistema, aos caminhos percorridos pelos antepassados, às relações de reciprocidade e de parentesco entre as aldeias, à localização segundo o eixo leste e perto do mar.³⁶⁵ O depoimento da liderança indígena guarani da aldeia de Três Palmeiras expressa bem a concepção de território dos Guarani:

Quando se fala em índio Guarani, eles pensam que é Guarani do Paraguai, não tem nada a ver com essa história. Tem que haver um motivo. Antes dos portugueses vim pro Brasil, não tinha território demarcado assim, linha seca. Era uma época em que os colonizadores estavam colonizando outros países. Na Espanha, que fazia matanças com os Incas, fazendo atrocidades, matando mesmo pra valer. E antes desses europeus vim para o território brasileiro de outros povos indígenas, de várias raças diferentes umas das outras que foram dizimados, e na época não tinha essa linha seca, esse país é meu, esse país é seu. Não existia isso, né? Então, existiam índios na época que ficava do lado brasileiro-Guarani Mbya e do Paraguai que é hoje. Então não tem isso de índio do Paraguai. Então essas pessoas ficam jogando na cabeça da população pra ver se essa população(diz): Ah, se eles são Paraguai, então por que eles têm direito aqui? Eles não podem ter direito, eles são estrangeiros.³⁶⁶

Para Bartolomeu Meliá “Sem tekoa, não há teko”, isto é, sem a terra sem um lugar apropriado ao modo de ser guarani não há como manter o costume, a cultura guarani.³⁶⁷ A mobilidade entre os aldeamentos guarani mantém ativa as relações de reciprocidade

³⁶⁴ Depoimento da liderança Karai Djeguaka. Em 16 de março de 2006.

³⁶⁵ CICCARONE, 1996, p.14.

³⁶⁶ Entrevista de Werá Djekupe, realizada por Kalna Mareto Teao. Em 25 de fevereiro de 2006.

³⁶⁷ VEIGA, Felipe B. (coord) *Estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas situadas próximo ao traçado do gasoduto Cacimbas-Vitória*. Relatório final. PETROBRAS/ Biodinâmica. Setembro de 2004, p.11.

entre os territórios dispersos. A mobilidade ativa a rede de alianças, de circulação de notícias, de transmissão de saberes e práticas tradicionais, o intercâmbio de sementes, matérias-primas, o controle das situações vitais, determinantes da construção do seu território.³⁶⁸

Os Guarani desejam que suas áreas ocupadas também sejam demarcadas legalmente como a dos Tupinikim, conforme podemos observar no depoimento de Karai Ara abaixo:

Os Guarani hoje estão brigando por causa da demarcação que estão querendo fazer independente da terra tupinikim. Os Guarani não têm essa liberação dos Tupinikim porque os Tupinikim argumentam que é uma terra só. Os Guarani já argumentam, por outro lado, que os Tupinikim que estão chegando perto demais dos Guarani, eles estão devastando alguma área que tem mata. Os Guarani querem preservar a questão da mata. Querem ter uma área própria para não ter conflito futuramente. Igual os Guarani e os Kaingang. Sempre tem conflito lá porque os Kaingang falam que guarani não tem voz, não pode ter direito porque estão em terra kaingang. Então, tudo isso os Guarani já sabem, já desconfiam que pode acontecer algum problema futuramente. Pode chegar um tupinikim, derrubar árvore lá, os Guarani pode não gostar, os Tupinikim vai falar que os Guarani é chegado e que a terra é de todo mundo. Então, ali pode até começar um conflito até grave. Pra evitar isso, os Guarani querem dividir a terra, separar da terra da terra tupinikim para deixar eles ficar em paz.³⁶⁹

Podemos observar pelo depoimento do índio mbya, que os grupos étnicos são unidos politicamente por meio do processo de luta pela terra. Entretanto, o modo de vida dos Guarani Mbya é diferente dos Kaingang, dos Tupinikim e dos Krenak. Os Guarani Mbya possuem outra forma de relacionar-se com o meio ambiente. O local onde os Mbya encontram-se situados constitui-se numa área mais preservada de Mata Atlântica. A forma de viver, a cultura, os valores, a religião, a língua, as relações ecológicas são distintos dos Tupinikim. Os Guarani alimentam-se de peixes e caça, enquanto os mariscos fazem parte da dieta alimentar dos Tupinikim. Para os Tupinikim, o ecossistema manguezal é que fornece os alimentos e as matérias-primas necessárias para a confecção do seu artesanato. Os Guarani conservam sua religião na crença da Terra sem Mal, e os Tupinikim são cristãos protestantes, católicos e espíritas. São duas culturas distintas que necessitam espaços separados para sua sobrevivência étnica cultural e política.

³⁶⁸ CICCARONE apud VEIGA, 2004, p.79.

³⁶⁹ Entrevista do índio guarani Karai Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. Em 22 de janeiro de 2013.

As concepções territoriais dos Tupinikim e dos Guarani Mbya são diferentes entre si; portanto, suas relações ecológicas e ambientais também o são. As relações de reciprocidade são alimentadas por meio da luta política pela garantia do território para os dois povos indígenas. Entretanto, ao conseguirem estabelecer-se no território, iniciaram-se as divergências políticas e ambientais pela distribuição dos recursos naturais. Consideramos que os Guarani reivindicavam um espaço próprio com características ecológicas específicas. Todavia, o espaço territorial é reconhecido Tupinikim, embora os Guarani tenham lutado junto com esse povo nas três fases do conflito fundiário.

Os Guarani Mbya formam um território compartilhado por meio das relações de deslocamentos estabelecidos no espaço configurado entre vários aldeamentos dispersos ao longo do território brasileiro. Mesmo que os Guarani tenham sido mais atendidos politicamente no acesso ao território e no respeito ao seu *modus vivendi*, a política oficial indigenista em relação a esse grupo étnico sempre foi de conter os deslocamentos guarani mbya.

Por outro lado, poderíamos pensar de forma unívoca que o Estado age cerceando os povos indígenas, circunscrevendo-os a espaços exíguos e menores do que os espaços a que teriam direito. De fato, isso ocorreu, na maioria das vezes, durante o conflito fundiário e a ação do indigenismo oficial. Entretanto, ao analisar a configuração do território guarani mbya, podemos notar que esse grupo étnico sempre buscou garantir seus espaços próprios agindo por meio da luta política junto aos demais povos indígenas, como os Tupinikim, e relacionando-se com os demais agentes, como as igrejas protestantes, os governos locais, os colonos, os fazendeiros, de forma a obter ganhos em benefício individual e coletivo.

A trajetória dos Guarani Mbya ao Espírito Santo e o conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose foram profundamente marcados pela luta política em torno da terra. A terra era vista como um local apropriado ao seu modo de vida, mas, sobretudo, como uma garantia para o acesso aos demais direitos indígenas coletivos, como a saúde, a educação, o saneamento, o trabalho. Os índios, ao lutarem pela terra, tinham que provar a todo instante sua identidade étnica e a afirmavam na busca e na garantia dos seus direitos.

No entanto, como vimos nesses quarenta anos, a identidade indígena foi muitas vezes negada e, conseqüentemente, eram violados os direitos constitucionais desses povos, mantendo-os em condições de sujeição e de homogeneização. A luta pela terra indígena configura-se por meio da luta pelo reconhecimento do ser indígena. Esse processo denota também o reconhecimento da diferença, da alteridade e do OUTRO. A afirmação dessa

diversidade é necessária, pois remonta distintos modos de ser e estar no mundo. Boaventura Souza Santos, afirma:

Uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios de pertença hierárquica, e, portanto, com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.³⁷⁰

A luta pela terra e a caminhada dos Guarani Mbya são o reflexo maior da luta diária pela afirmação da identidade indígena sobrepujada pelas claras práticas cotidianas de negação dessa identidade indígena, de racismo, de discriminação e preconceito. Veremos nos capítulos 3 e 4, como a história das lideranças guarani foi marcada por esses fatos e como os Mbya conseguiram apropriar-se da educação e da construção de sua própria história para afirmar sua identidade indígena e para superar situações de descaso e de preconceito a que são submetidos cotidianamente.

³⁷⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. FELDMAN-BIANCO, Bela (org). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: HUCITEC, 2000, p.47.

Cap.3- As lideranças guarani e as organizações indígenas no Espírito Santo

Nosso objetivo consiste em analisar as novas e as lideranças tradicionais guarani do Espírito Santo, compreender as suas trajetórias de vida, sua formação, sua atuação nas aldeias e suas articulações políticas. As lideranças políticas e religiosas tradicionais das aldeias guarani do Espírito Santo apresentam em comum o fato de serem parentes da líder religiosa Tatati Ywa Reté. Essas lideranças construíram-se historicamente durante a trajetória do *oguata porã* e o processo de luta pela terra junto aos Tupinikim. Essas lideranças tradicionais desempenham papéis próprios dentro das comunidades indígenas e o papel de interlocutores com os agentes, com a sociedade envolvente, as organizações não governamentais (ONGs), as igrejas cristãs, os movimentos sociais, os órgãos governamentais. As novas lideranças guarani surgiram a partir do processo de implantação da educação escolar indígena nas aldeias e por meio do contato com agentes. As novas lideranças guarani apresentam também o papel de intermediários com a sociedade envolvente, possuem o domínio da língua portuguesa e do mundo não indígena e o protagonismo no processo de escolarização. Tencionamos também analisar a atuação das lideranças indígenas e as suas relações com as organizações indígenas, as entidades civis e o Estado. Tanto as novas lideranças como as lideranças tradicionais guarani participam do movimento indígena organizado.

Os temas recorrentes nos discursos indígenas são a demarcação de terras, os direitos indígenas, a conservação ambiental, o desenvolvimento sustentável. As palavras cultura e tradição são incorporadas nas disputas locais e, devido à grande importância que possuem na vida indígena, contribuem para o pertencimento étnico.³⁷¹ As relações dos índios com as organizações, movimentos indígenas e entidades civis ocorrem no sentido do estabelecimento de novas estratégias políticas de diálogo com o Estado e de novas ações políticas. Essas novas ações políticas promovem fluxos culturais que envolvem recursos materiais, circulação de pessoas, novas tecnologias de informação.³⁷²

A questão do território apresenta-se como essencial para compreender as relações entre os índios e os demais agentes. O Estado possui uma visão sobre terras

³⁷¹ OLIVEIRA, João Pacheco. *Hacia una antropologia del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p.128.

³⁷² OLIVEIRA, 2006, p.130.

associada ao modelo capitalista de desenvolvimento econômico. Por sua vez, os índios, de forma geral, compreendem o território como espaço que lhes atribui a identidade étnica, ou seja, como um local que é identificado com os antepassados e com as questões ecológicas e mítico-religiosas. No caso dos Guarani Mbya, compreendem o território que desejam ocupar, independentemente das fronteiras dos estados e países. O centro do mundo é o *mbyte*, localizado no Paraguai, e todas as áreas ocupadas possuem condições ambientais situadas ao leste, próximo ao mar e com presença de Mata Atlântica. A caminhada através do *oguata porã* vai formando as regiões com os elementos mítico-religiosos, como a presença de *tavas*, os sonhos e as revelações dos líderes religiosos configuram o espaço religioso associado ao físico.³⁷³

A visão dos Guarani Mbya contrasta com a compreensão dos governos e das elites locais sobre o território. Historicamente, os governos municipais de Aracruz e do governo do Estado do Espírito Santo não tiveram uma política de terras para os índios, mas, sim, para a empresa Aracruz Celulose, por meio de incentivos fiscais, de concessão de terras, de financiamento por intermédio do BANDES.³⁷⁴ Os índios possuem uma visão cosmológica, ecológica e tradicional de relação com a terra.

No século XX, até anos de 1970, a ação indigenista no Espírito Santo desde o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) até a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi no sentido de demarcar espaços próprios para os índios, sem considerar o modo de vida, a história e a cultura dos Tupinikim e dos Guarani. Os órgãos indigenistas procuravam circunscrever e relegar os índios em um espaço próprio, desde que eles não afetassem os interesses locais dos fazendeiros e das empresas. Somente a partir da luta pela terra durante os anos de 1967 a 2007 é que os índios conseguiram demarcar um território próprio, levando em conta a dinâmica social, cultural, política, religiosa e ecológica dos dois povos.

Entretanto, essa conquista foi marcada por muitos conflitos, que envolviam estratégias políticas que variavam entre a via legal dentro dos padrões do Estado e a via fora do Estado, com o apoio das entidades civis, movimentos e organizações indígenas. Os índios usavam como estratégias legais o conhecimento da legislação, os encontros com políticos e representantes da FUNAI, a busca do apoio do Ministério Público Federal, da Agência Geral da União. Os Tupinikim e os Guarani, ao lutarem pelo direito à terra, também acionaram as bandeiras da minoria étnica, dos direitos indígenas, do ecologismo

³⁷³ LADEIRA, 2008.

³⁷⁴ LOUREIRO, 2006.

e do pan-indigenismo. Conseguiram agregar apoio político de povos indígenas, como os Krenak³⁷⁵ e os Karajá, de entidades civis, de ONGs, de movimentos sociais.

Novos atores sociais emergiram após os anos de 1970 no Brasil, à revelia do Estado e contra ele, configurando novos espaços e formas de participação e de relações sociais. Esses novos espaços foram construídos pelos movimentos sociais durante as décadas de 1970 e de 1980 e, na década de 1990 por ONGs, entidades sem fins lucrativos que se pautavam em ações para o desenvolvimento das comunidades desfavorecidas por meio de relações baseadas nos direitos e deveres da cidadania. Os movimentos sociais e as ONGs têm desempenhado papéis que o Estado e as estruturas formais não conseguem exercer para atender a demandas sociais.³⁷⁶

Na década de 1970, os movimentos sociais ecológicos, de mulheres, de negros, de índios, das favelas, dos moradores de bairros, lutavam por reivindicações próprias no contexto de combate ao autoritarismo do período militar. A década de 1980 foi marcada pela luta por direitos civis e pelo retorno da democratização no Brasil. Nos anos de 1990, com a globalização e o neoliberalismo, o Estado passou a delegar suas funções de resolução de problemas às ONGs e aos movimentos sociais.

As lutas indígenas inserem-se nos novos movimentos sociais. Gohn (2006) considera que as características principais dos novos movimentos sociais são cinco. Em primeiro lugar, a cultura torna-se base da explicação dos novos movimentos sociais, sendo dinâmica e apropriada enquanto práticas culturais. Em segundo lugar, mesmo que

³⁷⁵ Os Krenak autodenominam-se Borum, atualmente habitam os estados de São Paulo, Minas Gerais e Mato Grosso. Segundo o censo da FUNASA (2010) 350 habitantes e pertencem ao tronco linguístico Krenak. Os Krenak eram conhecidos como índios Botocudos no período colonial e resistiram a um longo processo de guerras justas. O território original dos Botocudos era a região de Mata Atlântica do Recôncavo Baiano, tendo sido expulsos pelos Tupi, os Botocudos dirigiram-se a região do Rio Doce, entre o Espírito Santo e Minas Gerais. A política de guerra justa estabelecida pelo governo de D. João VI de 1808, por meio das cartas régias de 3 de maio, de 24 de agosto, 2 de dezembro tinham o intuito de garantir a ocupação colonial em Minas Gerais, promover a livre navegação no Rio Doce e o cultivo nas terras ao redor e promover a educação religiosa dos índios. Durante o regime militar, os Krenak ficaram confinados no Centro de Reeducação Indígena Krenak, antigo PI Krenak, em Minas Gerais. O Reformatório foi implantado sob a administração do Capitão Manoel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, e para lá eram enviados os indígenas que opunham resistência às ordens dos administradores de suas aldeias ou eram considerados como socialmente desajustados. A região onde estavam os Krenak era área de disputa de fazendeiros, posseiros e políticos que desejavam a extinção definitiva do PI Krenak e a liberação da área para a emissão dos títulos de propriedade aos arrendatários. Em 1980, os Krenak decidiram retornar ao seu antigo território no PI Krenak, enfrentando a presença de antigos arrendatários e da RURALMINAS, órgão estadual responsável pela administração das questões de terras em Minas Gerais. Permaneceram nessa área até 1997, quando, os quatro mil hectares lhes foram restituídos por decisão judicial do Supremo Tribunal Federal em outubro de 1989. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak/257> > Acesso em: 22 dez.2014.

³⁷⁶ GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2006, p.303.

os indivíduos dos movimentos sociais simpatizem com o neomarxismo, o marxismo foi descartado porque retrata a ação coletiva apenas no nível das estruturas, das ações de classes, priorizando explicações no universo macro da sociedade. Em terceiro lugar, o sujeito histórico foi substituído por um novo sujeito difuso, não hierarquizado, que luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e defende os valores tradicionais, solidários e comunitários. Em quarto lugar, a política deixa de ser concebida em hierarquias e determinações e passa a ser uma dimensão da vida social, abarcando a esfera da sociedade civil e não apenas as esferas do Estado. Em quinto lugar, os atores sociais são abordados pelas suas ações coletivas e pela identidade coletiva criada por grupos e não pela identidade social criada por estruturas sociais.³⁷⁷

No caso do movimento indígena no Espírito Santo, os Tupinikim e os Guarani lutaram pelo reconhecimento à diferença e às suas culturas. Suas culturas são distintas, e os dois povos utilizaram a categoria de índios para ter acesso aos direitos indígenas, anteriormente negados. A identidade foi construída segundo as demandas do tempo presente e por meio da luta política pela terra. Os Tupinikim acionaram sua identidade indígena principalmente na defesa do território que estava sendo ameaçado por um interesse econômico da Aracruz Celulose. Essa identidade foi construída por meio da ação coletiva dos Tupinikim na busca do seu território e na defesa dos direitos coletivos da comunidade. Os Tupinikim se apoiaram na memória do grupo de pertencimento histórico aos antigos aldeamentos e na construção de sua história baseada nas famílias. Os Guarani construíam sua identidade baseada na trajetória do *oguata porã* até chegar ao Espírito Santo e no apelo à memória de Tatati Ywa Reté.

³⁷⁷ GOHN, 2006, p.123.

3.1. As lideranças guarani do Espírito Santo

Autores e pesquisadores que estudam o movimento indígena no Brasil atribuem uma diferenciação nítida entre as lideranças tradicionais e as novas lideranças indígenas.

³⁷⁸As **lideranças tradicionais indígenas**, os caciques e os pajés ou xamãs e ocupam posições políticas e religiosas, respectivamente, devido à hereditariedade obtida por meio das linhagens ou clãs superiores. O papel do líder é ouvir sua comunidade, buscando articular as decisões por meio do consenso. Nas sociedades indígenas, a autoridade do líder advém da ancestralidade e de atributos direcionados a serviço do bem comum. As características dos líderes são o conhecimento, o parentesco e o carisma.³⁷⁹

As **novas lideranças indígenas** são constituídas no movimento indígena para atuarem no novo espaço sociopolítico criado pelas organizações. As lideranças são denominadas também de representantes e são escolhidas pelas comunidades e chefias tradicionais para exercerem funções determinadas. Recebem tarefas específicas para atuarem nas relações com a sociedade não indígena. São dirigentes de associações, professores, agentes de saúde. As novas lideranças devem conhecer a língua portuguesa, superando a oralidade, e conhecer bem os textos escritos; dominar os mecanismos de contato com os não índios, tais como o conhecimento das instituições, das relações políticas; expor com clareza a situação do grupo étnico; realizar viagens frequentes e possuir disponibilidade para viver longos períodos afastados das aldeias.³⁸⁰

A maior parte dessas lideranças possui experiência para além do nível regional. Os líderes passam muito tempo fora das aldeias, em reuniões, congressos, assembleias, etc. Os novos líderes acabam convertendo-se em uma nova elite índia, e o seu prestígio cresce diante do reconhecimento de sua posição no cenário nacional. Diante disso, as

³⁷⁸ Bittencourt (2007) e Gersem dos Santos Luciano (2006) estabelecem as diferenças entre as novas e velhas lideranças tradicionais. As lideranças tradicionais seriam os caciques e os pajés. As novas lideranças seriam os índios que foram formados dentro de um contexto entre as décadas de 1970 e de 1980, no qual, esses índios tiveram contato maior com a educação escolar e com os agentes, tais como, ONGs, CIMI, etc. LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD. Rio de Janeiro: Museu Nacional/LACED, 2006, p.58. BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Editora da UFG, 2007, p.69.

³⁷⁹ BITTENCOURT, 2007, p.69.

³⁸⁰ BITTENCOURT, 2007, p.67.

lideranças tradicionais passaram a refletir suas funções nas aldeias, e, em alguns casos, as chefias tradicionais integraram as organizações indígenas.³⁸¹

No caso dos Guarani Mbya do Espírito Santo, as primeiras lideranças religiosas e políticas eram femininas e foram responsáveis pela condução do grupo guarani ao Estado, bem como eram fortes articuladoras políticas junto aos não índios e políticos locais para conseguirem meios e recursos destinados à sobrevivência e ao deslocamento desses índios nos estados percorridos durante o *oguata porã*. As lideranças femininas foram construídas ao longo da trajetória do grupo ao Espírito Santo. Suas principais características eram resolver problemas do grupo étnico, dar conselhos, interpretar os sonhos e as revelações sobre os caminhos a serem trilhados e negociar com os não índios com objetivo de obter ganhos para os Guarani.

Tatati Ywa Reté nasceu na aldeia de Palmeira Sagrada, no Paraguai. Lá era conhecida também com o nome de Candelária, ao se relacionar com a sociedade envolvente. Já no Brasil, Tatati era conhecida como Dona Maria. Ela foi responsável por conduzir o grupo Mbya ao Espírito Santo na trajetória que percorreu os estados do sul e sudeste do país durante quase trinta anos. Além de conduzir o grupo no *oguata porã*, a líder xamânica foi responsável pela fundação de aldeamentos nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. Era considerada uma *yrydjá*, ou chefe religiosa e conselheira dos Guarani Mbya.

Toda a memória e toda a história do grupo Guarani Mbya do Espírito Santo é construída em torno desta personagem. Os índios consideram Tatati importante por ser considerada uma mulher religiosa que conduziu o grupo ao Estado e que possuía sonhos e revelações que mostraram o caminho a ser percorrido pelos Mbya. Além disso, Tatati era considerada uma figura ímpar entre os Guarani, pois conseguia manter a unidade do grupo indígena por meio do aconselhamento e das orientações religiosas, conforme podemos observar no depoimento dos filhos de Tatati, Aurora e Jonas:

Minha mãe era uma religiosa bem forte. Naquela época não existiam muitas cidades. Vieram várias famílias orientadas por *Nhanderu* e, através dele, conseguiram chegar onde estão hoje no *Tekoa Porã* (aldeia Boa Esperança). Naquela época não tinha muitas coisas dos juruá, não tinha prédios. E os Guarani viviam somente da cultura, rezavam... naquele tempo também era fácil receber as orientações de *Nhanderu*. No começo todas as plantas davam bem, nós colhíamos bem mesmo. *Avaxi* (milho), feijão, o que nós plantávamos dava bem: mandioca,

³⁸¹ BITTENCOURT, 2007, p.70.

batata, melancia, abóbora. Agora está difícil, não dá mais o que a gente planta, isso é por causa do *juruá* que tem aquela plantação de eucalipto e, por causa disso, as coisas que nós plantamos não nascem bem (...) O *pindo*, a falecida Tatati, minha mãe, encontrou três mudinhas e plantou. Antes tinham muitas palmeiras, o mato era bonito, tinha mato mesmo, *ka' aguy ete*, quanto nós viemos, na primeira vez, a entrada era bonita mesmo (...). (JONAS KWARAY e AURORA CARVALHO DA SILVA, 2003)³⁸²

Um dos papéis das *kunhã karai* consistia em orientar as mulheres da aldeia no respeito às normas alimentares e no cuidado com o plantio, a colheita, o preparo do alimento, que representava o elo que nutria a relação entre as criações do mundo e os Mbya. O cuidado com o corpo também consistia um discurso frequente das mulheres xamãs guarani. Nas representações míticas guarani, o corpo é o invólucro da palavra-alma, que constitui a porção divina da pessoa. O corpo remete à parte animal, ao lugar das imperfeições e das paixões e da prisão da vida terrena. A líder xamânica tem a função de orientar os demais índios sobre os cuidados com o corpo, as rígidas regras de conduta, os tabus alimentares, as restrições e a abstinência sexual, os jejuns e os intensos rituais.³⁸³ Os xamãs mbya ou pajés possuem um conhecimento especializado para o tratamento dos problemas das pessoas, como doenças ou conflitos familiares. São exímios conselheiros, estão diretamente ligados às práticas rituais de cura e às rezas na *Opy* (Casa de reza).³⁸⁴

Após a morte de Tatati na década de 1990, os Mbya do Estado sentiram a falta de uma referência religiosa que os norteasse por meio de conselhos e valores religiosos. Assumiu o papel religioso e feminino, sua filha Keretxu Mirim ou Aurora, em português. Keretxu nasceu no tekoa Kapi-í-owy, perto de Pelotas no Rio Grande do Sul e tinha 85 anos. Na aldeia Keretxu desempenhava o papel religioso e era conselheira dos Guarani, como sua mãe. Teve doze filhos, sendo quatro ainda vivos: Joana, Marilza, Jonas e Toninho. Keretxu desempenhava um papel de intermediária com os não índios, em busca de auxílios financeiros e materiais para os Mbya durante a caminhada e na fundação da aldeia de Boa Esperança durante os anos de 1980. Viveu nas aldeias de Palmeira Sagrada (Paraguai), Ruínas de Santa Maria (Argentina), aldeia Capim Verde (Rio Grande do Sul), Aldeias Rio Branco, Rio Silveira, Rio Comprido, Boa Vista (São Paulo), Aldeia

³⁸² JONAS KWARAY e AURORA CARVALHO DA SILVA, 2003 apud LADEIRA, Maria I. MATTA, Priscila. *Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós=ka' aguy oreramói kuéry ojou rive vaekue y*. São Paulo: CTI, 2004, p.104.

³⁸³ CICCARONE, 2001, p.37.

³⁸⁴ PISSOLATO, 2007, p.342.

Parati Mirim (Rio de Janeiro), Fazenda Guarani (Minas Gerais) e morou na aldeia de Boa Esperança (Espírito Santo).³⁸⁵

Keretxu Endy, ou Marilza, é filha de Aurora e tem 64 anos. Nasceu no tekoe Kapi-í-owy, perto de Pelotas, no Rio Grande do Sul. Teve quatro filhos, sendo um único vivo, Pedro, que atualmente é cacique da aldeia de Piraquê-Açu, no Espírito Santo. Keretxu Endy possui também um importante papel religioso e político de tomada de decisões na aldeia de Piraquê-Açu.³⁸⁶

Além das lideranças femininas, havia os caciques com representação política entre os Guarani, principalmente diante do processo de luta pela terra durante o *oguata porã* e da disputa fundiária com a empresa Aracruz Celulose no Espírito Santo. Karaí Mimbi ou João Carvalho também era filho de Tatati. Nasceu na aldeia de Kapi-í-owy, perto de Pelotas, no Rio Grande do Sul. Foi cacique do grupo Mbya na aldeia de Parati Mirim, Rio de Janeiro. Participou ativamente da luta pela terra no Espírito Santo durante o final dos anos de 1960 até a homologação das terras indígenas, em 1983. No Rio de Janeiro, Karaí trabalhou como agricultor para um fazendeiro em Takuari, próximo a Parati. Acompanhou o *oguata porã* dos Guarani.

Após a morte de Tatati e de sua filha Keretxu Mirim, assumiram as chefias políticas e religiosas das aldeias os netos de Tatati, Tupã Kwaray, líder religioso e vice-cacique de Boa Esperança; Werá Kwaray, neto de Tatati e cacique de Boa Esperança; Nelson Carvalho, sobrinho de Keretxu Mirim e cacique de Três Palmeiras, e Pedro, neto de Tatati e cacique de Piraquê-Açu. Os caciques foram escolhidos pela comunidade e continuam até hoje exercendo essa função política nas aldeias.

Os caciques guarani do Espírito Santo reforçam a memória do grupo fundador das aldeias mbya no Estado, narrando as trajetórias dos familiares de Tatati. Essa apropriação do passado pelos Guarani permite-nos afirmar que esses índios apropriam-se do passado do grupo étnico para reforçar e justificar o poder político existente nas aldeias. Para Pissolato, as localidades guarani podem e são normalmente descritas como grupos de parentesco sob a liderança de um homem ou casal mais velho que os lidera.³⁸⁷ O cacique é o responsável pela distribuição dos recursos financeiros e econômicos resultantes das ações governamentais e das ONGs e pela indicação de pessoas para postos de trabalho, entre eles professores, merendeiras, motoristas, agentes de saúde.

³⁸⁵ CICCARONE, 1996.

³⁸⁶ CICCARONE, 1996.

³⁸⁷ PISSOLATO, 2007, p.75.

Tupã Kwaray nasceu na aldeia de Rio Silveira, estado de São Paulo, e tem 61 anos de idade. Durante as décadas de 1980 e de 1990 foi cacique da aldeia de Boa Esperança, no Espírito Santo. Em Parati Mirim, no Rio de Janeiro, estudou até o 5º ano, junto aos demais índios num projeto de alfabetização e escolarização promovido por um suíço. Participou de duas grandes organizações indígenas específicas guarani, a *Nhemboaty Guasu* e a *Aty Guasu*. Atualmente, Tupã Kwaray desempenha a função religiosa entre os Guarani e é considerado um dos mais velhos detentores da história do grupo Mbya. Viveu nas aldeias de Itatinga, Bocacéia, Rio Silveira, Rio Comprido, Rio Branco, Boa Vista (São Paulo), Parati Mirim (Rio de Janeiro), Fazenda Guarani (Minas Gerais) e atualmente vive na aldeia de Boa Esperança (Espírito Santo).³⁸⁸

Werá Mirim, ou Paulo Venite Carvalho, também é filho de Tatati. Nasceu na aldeia de Kapi-í-owy, perto de Pelotas, no Rio Grande do Sul. Tem 63 anos. Foi o primeiro cacique da comunidade de Boa Esperança quando os Guarani Mbya retornaram da Fazenda Guarani (MG). Na casa de reza (*opy*), tocava violão e cantava durante as rezas.³⁸⁹

Werá Kwaray, ou Antônio Carvalho (Toninho), é filho de Dona Aurora e neto de Tatati. Nasceu em Parati Mirim, no Rio de Janeiro. Já foi vice-cacique de Boa Esperança e atualmente é cacique da mesma aldeia. Tem 49 anos, é casado e tem sete filhos. Estudou até a 8ª série do ensino fundamental. Atua no movimento indígena desde os 15 anos de idade e sempre se preocupou em participar da defesa do povo guarani, conforme podemos observar no relato abaixo:

Estudei numa escola particular porque eu sabia que pela frente tinha muita luta. Então eu tinha que compartilhar sabendo das coisas dos dois lados; tinha que saber e também passar informes para minhas comunidades (...) Eu acredito que no momento que a gente foi analisando como os nossos antepassados lutavam pelos direitos, continuavam lutando, encontrava dificuldade para escrever, para falar em português, então a minha preocupação era fazer as minhas comunidades entender o que é as coisas dos brancos, se é importante ou não é, se é bom alguns pontos, se tem como ajudar. Então tudo isso eu vinha estudando, entendendo como funciona a sociedade, porque sabemos que a nossa civilização é diferente, o povo tem uma cultura diferente. (WERÁ KWARAY)³⁹⁰

³⁸⁸ CICCARONE, 1996.

³⁸⁹ CICCARONE, 1996.

³⁹⁰ WERÁ KWARAY, 18 abr. 2001, apud BITTENCOURT, 2007, p.195.

Werá Kwaray participa ativamente de organizações indígenas, como a Associação Indígena Tupinikim e Guaraní (AITG), a organização *Nhemboaty Guasu Guaraní* e a Comissão *Ywy Rupa*. Morou em Brasília e participou do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). Sua forte participação política nos movimentos indígenas propiciou-lhe o reconhecimento de sua atuação e o convite para participar de outros movimentos pela luta pela terra no Brasil, tais como a luta pela terra do povo Kiriri do norte da Bahia, em Mirandela, a luta pela terra do povo de Karapoto, em Alagoas, e a luta contra a Itaipu do povo Guaraní no Paraguai.³⁹¹

As lideranças tradicionais guarani surgiram no período do *oguata porã* e se consolidaram no processo de luta pela terra indígena no Espírito Santo. Essas lideranças não tiveram uma formação contínua no espaço escolar, entretanto, sua formação foi política por meio das reivindicações das comunidades indígenas pelos direitos coletivos. Ao participar da luta política pela terra, esses índios tiveram um importante papel de interlocução dos interesses dos grupos étnicos junto ao Estado e à empresa Aracruz Celulose. Esses índios atuavam negociando os interesses das suas comunidades e utilizavam mecanismos como o domínio dos conhecimentos burocráticos, administrativos e jurídicos do Estado, lutavam buscando os instrumentos legais para obter as terras junto aos poderes executivo, legislativo e judiciário. A luta política dos Tupinikim e Guaraní teve ajuda de outros povos indígenas, conforme vimos no capítulo 2, dos Karajá, dos Krenak e dos povos do Equador. Esses índios atuavam em rede para divulgar suas reivindicações políticas a diversos segmentos da sociedade civil nacional e internacional.

O **pan-indigenismo** consiste em uma nova forma de organização dos índios na defesa dos seus direitos, com base na identidade étnica e supranacional. Mesmo com as diferenças entre os povos indígenas, a situação histórica do processo de colonização, o fato de serem todos índios e o desejo de conservar a cultura são aspectos que unificam os povos em torno das lutas.³⁹² Mesmo que sejam todos índios e tenham situações históricas e demandas por direitos coletivos semelhantes, é necessário não generalizar os processos de atuação dos movimentos indígenas. Em reuniões, congressos, encontros, os

³⁹¹ Entrevista de WERÁ KWARAY, realizada por Kalna Mareto Teao. 15 de Janeiro de 2012.

³⁹² BITTENCOURT, 2007, p. 51.

movimentos indígenas não se tornam homogêneos. Os diversos grupos étnicos possuem contextos e problemas específicos e diferenciados.³⁹³

O cacique Werá Kwaray reflete a história da luta pela terra, em seu depoimento. Por intermédio dessa narrativa podemos observar a violência da ação de implantação da empresa Aracruz Celulose no Estado do Espírito Santo (1967), a destruição do meio ambiente, a perda dos territórios dos índios Tupinikim, que já estavam ali, e a influência mítico-religiosa da xamã orientando os índios sobre sua conduta durante o conflito fundiário.

Eles chegaram com trator e foram derrubando tudo. Se tivesse casa ali também ia tudo. Quarenta aldeias tupinikim foram destruídas. A gente não podia fazer nada, era ditadura militar. A gente não tinha direito e a gente foi retirado. Meu irmão Sérgio chorou, mas não podia fazer nada. A própria Tatati falou que era pra gente sair. Não teve morte, mas teve destruição do nosso território. Só restou um pedacinho de mata, mais ou menos 300 ha. Mais ou menos 25 de maio de 1979, nós entramos na primeira luta. A ocupação que nós fizemos, fortaleceu nossa luta tupinikim e guarani. A primeira luta fortaleceu nosso povo. A gente fez casa de reza. As polícias tentaram retirar a gente. Foram dois caminhões de polícia militar. Minha avó falou que somente Deus podia tirar a gente. Não foi a polícia, nem a Aracruz, nem ninguém. Não poderia sair porque Deus não quis porque a terra era revelada. A primeira demarcação foi feita em 1519 ha que foi demarcado. Foi o próprio Ministro da Justiça e órgãos federais que não respeitaram os direitos. Nossa luta continuou porque nosso objetivo era a demarcação completa dos 18.070 ha. Nossa missão era garantir o espaço, garantir a luta. A nossa soberania foi violada pela Aracruz Celulose. Somente tinha aquela matinha que restou. 120 córregos foram destruídos. Onde nós pescávamos, 120 córregos secaram. Tudo isso a gente sofreu. A gente sofreu bastante. Ali que a gente tirava o peixe. O nosso bem-estar sofreu. O rio Sauê em volta tem eucalipto. Colocaram veneno no eucalipto. Isso também foi uma violação.³⁹⁴

A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo ocorreu no contexto da ditadura militar, dos grandes projetos de industrialização com o objetivo de inserir o Estado na área de produção de matéria-prima destinada ao mercado consumidor capitalista. Por outro lado, era a época também do surgimento dos movimentos políticos em torno da defesa do meio ambiente. Durante os anos de 1970, os governos e as organizações não governamentais preocupavam-se em estabelecer legislações de proteção ambiental para a biodiversidade. O movimento indígena tomou emprestado para

³⁹³ BITTENCOURT, 2007, p. 51.

³⁹⁴ Depoimento de Werá Kwaray. A luta dos guaranis de Aracruz –ES pelos seus direitos. DVD.

si esse discurso ambientalista de preservação da natureza.³⁹⁵ Bittencourt (2007) nos chama a atenção para o termo **ecoindigenismo**, que consiste na ação de preservação do meio ambiente e da biodiversidade pelos índios.³⁹⁶ A bandeira do ecologismo possibilitou uma maior articulação dos indígenas com as demais organizações, em defesa do meio ambiente, em nível mundial e permitiu a formação de uma rede de articulações políticas mais abrangentes que ultrapassaram a escala regional e atingiram uma perspectiva de atuação em escala mundial.

Keretxu Mirim, Keretxu Ende, Karai Mimbi, Tupã Kwaray, Werá Kwaray, Werá Mirim Piriria são parentes da líder xamânica falecida Tatati Ywa Reté e juntamente com ela, participaram do *oguata porã* ao Espírito Santo. Foram e continuam sendo lideranças político-religiosas em suas aldeias devido ao fato de possuírem um parentesco direto com Tatati. Toda a história da existência do grupo e da narrativa elaborada sobre o *oguata porã* perpassa pela construção da identidade e da história de Tatati e desse grupo familiar que chegou ao Estado. Todos os participantes do *oguata porã* percorreram as aldeias dos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, em Minas Gerais estiveram na Fazenda Guarani até chegarem ao Espírito Santo. É por meio da cultura histórica compreendida como o posicionamento que os índios têm sobre o seu passado e o uso que fazem dele para responder os desafios do tempo presente, que eles reivindicam direitos e reforçam uma cultura política própria relacionada à sua cultura histórica para o estabelecimento de novas táticas junto ao Estado brasileiro.³⁹⁷

As novas lideranças guarani possuem em comum o fato de terem um maior nível de escolarização e possuírem um maior contato com a sociedade envolvente, portanto um domínio maior dos mecanismos de convivência com a sociedade não indígena, como o conhecimento da língua escrita e falada do português, a participação de processos de escolarização nas aldeias e de cursos de formação do magistério indígena guarani e tupinikim.

Conforme Monteiro, faz-se necessário romper a divisão entre lideranças tradicionais e não tradicionais, observando a articulação entre as instituições políticas diante do contato. Desde o início da colonização, colocou-se, para as sociedades indígenas, a questão da organização política. No período, ocorria nomeação de capitães índios, chefia política que não existia antes do contato. As novas lideranças, mesmo que

³⁹⁵ BITTENCOURT. 2007,p.41.

³⁹⁶ Ibid. p.43.

³⁹⁷ ALMEIDA, 2007.

ajam com o papel de intermediários da sociedade indígena com a sociedade envolvente, são sobretudo, representantes de suas comunidades étnicas. Não significa que as novas lideranças sejam agentes externos às comunidades indígenas e nem tampouco indivíduos a serem moldados por instituições da sociedade envolvente. Muitas vezes, as novas lideranças agem negociando interesses conforme as necessidades das comunidades.³⁹⁸

Em parte concordamos com John Monteiro, pois algumas lideranças, como Werá Kwaray e Tupã Kwaray, embora sejam descendentes diretos de Tatai e desempenhem funções tradicionais de chefias política e religiosa respectivamente, também são tradicionais e ao mesmo tempo necessitam relacionar-se com os não índios e a sociedade envolvente, as entidades civis, os movimentos sociais, as organizações não governamentais, as igrejas.

Notamos alguns conflitos existentes entre as lideranças tradicionais e as novas lideranças que ocorrem em função da questão hierárquica e da questão de gênero. Por exemplo, em alguns casos, os professores, quando recebem uma renda extra, devem pagar uma parte ao cacique. Os líderes tradicionais desejam manter-se no poder político e conservar a história, a tradição e a coesão do grupo. Disputas internas são comuns devido às divergências de opiniões quanto ao cumprimento das tradições e dos hábitos religiosos. É o caso por exemplo de alguns jovens têm o problema de alcoolismo e saem para festas de não índios como bailes e forrós, costumes estes que mal vistos pelos mais velhos, pois afetam a estabilidade do grupo guarani.

Nas reuniões, as mulheres guarani são mais quietas e os homens detêm o poder de decisão e manifestam suas opiniões mais frequentemente. São os homens os principais interlocutores com a sociedade não índia. Existem relações assimétricas de poder entre homens e mulheres guarani; principalmente no que tange aos costumes e à conservação das tradições, espera-se da mulher que ela seja obediente ao marido e cuide dos afazeres domésticos. Embora, no espaço público das reuniões nas aldeias, os homens falem e decidam mais, no âmbito doméstico, as mulheres aconselham seus maridos sobre as opiniões que devem emitir nas *aty*, nas reuniões. Ou seja, os Guarani, tanto homens quanto mulheres, possuem um jeito diplomático de ser, sabem resistir, falar, calar quando precisam e articular-se em diferentes esferas.

³⁹⁸ MONTEIRO, John M. *Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil*. Texto preparado para o XI Congresso Internacional da AHILA. Liverpool, UK, 17 a 22 de setembro de 1996, p.6.

Até a década de 1990, era perceptível que as mulheres paravam de estudar na quarta série, pois elas se casavam e logo tinham que cuidar da família. Atualmente, isso vem mudando: as mulheres guarani visam obter uma escolarização maior, pois prosseguem seus estudos, mesmo que boa parte apenas conclua o ensino fundamental; já estão se casando mais tardiamente e procurando exercer profissões fora das aldeias. Sobretudo, a questão econômica e de sobrevivência pesa nessa transformação, pois a mulher precisa ajudar o homem sustentar a casa e os filhos.

Historicamente, as mulheres guarani mbya do Espírito Santo tiveram suma importância política. Em primeiro lugar, porque Tatati foi uma líder religiosa que conduziu o grupo ao Estado e formou aldeias nas regiões Sul e Sudeste com seus familiares. Em segundo lugar, porque Tatati e sua filha Aurora eram respeitadas como conselheiras, xamãs, líderes religiosas, pois mantinham a unidade, a coesão, o equilíbrio da sociedade guarani e desempenhavam uma função diplomática entre o próprio grupo étnico e também com os não índios na obtenção de recursos e materiais destinados à sobrevivência física da comunidade mbya.

Como as novas lideranças passam longos períodos afastados das aldeias, elas ficam alheias aos processos e funções comunitárias. Os regulamentos internos das organizações indígenas dispensam os líderes das obrigações tradicionais de reciprocidade dentro de suas comunidades, e, finalmente, as decisões não são mais tomadas por meio do consenso, e sim por meio de votação majoritária.³⁹⁹ As novas lideranças indígenas aprenderam novas táticas de resistência, aprenderam a lidar com a complexidade das redes políticas por meio do conhecimento jurídico, da pressão, da negociação e da rebelião para conseguir alcançar os seus objetivos. Dessa forma, os índios apropriando-se de novos conhecimentos pertencentes ao mundo não índio passaram a instrumentalizar-se com mecanismos burocráticos e jurídicos do Estado para conseguirem ter acesso aos seus direitos coletivos.

A maior parte das novas lideranças indígenas passou alguns anos fora das aldeias, seja para frequentar a formação escolar ou profissional, seja por outros motivos, como ofertas de trabalho feitas por órgãos indigenistas ou por missionários.⁴⁰⁰ A ausência de oportunidades de ascensão social e as discriminações sofridas levaram os estudantes índios a buscar suas origens étnicas e a afirmar sua identidade no espaço da zona de contato. Esses índios buscam conhecimentos fora de suas aldeias e apropriam os novos

³⁹⁹ BITTENCOURT, 2007, p.68.

⁴⁰⁰ Ibid, p.68.

saberes adquiridos instrumentalizando-os para promover ganhos coletivos para a comunidade étnica. Ferreira afirma que o conhecimento adquirido pelos Terena é bastante valorizado pela comunidade indígena, pois os professores e os estudantes universitários apropriaram-se de novos códigos da sociedade envolvente para auxiliar nos problemas vivenciados pela coletividade.⁴⁰¹ Rappaport (1998) demonstra os povos Paez da Colômbia se apropriaram de experiências vivenciadas fora de suas aldeias, apropriaram-se de novos conhecimentos e se instrumentalizaram para poder lidar com a burocracia estatal.

Uma das principais transformações das novas lideranças políticas, após os movimentos de luta por direitos territoriais e coletivos, é que esses índios acabam se transformando agentes dentro do Estado burocrático, ocupando cargos como motoristas, guias, chefe de posto indígena, monitor bilíngue, agente de saúde. Oliveira analisa a questão da transformação dos líderes políticos indígenas em funcionários da burocracia estatal como uma forma do poder instituído atuar desmobilizando o movimento indígena, perpetuando as relações de tutela e de clientelismo com os “índios funcionários”. Por outro lado, os índios funcionários encontram no jogo de relações clientelísticas canais de acesso ao uso de recursos coletivos, a acumulação de bens materiais e prestígio político.⁴⁰²

Werá Djekupé nasceu na Fazenda Guarani, Minas Gerais, e tem 44 anos e possui cinco filhos. Já morou nas aldeias de Mato Grosso do Sul e de Boa Esperança. Hoje, reside na aldeia de Três Palmeiras. Estudou o curso de magistério indígena KUAA-M´BOE= CONHECER/ ENSINAR (2003-2009), realizado nos estados da região sul do país, que reunia alunos Guarani Mbya das regiões Sul e Sudeste do país. Trabalhou no Museu do Índio como arte-educador indígena. Atualmente, desenvolve as funções de artesão, motorista da área de saúde, chefe da Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindo* e atua como divulgador da cultura guarani pelo mundo. Foi um dos idealizadores da construção da casa de memória dos Guarani Mbya na aldeia de Três Palmeiras. Elaborou vários produtos de divulgação da cultura guarani, tais como filmes sobre música guarani, rituais de passagem, a cartilha da língua guarani, diversos livros sobre história e cultura de seu povo, um CD de músicas religiosas bilíngue em português e guarani. Um de seus principais objetivos como liderança política é divulgar a cultura guarani e a arte de seu

⁴⁰¹ VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A dimensão sócio-política do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI*. Tese. PPGHIS. UFF, Niterói, 2011, p.138.

⁴⁰² OLIVEIRA, 2006, p.137-138.

povo, realizando diversas viagens nacionais e internacionais, palestras, cursos nas escolas e nas universidades.

Também Werá Kwaray produziu um DVD sobre a luta pela terra indígena no Espírito Santo e outro DVD sobre o massacre dos índios Guarani em Pancas na década de 1940. Os Guarani estão sendo os antropólogos de si mesmos, isto é, estão produzindo filmes, livros, cartilhas, glossários, CDs, DVDs, diversos materiais com o objetivo de mostrar a sua história e também a sua cultura. Os Guarani Mbya têm orgulho de suas tradições e, ao contar sua própria história, afirmam também sua identidade étnica, sendo seu olhar sobre o mundo também diverso do nosso não indígena.

Werá Djekupé comenta sobre o seu trabalho como arte-educador no Rio de Janeiro:

Eu quando dei aula no Rio de Janeiro eu trabalhava como arte-educador, na escola, subia nas favelas, na escola das favelas, falava sobre a cultura do povo brasileiro, dos indígenas, mostrava através das artes, falava através a história das artes, a memória dos meus bisavô e tal. O que eles passavam? Passava a mais pura verdade que tinha que se passar. Eu já sabia escrever na nossa língua guarani, a história dos guarani. Aí eu fui convidado por um professor linguista, linguista que fala: “Vamos lançar um projeto aí, pra esses cariocas falar na língua indígena guarani. Vamos ensinar então. O que que a gente pode ensinar pra eles?”. A cultura guarani. Como o índio vive? Como que é a parte do meio ambiente? Como o índio sabe lidar com o meio ambiente? A parte visual. O que que é a parte espiritual, a educação? Como as crianças foram educadas? Então tudo isso. (...) ⁴⁰³

As lideranças indígenas guarani, em seu discurso, têm claramente definido as seguintes questões: a identidade guarani mbya; a sua concepção de território e a diferença das fronteiras estabelecidas pelo Estado brasileiro; o domínio da história colonial e a ação sobre os povos indígenas, em particular do Brasil e da América Latina.

Quando fala em índio guarani, eles pensam que é Guarani do Paraguai, não tem nada a ver essa história. Tem haver por um motivo. Antes dos portugueses vim pro Brasil, não tinha território demarcado assim linha seca. Era uma época em que os colonizadores estavam colonizando outros países, na Espanha que fazia matanças com os incas, fazendo atrocidades, matando mesmo para valer. E antes desses europeus vim para o território brasileiro de povos indígenas, de várias raças diferentes umas das outras que foram dizimados. Na época não existia essa linha seca, esse é meu país, esse é seu país, não existia isso, né. Então, existia índios na época que ficava do lado brasileiro-Guarani Mbya e do Paraguai que é hoje. Então não tem isso de índio do Paraguai. Então essas pessoas ficam jogando isso na cabeça da população para ver se

⁴⁰³ Entrevista da liderança guarani Werá Djekupé, realizada por Kalna Mareto Teao. 25 de fevereiro de 2006.

essa população(diz): “Ah eles são lá do Paraguai, então, por que que eles têm direito aqui, então eles não podem ter direito, eles são estrangeiros”. Estrangeiros são os homens brancos que tão aqui no país indígena. Os Guarani sempre foram brasileiros, que vivem nesse lado. Até mesmo aqueles que vivem no lado paraguaio, viviam no lado brasileiro, só a delimitação de países é que fez com que nascesse no Paraguai, se é paraguaio já é de outro país. Mas você pode saber que nós temos na Guiana Francesa, na Amazônia, na parte do Brasil tem índio Yanomami, tem índio Yanomami brasileiro, vai pra lá, vem pra cá. Só que são tudo parente. É uma linha que separa a população. Quer dizer então que os Yanomami não são brasileiros, são brasileiros legítimo na Amazônia peruana, na Amazônia brasileira.⁴⁰⁴

A classificação dos Guarani como nômades, estrangeiros e paraguaios era realizada tanto pela empresa Aracruz Celulose como pelas elites regionais, representadas por meio dos discursos políticos e da imprensa local, como o jornal *A Gazeta*. Alguns políticos locais e o jornal citado recebiam apoio financeiro da empresa. Logo, reproduzir a visão política de que os índios eram entraves ao progresso econômico do Espírito Santo fazia parte de um jogo político representativo de um grupo social econômico. Entretanto, a população local do Estado também reproduzia este discurso de negação da indianidade dos Guarani Mbya e também dos Tupinikim. Isso pode ser explicado devido ao fato econômico de que a empresa gerava oportunidades de trabalho e de crescimento econômico no município de Aracruz e no Estado. Os índios, ao contrário, simbolizavam um obstáculo ao progresso econômico da região.

A manipulação da identidade étnica por meio de denominações como aculturados, integrados e caboclos foi construída historicamente por meio de relatos dos viajantes europeus ao Espírito Santo, reportagens jornalísticas, relatórios produzidos pela FUNAI e essas visões acabaram por cristalizar-se e serem reproduzidas pelos discursos da sociedade regional sobre os índios na forma dos cinco equívocos já mencionados.⁴⁰⁵

Tanto os índios Tupinikim como os Guarani são conscientes de que, ao assumirem a categoria de índios está imbuída de um significado político em torno da conquista dos direitos sobre a terra indígena e sobre os demais direitos indígenas, como saúde, educação, cultura, etc. Os povos indígenas encontraram diversos caminhos para lidar com as mudanças pelas quais passaram, em função das situações de contato,

⁴⁰⁴ Entrevista da liderança guarani Werá Djekupé, realizada por Kalna Mareto Teao. 25 de fevereiro de 2006.

⁴⁰⁵ FREIRE, 2002.

mudanças que se manifestam em suas tradições e seus mitos reelaborados permanentemente de forma a incluir e dar significados às novas experiências. Os mitos são compreendidos como gênero de narrativas históricas existentes para reformular novas compreensões coletivas dos processos históricos.⁴⁰⁶ Sider relatou a luta incessante dos povos tradicionais para desafiar a própria história, na medida em que vivem o esfacelamento da dinâmica histórica nativa e a emergência de uma outra com lógica distinta⁴⁰⁷.

A apropriação da história colonial e nacional por parte dos povos indígenas permite-lhes várias possibilidades. A primeira delas consiste em se colocar como narradores protagonistas de sua própria história. Ao se apropriarem da história de outros povos indígenas, como a dos Tupinikim, dos Krenak e dos Incas, os Guarani afirmam-se como índios que resistiram e passaram pelo mesmo problema de colonização que os demais povos: foram oprimidos, foram alvo da catequese, sofreram trabalhos forçados, deslocamentos, modificações culturais, perdas de territórios. Colocam-se na categoria política de índios que passaram pelos mesmos processos históricos de espoliação que os demais povos. Weber (1994) compreende que os fatores de formação da comunhão étnica são a ação política em comum e o sentimento subjetivo de comunidade⁴⁰⁸. Tanto a documentação pesquisada quanto os depoimentos orais revelam as causas comuns que levaram os índios à mobilização em busca de seus direitos e expressam ações políticas coletivas em busca de territórios. Essa ação coletiva e política dava-lhes o sentimento de união e acionava a identificação de grupo e de pertencimento à comunidade guarani.

Ao contar a história do grupo com a história nacional e a dos demais povos, os Mbya estão recriando outra história voltada para a diversidade, deslocando o olhar ocidental e eurocêntrico para a visão nativa indígena. A história contada pelos Guarani Mbya permite inserir e se colocar como narradores de si mesmos, selecionando aspectos e fatos do passado que permitem sua politização, afirmarem-se enquanto sujeitos históricos. Sofreram processos constantes de espoliação, mas também, ao selecionarem a história de caminhada do grupo por meio do *oguata porã*, da valorização de Tatati Ywa Reté como liderança feminina dos Guarani e da luta pela terra indígena no Estado, estão reconstruindo outra forma de contar a história, por meio da história oral, da história

⁴⁰⁶ HILL, Jonathan(org). *Rethinking hysotry ad myth*. Ubana: University of Illinois Press, 1988.

⁴⁰⁷ SIDER, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities global studies in culture and power*. New Hampshire, v.1, n.1, p.109-122, 1994, p.15.

⁴⁰⁸ WEBER, 1994, p.267-277.

escrita, da elaboração de produtos culturais, da divulgação de sua cultura, de sua identidade étnica, de seus valores religiosos e culturais.

Karaí Ara é professor da aldeia de Três Palmeiras, tem 41 anos, é casado e possui uma filha. Nasceu na Fazenda Guarani, em Carmésia, Minas Gerais. Em relação à sua formação, participou do Curso de Magistério Indígena Tupinikim e Guarani, realizou o curso de Pedagogia pela Faculdade de Ciências Humanas de Aracruz (FACHA). Em 2001, tornou-se um dos primeiros professores guarani a ser concursado pela Prefeitura Municipal de Aracruz. Participou do curso de especialização “Educação do Campo e interculturalidade” na modalidade a distância pela UFES. Concluiu, em 2014, o curso de Mestrado em Linguística pela Universidade de Brasília (UNB).

Karaí Ara é uma forte referência como liderança e exemplo para as crianças e para a comunidade guarani, pois conseguiu estudar, tornou-se professor e vivenciou as mesmas situações de preconceito e discriminação, até mesmo no ensino superior, e, com isso, conseguiu vencer e ser um exemplo para sua comunidade de que é possível superar situações e obstáculos impostos pelas relações assimétricas de poder na sociedade ocidental, onde as minorias étnicas são discriminadas cotidianamente. A educação é vista como uma ferramenta de ascensão social, de inclusão no mercado de trabalho e como um mecanismo de enfrentamento do preconceito e da discriminação na sociedade envolvente, conforme podemos observar no seguinte depoimento:

Comecei com 13 anos. Comecei com dificuldade na escola, no primário. Isso foi gradativamente e fui conhecendo as coisas e entendendo mais a questão da língua portuguesa, quando fiz 6^a a 8^a série, fora da comunidade. 6^o ao 8^o eu estudei um ano em Coqueiral e depois fiz a transferência para Rio Bananal e terminei o 7^o e 8^o. Em Coqueiral sofria muita discriminação e Rio Bananal, por ser indígena e por ter dificuldade na língua portuguesa. A minha fala era diferente e eu tinha sotaque da língua.⁴⁰⁹

Ara Reté, 39 anos, nasceu na aldeia de Porto Lindo, Mato Grosso do Sul. Exerce a função de professora nas aldeias guarani do Espírito Santo, tendo participado do curso de magistério indígena KUAA-M’BOE= CONHECER/ ENSINAR. Atualmente, estuda no curso de Licenciatura Intercultural do sul da Mata Atlântica em Santa Catarina, na UFSC. Já foi agente de saúde da aldeia guarani de Boa Esperança no Espírito Santo e

⁴⁰⁹ Entrevista de Karaí Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. 22 de janeiro de 2013.

vive também do artesanato. O irmão e a filha de Ara Reté também estudam nesse curso de Licenciatura Intercultural da UFSC.

A possibilidade de participar de dois cursos de educação voltados para o magistério indígena guarani possibilitou a Ara Reté e aos demais participantes guarani a oportunidade de trocarem experiências acerca da educação escolar indígena, seus problemas, suas realidades locais. Possibilitou também a afirmação de sua identidade étnica, pois ao se assumirem enquanto grupo étnico, puderam reconstruir e reelaborar a história dos Guarani do Espírito Santo, aprender com os mais velhos sobre a história regional dos Guarani e ao mesmo tempo sobre as histórias amplas do grupo indígena, conforme podemos observar no depoimento de Ara Reté:

Comparando meu estudo com o magistério. O magistério deu mais oportunidade para pesquisar e conhecer a própria cultura, ouvir mais pesquisar, também assim que eu aprendi mais a buscar conhecimento da comunidade. A escola onde eu estudei isso não ensina. Só ensinava assim, história sobre a guerra mundial, que não tem nada a ver com a história do que a gente nem sabe do Brasil. A gente aprendeu matemática normal como todos, ciências, português e não tem nada a ver com a realidade do povo. Para mim não tem muito significado porque não fala da realidade. Não dá oportunidade para gente falar e pensar. O magistério ajudou muito a perceber a aldeia, a família e a valorizar mais a minha própria comunidade. O magistério a gente pode pesquisar mais, buscar mais e ter conhecimento com mais velhos e aí eu fui aprendendo a dar muito valor dentro da própria comunidade e a lutar por eles também. (...) ⁴¹⁰

Ara Reté participou de alguns encontros de mulheres indígenas realizados no Brasil, e em particular, no Espírito Santo. Nesses encontros, ela pôde perceber a situação semelhante pelas quais as mulheres do país passam, que são as relações assimétricas de poder em que o homem recebe maiores salários e têm melhores oportunidades de trabalho. Ela alerta sobre a importância de se compreender a necessidade dos jovens e das mulheres terem oportunidades de trabalho e geração de renda para o sustento de suas famílias indígenas, conforme podemos observar no depoimento abaixo:

(...) A luta das mulheres indígenas é bem parecida, tudo é bem parecido. O que diferencia é a etnia. Mas é e também e não é tão diferente da realidade dos não índios. Algumas coisas têm a ver com nós. Eu percebo muito que eu sou de falar muito, eu defendo muito o interesse

⁴¹⁰ Entrevista de Karaí Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. 22 de janeiro de 2013.

das mulheres e pude perceber as dificuldades dos jovens. Uma luta mais pelos jovens e também a luta pelas mulheres. E, assim, eu vejo que a liderança masculina pensa mais em comunidade, claro que eu também penso em comunidade, mas me preocupa a situação das mulheres porque elas precisam também. (...)Eu acho que as mulheres têm que ter condições de trabalho, de buscar pra ter renda própria, hoje em dia não tem como, pra poder ajudar os filhos também. As mães assim, tem outra história. Eu comecei a estudar, eu comecei a sair, a trabalhar, a passear, a viajar, a ganhar dinheiro, a ter autonomia. Por isso que eu falei não é muito diferente do homem branco. (...) ⁴¹¹

Ara Reté reflete ainda, em seu depoimento, a relação com os povos Tupinikim. A professora acredita que as ações, os projetos e os encaminhamentos devem ser distintos para os dois povos, pois tanto os Tupinikim como os Guarani se compreendem diferentes em relação ao modo de ser, de sentir, de estar no mundo; suas concepções religiosas, suas visões sobre a terra e o território são distintas. Entretanto, compreendem que juntos na luta política são mais fortes e devem permanecer unidos e articulados.

Participei de reunião do grupo das mulheres Tupinikim e Guarani. Já fui em Brasília quando tinha esses encontros e articulação das mulheres brasileiras, acho que foi em 2010. Foi Tupinikim representar Tupinikim e Guarani representar os Guarani. Esse movimento de mulheres, cada participação que tive é um aprendizado, é sempre um aprendizado, aí você percebe o que tá legal, o que é bom, por exemplo, quando tem reunião com Guarani e Tupinikim tem diferença. Não dá para fazer uma coisa para todos, tem que fazer uma coisa pro guarani e outra pro Tupinikim. Porque há um entendimento diferente. Quando tem reunião quem fala muito são os Tupinikim e os Guarani não fala quase nada. (...) Realmente, eles falam mais e luta mais. Qualquer recurso eles ganham mais. Por exemplo a escola eles conseguem mais porque eles falam mais. E o Guarani é muito mais quieto, muito mais paciente, então aí a gente vai levando, essa paciência é bom. O que importa é a união de querer ver o bem de todo mundo, uma coisa conjunta. ⁴¹²

Tanto Karaí Ara quanto Ara Reté são professores e considerados novas lideranças políticas. Para Danzier⁴¹³, os professores indígenas do México formam uma intelectualidade indígena, são pesquisadores de si mesmos, linguistas, antropólogos, professores, escritores. Se, anteriormente, os professores eram considerados agentes integracionistas e monitores do INI, com o passar do tempo, evocaram sua indianidade e passaram a ocupar cargos políticos dentro da secretaria de educação pública. A conquista

⁴¹¹ Entrevista de Karaí Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. 22 de janeiro de 2013.

⁴¹² Entrevista de Karaí Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. 22 de janeiro de 2013.

⁴¹³ DANZIER, Martine. Del maestro escolar al intelectual indígena. Mexico. 1975-1995. In: KONIG, Hans-Joachim. *El indio como sujeto e objeto de la historia latino americana: pasado y presente*. Frankfurt Main: Vervuet. Madrid: Iberoamericana, 1998.

de espaços políticos pelos professores como presidentes municipais devia-se ao fato de que possuíam influência política sobre as opiniões dos pais. Esses professores eram também pertencentes às famílias com prestígio político nas comunidades indígenas. Esses professores possuíam em comum o fato de trabalharem nas fazendas, a condição de mão de obra barata no mercado e o fato de serem discriminados nas lojas. Tais fatores e a sindicalização política dos professores indígenas de Chiapas levaram às mais profundas e longas lutas sindicais dos anos 1980 no México.

Danzier também chama atenção para a importância da educação bilíngue por meio da produção de materiais como livros, léxicos, alfabetos. Tudo isso constitui a linguística indo-americana e estimula os índios de Chiapas a serem pesquisadores de si mesmos e produtores de conhecimento de sua própria realidade.⁴¹⁴ Os professores são também incentivadores da divulgação das culturas indígenas, dos poemas, das músicas, dos festivais culturais.

Podemos dizer que os Guaraní, ao buscarem se especializar em sua própria cultura e buscar estudar em universidades, formam também uma intelectualidade indígena. As lutas pela efetivação dos direitos indígenas politizam e acionam a identidade étnica mbya. A produção de materiais didáticos bilíngues em guarani fortalece a identidade e a cultura indígena e coloca a cultura guarani no patamar de um conhecimento importante a ser apreendido no espaço escolar.

Vargas ao analisar as novas lideranças indígenas Terena, considera que os professores indígenas têm contribuído para a formação de um novo processo para a discussão por direitos, fortalecendo-o à medida em que ampliam o diálogo entre aldeia/universidade. Os índios estão se apropriando dos conhecimentos indígenas e não indígenas, buscando os direitos territoriais.⁴¹⁵

Muitas vezes os membros da comunidade indígena criticam as novas e velhas lideranças políticas pelo fato de ficarem muito tempo fora das aldeias. De fato, ausentar-se das aldeias implica no não conhecimento de problemas que necessitam de soluções imediatas. Entretanto, essas lideranças indígenas ao realizarem deslocamentos para outros espaços de sociabilidade e de construção do conhecimento como assembleias indígenas, universidades, encontros, palestras, movimentos políticos, etc. estão levando consigo aspectos de suas histórias, de suas culturas, de suas lutas políticas, de suas reivindicações e afirmando-se índios diante de outros povos e sociedades não indígenas.

⁴¹⁴ DANZIER, 1998, p.90.

⁴¹⁵ VARGAS, 2011, p.137.

Tanto as lideranças guarani tradicionais como as novas lideranças possuem em comum o fato de defenderem sua cultura, sua identidade étnica, suas histórias, suas tradições e seus direitos indígenas à terra, à saúde, à educação. As lideranças tradicionais possuem uma ascendência comum em Tatati, pois são seus familiares diretos de origem mbya. As novas lideranças já são mestiças, Kaiowa ou Nhandeva, ou seja, não são mbya, e exercem funções como professores, agentes de saúde, motoristas. Apesar das diferenças, compreendem-se como pertencentes ao povo guarani. Os conflitos existentes giram em torno da questão de que as novas lideranças devem obedecer às velhas lideranças, acatando suas opiniões e não divergindo delas. As hierarquias de poder determinam a subordinação das novas lideranças às lideranças tradicionais, entretanto essas relações são permeadas por constantes conflitos.

3.2. Organizações indígenas no Brasil e no Espírito Santo

Pretendemos relacionar a atuação das lideranças indígenas guarani com as organizações indígenas no Espírito Santo, elencando um breve panorama dessas organizações a título de conhecimento. Faz-se necessário diferenciar movimento de organização indígena. O movimento indígena consiste em um conjunto de estratégias e de ações nas quais as comunidades e organizações indígenas desenvolvem a defesa dos seus interesses e dos seus direitos coletivos.⁴¹⁶ O movimento indígena é um fenômeno de transformação do poder étnico, levando ao questionamento de como o poder é exercitado e produzido pela sociedade. Também o Estado é concebido como uma instituição separada da sociedade, e, às vezes, contra os interesses dela.⁴¹⁷ Oliveira (2006) considera que o movimento indígena consiste em demandas e projetos em relação ao território, e são iniciativas que se conjugam com o regime tutelar e o sistema de reservas indígenas. O movimento indígena estabelece um jogo de pressões próprias e propicia aos índios elaboração de espaços distintos estabelecidos pela política indigenista oficial. Apresenta-

⁴¹⁶ LUCIANO, 2006, p.58.

⁴¹⁷ BITTENCOURT, 2007, p.53.

se como um conjunto de formas associativas, papéis e articulações sociais que configuram um modelo organizativo.⁴¹⁸

Tanto no Brasil como em outros países da América Latina, o movimento indígena teve forte atuação durante a década de 1970⁴¹⁹, quando os índios lutavam pelos direitos à saúde, à educação, terra, à cultura e por outros direitos. No campo científico, o paradigma da aculturação foi deslocado para o debate acerca da identidade étnica, devido ao crescimento demográfico da população indígena, ao contrário das expectativas de seu desaparecimento. O conceito de cultura foi repensado como algo dinâmico, construído e reelaborado pelos índios. O movimento indígena brasileiro teve ampla repercussão durante a elaboração da Constituição de 1988.⁴²⁰

Gohn considera que a década de 1970 foi marcada por uma nova cultura política definida pela pauta dos direitos econômicos, sociais, culturais e econômicos. A nova cultura política definiu-se por processos nos quais os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via negociações sociopolíticas e culturais, em que os movimentos sociais rejeitam as políticas autoritárias, clientelistas e corporativas. Após o regime militar, os movimentos sociais, anteriormente fragmentados, passaram a se reorganizar e se rearticular interna e externamente, durante a transição dos anos de 1970 para 1980, estabelecendo relações de resistência e de oposição ao Estado com a atuação de novos atores sociais.⁴²¹

Bicalho analisa a formação do movimento indígena no Brasil a partir dos anos de 1970, pautando-se na ideia de protagonismo indígena das ciências humanas, pois considera que os atores configuram a ação de um movimento social, estendendo-se a grupos e setores da sociedade civil, como movimentos sociais, ONGs, organizações, instituições marcadas pela marginalização econômica, social, cultural.⁴²² A autora

⁴¹⁸ OLIVEIRA, 2006, p.139.

⁴¹⁹ Na América, a década de 1970 foi marcada pelo questionamento do indigenismo no continente americano. Os marcos do movimento indígena foram a Primeira Declaração de Barbados (1971), em que pesquisadores realizaram novos debates sobre os índios da América do Sul e foram denunciados genocídios, etnocídios, massacres e discriminações dos povos indígenas; a II Conferência de Barbados (1977); a declaração da Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA; o Convênio 169 da OIT de 1989; a Resolução 45/164 da ONU, que proclamou 1993 como ano internacional das populações indígenas do mundo e a Declaração do Rio, na Reunião ECO 1992. O movimento indígena não era homogêneo e trocava distintas informações entre si. O pan-indigenismo unificava as lutas indígenas em torno da história de espoliação de suas terras ao longo da conquista ibérica (BITTENCOURT, 2007, p.51-52).

⁴²⁰ BITTENCOURT, 2007, p.41.

⁴²¹ GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e sociedade*. v.13, n.2, p.28, maio-ago, 2004.

⁴²² BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília. Brasília, 2010, p.19.

considera que o protagonismo dos líderes e das organizações indígenas são lutas por reconhecimento da identidade étnica e da cidadania plena, sustentadas por argumentos da ordem moral, e não somente política. Os índios têm evidenciado a necessidade de uma relação interétnica em que os valores morais que sustentam sua luta sejam reconhecidos por todos os membros da comunidade nacional, o que possibilitaria aos índios o acesso às condições de igualdade, conservando sua especificidade étnica.⁴²³

Edward Said considerava a sociedade civil como associação voluntária formada pelas escolas, pelas famílias, pelos sindicatos e a sociedade política como instituição estatal formadas pela polícia, pelo exército, pela burocracia estatal, cujo papel na vida política é a dominação direta⁴²⁴.

Durante a década de 1970, os indivíduos passaram a organizar-se política e socialmente reivindicando os seus direitos. Essa época marca novas relações sociais entre Estado e sociedade civil, devido ao próprio contexto político brasileiro e latino-americano que determinou essas relações levando os movimentos sociais a reivindicarem seus direitos políticos dentro de Estados ditatoriais, em momentos de transição gradual de um regime autoritário para o democrático.

Bittencourt divide basicamente a história do movimento indígena no Brasil em três principais períodos: a realização das assembleias indígenas durante a década de 1970, as mobilizações em torno da Constituição de 1988 e a atuação do movimento indígena durante a década de 1990. No Brasil, a década de 1970 foi marcada pelo questionamento do órgão indigenista, a FUNAI, e pelas reivindicações territoriais indígenas em torno das áreas da região amazônica.⁴²⁵ As organizações indígenas passaram a questionar o modelo de desenvolvimento implantado nos países sul-americanos e o fracasso das políticas econômicas para os povos indígenas. No Mato Grosso, destacaram-se as assembleias ocorridas em 1974, no I Encontro de Chefes indígenas de Mato Grosso que reuniu índios dos povos Apiaká, Kayabi, Rikbatsa, Paresi, Bororo, Xavante. Em 1978, houve a realização da XI Assembleia de Chefes indígenas em Barra dos Garças, Mato Grosso, que reuniu 16 etnias e 32 aldeias.⁴²⁶

As assembleias indígenas do período, iniciadas em Mato Grosso, logo se propagaram para as demais regiões do país com o apoio de entidades religiosas. A

⁴²³ BICALHO, 2010, p.24.

⁴²⁴ SAID, Edward W. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.34.

⁴²⁵ BITTENCOURT, 2001, p.102-103.

⁴²⁶ BITTENCOURT, 2007, p.103.

importância das assembleias foi revelar as reivindicações dos povos indígenas pela demarcação das terras. As assembleias indígenas eram inspiradas nas comunidades eclesiais de base da Igreja Católica. Inicialmente, funcionavam como foros políticos abertos, sem forma de ação continuada e tampouco estrutura democrática. As assembleias indígenas atuavam de forma a promover a intermediação, realizada pelas lideranças indígenas e as entidades, ONGs e opinião pública.⁴²⁷

A organização indígena consiste em uma entidade de caráter formal, jurídico e de modelo não indígena. Possui um conjunto de procedimentos e documentos alheios ao modo de vida indígena como estatuto social, diretoria, conta bancária, prestação de contas ao governo.⁴²⁸ Oliveira considera a organização indígena como uma instituição que busca criar mecanismos modernos e coletivos de gestão territorial e desenvolvimento.⁴²⁹ As organizações indígenas possuem como objetivos principais canalizar recursos financeiros e projetos para o desenvolvimento econômico e social das comunidades indígenas. Os obstáculos para os índios consistem em desconhecer o excesso de burocracia e a estrutura de uma organização indígena, pois os índios têm que se capacitar para realizar projetos, prestações de contas, abrir contas bancárias e dominar a legislação.

As reivindicações das organizações indígenas são as mesmas do movimento indígena. A defesa do território, do meio ambiente, da educação e a autodeterminação continuam sendo as principais propostas do movimento indígena. Os índios têm-se assumido como protagonistas de sua própria história, enfatizando a afirmação da identidade étnica e não mais a incorporação diante da sociedade envolvente.⁴³⁰ O surgimento das organizações indígenas contribuiu para solucionar os problemas vivenciados pelos índios nas áreas sociais em que o Estado não conseguia resolver. Outras organizações foram criadas pela FUNAI e receberam apoio de órgãos governamentais, municipais ou estaduais.

Criada em 1980, a União das Nações Indígenas (UNI) foi uma das mais importantes organizações indígenas do Brasil, surgida no encontro em Mato Grosso. A UNI teve sua importância devido à abertura política do país e às alianças com entidades não indígenas durante a promulgação da Constituição de 1988, para pressionar a

⁴²⁷ OLIVEIRA, 2006, p.139.

⁴²⁸ LUCIANO, 2006, p.64.

⁴²⁹ OLIVEIRA, 2006, p. 137.

⁴³⁰ Bittencourt (2007, p.20) analisa a formação do movimento indígena no Brasil e no México a partir da década de 1970. A autora pesquisou o movimento indígena de Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e elencou um panorama das principais lideranças e organizações indígenas no Brasil. Bittencourt considera também as políticas indigenistas no Brasil e no México.

efetivação dos direitos indígenas. Entretanto, a UNI não conseguiu amplo apoio nas aldeias. Uma de suas dificuldades foi unificar a diversidade das reivindicações indígenas, e acabou esfacelando-se.⁴³¹

Na década de 1980, o movimento indígena lutava pelo reconhecimento dos seus direitos na Constituição de 1988, com intuito de forçar o Estado a atender às reivindicações dos povos indígenas nas áreas educacionais, econômicas, territoriais e de saúde. A Constituição Federal de 1988 define o conceito de organização indígena por meio do art.232, em que estabelece as associações ou entidades constituídas por índios como pessoas jurídicas de direito privado, com finalidade de promoção e defesa de seus direitos ou interesses, legitimadas para atuação judicial ou extrajudicial. Destacaram-se nesse período, as organizações indígenas na Amazônia, como o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações indígenas do Rio Negro (FOIRN)⁴³².

Conforme Bittencourt, mais de 90% das atuais organizações indígenas foram fundadas após a Constituição.⁴³³ Na época destacavam-se as lideranças indígenas Raoni, Ailton Krenak, Paulinho Paiakã, Mário Juruna, Davi Kopenawa, Marcos Terena, dentre outros. A autora destaca, como principais fatos das duas décadas o encontro de Altamira (Pará) contra a construção da hidrelétrica do rio Xingu (1989); a Eco 92 realizada no Rio de Janeiro em 1992; as comemorações dos 500 anos, também em 1992 e a Conferência indígena de Coroa Vermelha (2000).⁴³⁴

A década de 1990 foi marcada por profundas mudanças mundiais, como o fim do socialismo, o fim da bipolaridade, o neoliberalismo, a globalização e as novas tecnologias. Tais mudanças políticas, econômicas e sociais contribuíram para o avanço dos movimentos sociais que apresentavam características locais, como o movimento indígena, e alcançavam repercussões mundiais. A luta indígena possuía a bandeira do ecologismo, da paz, dos direitos humanos.⁴³⁵

⁴³¹ BITTENCOURT, 2007, p. 110-111.

⁴³² Sidnei Peres investigou a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, (FOIRN) associação indígena surgida no município de Barcelos, na região do Baixo Rio Negro, Amazonas. A FOIRN tinha como objetivo captar recursos e firmar parcerias seja no plano transnacional ou nacional. Entretanto, a criação dessa associação demonstrou a coexistência de um arranjo democrático, participativo e eficiente de promoção de direitos dos povos indígenas da região. Essa situação evidenciou, portanto, um tipo de militância que remete aqui a figura do índio cidadão. Cf. PERES (2003).

⁴³³ BITTENCOURT, 2007, p.107

⁴³⁴ BITTENCOURT, 2007, p.109.

⁴³⁵ BICALHO,2010, p.87.

O ano de 1991 marcou uma mudança da política indigenista no país. O Brasil foi sede da II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. Diante do evento, os órgãos governamentais aceleraram a demarcação das terras indígenas e iniciaram projetos de preservação ambiental devido a acordos com agências multilaterais, como o Banco Mundial e com a Comunidade europeia. As terras indígenas foram consideradas importantes áreas de preservação ambiental.⁴³⁶ A emergência do movimento indígena coloca no contexto brasileiro e latino-americano uma forma de política que não somente busca o reconhecimento dos direitos indígenas, mas promove também novos espaços de diálogo políticos entre os índios, o Estado, as organizações e as entidades civis. Nesse sentido, a **zona de contato** consiste em um novo espaço social que possibilita a articulação política entre as organizações da sociedade civil, as organizações indígenas e as entidades de apoio e do Estado, superando as fronteiras nacionais e configurando novas zonas de contato.

Oliveira analisa com otimismo o avanço das organizações indígenas nos anos de 1990, primeiro porque ocorre o reconhecimento da importância da incorporação das tradições e das culturas aos projetos de desenvolvimento e dos processos políticos de mediação; segundo, porque os recursos deveriam ser aplicados em nível local e submeter-se às consultas coletivas das comunidades; terceiro porque havia uma preocupação pela racionalidade e transparência dos processos decisórios.⁴³⁷

No Espírito Santo, as organizações indígenas e as ONGs passaram a atuar de forma mais significativa durante a década de 1990, em consonância com a mobilização indígena no país. O marco dessa atuação das organizações coincide com o processo de reconhecimento fundiário das terras indígenas no Estado. Destacam-se como organizações indígenas surgidas no Espírito Santo a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG), a Associação Indígena Tupinikim de Comboios (AITC), a Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindo* (AIGMP). Os Tupinikim e os Guarani receberam apoio e/ou participaram de diversas organizações indígenas com repercussão nacional e internacional, entre as quais se destacam a *Aty Guasu* Guarani, a Comissão Guarani *Yvy Rupa* (CGY), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Entre as entidades civis que apoiaram a causa indígena no Estado, podemos destacar o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Núcleo Interinstitucional Indígena (NISI), a

⁴³⁶ OLIVEIRA, 2006, p.140.

⁴³⁷ OLIVEIRA, 2006, p.145-146.

Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), a Rede Alerta Contra o Deserto Verde, a Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI).

Em 1998, foi constituída a Associação indígena Tupiniquim e Guarani (AITG), representando as aldeias das T.I.'s Caieiras Velhas, Caieiras Velhas II e Pau Brasil. Essa associação inicialmente, apenas administrava os recursos oriundos do acordo com a empresa Aracruz Celulose, mas veio crescendo em importância, na medida em que as comunidades buscavam novas alternativas de renda e eram demandadas novas formas de representação perante instituições financiadoras de projeto, governamentais ou não. A AITG figura hoje também como a principal financiadora das atividades culturais e políticas das comunidades.⁴³⁸

Um dos conflitos existentes entre a Associação indígena Tupiniquim e Guarani e as comunidades indígenas consistia na tomada de decisões sobre os projetos de desenvolvimento econômico e sustentabilidade nas aldeias. Em geral, esses projetos eram alheios às formas de vida e de trabalho tradicionais e contavam com o apoio de técnicos especializados que desconheciam as culturas tupinikim e guarani. Por exemplo, após a primeira demarcação das terras indígenas (1982) no Espírito Santo, foram implantados projetos de cafeicultura, plantação de cítricos e piscicultura nas aldeias guarani. Todos os projetos obtiveram êxito em um curto espaço de tempo; entretanto não perduraram, pois a política de permanência dos projetos não ocorreu de forma sistemática, e sim pontual. Todas as atividades econômicas eram alheias à forma de vida tradicional dos Guarani Mbya. O sistema de trabalho individual também contrastava com o regime de mutirão dos Guarani.

Dessa forma, até hoje, projetos agrícolas, de criação de animais e de extração madeireira visam ocupar o índio e integrá-lo dentro de uma escala de produção capitalista, em que as atividades econômicas não são permanentes, e sim temporárias, visando a um lucro imediato ou uma subsistência a curto prazo. Nas sociedades capitalistas, os índios são transformados em uma mão de obra barata por meio da exploração madeireira ou de serviços manuais, como agentes de limpeza, pedreiros, jardineiros, entre outros.

Faz-se necessário, primeiramente o conhecimento das culturas tupinikim e guarani para a efetivação de atividades econômicas realmente sustentáveis e que gerem

⁴³⁸ FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Resumo do relatório de reestudo da identificação e delimitação das terras indígenas Caieiras Velhas e Pau Brasil, constituindo a terra indígena tupiniquim. Processo nº 08620.1497/96. Publicado no DOU em 17 de fevereiro de 2006.p.9.

renda para as famílias indígenas de forma permanente. Por exemplo, os Guarani possuem, ao redor de suas casas, plantações de abacaxi, batata-doce, cana-de-açúcar, milho. Uma política de desenvolvimento sustentável seria reconhecer as espécies vegetais que os Mbya consomem e incentivá-los à produção para uso familiar e também na alimentação escolar. Em relação aos Tupinikim, os índios possuem plantações de mandioca e feijão. Produzem farinha de mandioca nos quitungos, e a forma de trabalho consiste no regime de mutirão desde o plantio, a colheita até a produção da farinha. Para os Tupinikim, é importante o ecossistema manguezal, pois vivem dos peixes, mariscos e caranguejos e existe toda uma cultura de pesca, de produção artesanal de samburás, canoas, remos, que passa de geração e que envolve as tradições indígenas.

A Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindo* (AIGMP) surgiu em 2008 e Werá Djekupé atua como presidente e motorista da Prefeitura Municipal de Aracruz no transporte dos índios da aldeia Três Palmeiras. Os objetivos principais da AIGMP são os seguintes: assegurar o bem estar da comunidade guarani por meio de formas de desenvolvimento autossustentável, salvaguardar o patrimônio artístico, histórico, cultural e ambiental guarani, valorizar os conhecimentos e práticas tradicionais, assegurar a educação indígena diferenciada, intercultural, bilíngue e interdisciplinar, garantir a manutenção do modo de produção indígena (agricultura, pesca, artesanato, caça), estimular o intercâmbio entre as aldeias guarani e demais povos.

Werá Djekupé atua como o presidente da Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindo* (AIGMP) busca apoio junto ao governo e às empresas para a realização de projetos culturais que valorizem a comunidade, as tradições, a identidade e a cultura guarani. Entre os projetos desenvolvidos pela AIGPM, destacam-se a construção da casa de memória, a realização de oficinas de artesanato e produção de vídeos para os jovens guarani, a elaboração de cartilha com o idioma guarani e a divulgação da cultura guarani em Portugal. Para Djekupé, um dos grandes desafios da associação consiste em compreender a imensa burocracia, como os papéis que envolvem cartórios, contas bancárias e outras formalidades que são alheias ao modo de vida guarani, mas que são necessárias para que os índios consigam apoio financeiro para a realização de seus projetos culturais.

Werá Kwaray participa como representante na organização nacional que representa os Guarani de forma geral denominada *Nhemboaty Aty Guasu Guarani*. Formalizada em 1990, essa organização reúne lideranças de 7 estados para realizarem ações conjuntas do povo Guarani. A *Aty Guasu* surgiu durante a década de 1980, reunindo os Guarani Mbya e Kaiowa contra o assassinato dos índios no Mato Grosso do Sul e para

denunciar a situação do conflito agrário na região e as condições de vida enfrentadas pelos índios. Afirma Tónico Benites: “O objetivo foi o de fazer frente ao processo sistemático de etnocídio, a expulsão e dispersão forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional.”⁴³⁹

A história dos Guarani Kaiowa do Mato Grosso do Sul foi marcada pela espoliação do território indígena e pela constante violência física num processo que perdura até os dias atuais. Após do Guerra do Paraguai, foi assinado o contrato entre o Estado brasileiro e a Companhia Matte Laranjeiras, permitindo a exploração de erva-mate em terras indígenas. Os trabalhadores da companhia eram os próprios índios que trabalhavam na extração vegetal. Em 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) instituiu oito reservas pequenas para os índios. Nessas reservas, o órgão indigenista impôs um ordenamento militar, educação escolar, assistência sanitária e favoreceu as atividades das missões evangélicas que se instalavam na região.

A atuação do SPI e dos colonizadores era no sentido de controlar as áreas de expansão agrícola na região Centro-Oeste. O modo indígena de viver disperso contrastava com a necessidade do governo de expandir as áreas de fronteiras. Os colonizadores implantavam fazendas e utilizavam a mão de obra indígena para a derrubada das matas durante as décadas de 1950 e 1980. Em seguida, os fazendeiros recém-assentados, aliados ao poder político da região e à ditadura em vigor, começaram expulsar e a dispersar de forma violenta as famílias Guarani-Kaiowá dos seus territórios tradicionais.⁴⁴⁰

As reuniões das *Aty Guasu* promoveram o encontro de centenas de lideranças Guarani-Kaiowá. Nesses eventos foram debatidos os problemas vivenciados pelos índios, como as reivindicações por demarcações de terras e questões relacionadas à saúde, à educação e ao fortalecimento da cultura e da língua indígenas.

O **Encontro dos Povos Guarani da América do Sul** foi realizado de 3 a 5 de fevereiro de 2010, na aldeia de *Tekoha Añetete*, localizada no município de Diamante D'Oeste, no Paraná. Esse encontro reuniu cerca de 800 lideranças guarani da Bolívia, (Chiriguano), do Brasil (Kaiowa, Nhandéva e Mbya), do Paraguai (Ache-Guayaki,

⁴³⁹ Depoimento de Tónico Benites. Disponível em:< <http://atyguasublogspot.com.br/2012/11/historia-da-aty-guasuguarani-kaiowams.html>>. Acesso em 20 out 2014.

⁴⁴⁰ Depoimento de Tónico Benites. Disponível em:< <http://atyguasublogspot.com.br/2012/11/historia-da-aty-guasuguarani-kaiowams.html>>. Acesso em 20 out 2014.

Kaiowa, Mbya e Ava-Guarani) e da Argentina (Mbya), tendo sido organizado pelo Ministério da Cultura.⁴⁴¹

Os objetivos do encontro foram o incentivo à valorização da cultura indígena e dos conhecimentos tradicionais indígenas, o fortalecimento da cultura e da identidade étnica, a reivindicação de políticas públicas destinadas ao povo guarani. Além da criação da Secretaria Especial Guarani, com 20 representantes dos indígenas, sendo 6 do Brasil, 6 do Paraguai, 4 da Argentina e 4 da Bolívia, os Guarani reivindicaram a criação de um foro permanente de discussão em defesa dos direitos desse povo, no âmbito do Mercosul Cultural, e a realização de atividades que promovam o intercâmbio cultural entre as diversas comunidades Guarani da América do Sul. Os Guarani reivindicaram o respeito às mudanças das leis de fronteira, do livre trânsito cultural, de acordo com as tradições dos povos indígenas, nas fronteiras entre Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, bem como a garantia de infraestrutura, por meio de apoio dos governos e de iniciativas privadas, para a realização de seminários e encontros dos Guarani dos quatro países.⁴⁴²

De 25 a 29 de abril de 2012, foi realizada a II *Kunhã Aty Guasu*, na aldeia Jaguapiru, em Dourados, Mato Grosso do Sul. Esse encontro contou com a participação de mulheres rezadeiras, parteiras, artesãs, agentes de saúde, professoras e demais lideranças das aldeias do Estado do Mato Grosso do Sul. As principais reivindicações das mulheres guarani foram o respeito às práticas tradicionais indígenas; a demarcação das terras indígenas; as políticas públicas destinadas à saúde, às mulheres; a participação efetiva das mulheres em instâncias de decisão; o combate à violência doméstica; o fomento ao uso de sementes tradicionais, ao etnodesenvolvimento, à recuperação de áreas degradadas de matas ciliares e à recuperação das águas. Também participaram da mobilização nacional contra a PEC 215, que transfere a responsabilidade do reconhecimento e da demarcação das terras indígenas e quilombolas do executivo para o Congresso Nacional, sendo este formado por interesses do agronegócio e dos ruralistas⁴⁴³.

⁴⁴¹ Ministros do Brasil e Paraguai prometem apoio às reivindicações dos indígenas no encerramento do encontro. Disponível em: <<http://blogs.cultura.gov.br/encontroguarani/category/o-encontro>>. Acesso em: 28 out. 2014.

⁴⁴² Ministros do Brasil e Paraguai prometem apoio às reivindicações dos indígenas no encerramento do encontro. Disponível em: <<http://blogs.cultura.gov.br/encontroguarani/category/o-encontro>>. Acesso em: 28 out. 2014.

⁴⁴³ Documento final da II Kunhã Aty Guasu aldeia Jaguapiru- Dourados- MS. 25 a 29 de abril de 2012. Disponível em: <<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>>. Acesso em: 28 out. 2014.

Vários encontros foram realizados pela *Aty Guasu Guarani*, e isso possibilitou o intercâmbio dos povos guarani, o fortalecimento de suas culturas e tradições, a afirmação da identidade étnica, a reivindicação por políticas públicas nas áreas de saúde, educação, respeito à cultura, demarcação de terras. Os encontros possibilitam rever parentes, lideranças, discutir problemas em comum e propor soluções para as situações vivenciadas. Nesses encontros, ocorre a valorização do ser e da cultura dos Guarani, que vivem em espaços dispersos em territórios descontínuos, mas são um povo que mantém intensamente a sua religiosidade, sua língua, suas culturas e tradições e lutam principalmente pelo reconhecimento de sua identidade e pelo respeito à diferença e pelo seu território.

Com o objetivo de articular nacionalmente a luta desse povo pela recuperação de seu território tradicional devido aos constantes processos históricos de expropriação de suas terras foi criada em 2006, a Comissão Guarani *Yvy Rupa* (CGY), sendo fundada e gerida por lideranças guarani de diversas aldeias de todo o Sul e o Sudeste do Brasil ⁴⁴⁴. Em uma grande assembleia realizada entre os dias 1º e 5 de novembro de 2006, na Terra Indígena Peguaoty, no município de Sete Barras/SP, foi fundada a “Comissão Nacional de Terras Guarani *Yvy Rupa*”. O evento contou com a participação de mais de 300 lideranças políticas e espirituais guarani de todo o país. No dia 29 de março de 2007, a Comissão Guarani *Yvy Rupa* (CGY) formalizaria o início de suas atividades em cerimônia realizada junto à 6ª Câmara do Ministério Público Federal, em Brasília. A CGY vem se destacando e se configurando como importante protagonista político do movimento indígena nacional, garantindo, aos poucos, vitórias significativas no processo de reconhecimento dos direitos territoriais de seu povo.

A CGY tem escritório localizado na Terra Indígena Tenondé Porã, aldeia de Barragem, em São Paulo. Embora não se constitua em entidade jurídica registrada no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas, a CGY, cada vez mais é uma instância política reconhecida pelos órgãos competentes (Ministério Público Federal, Ministério da Justiça, FUNAI). A forma de articulação da CGY apoia-se nos modos próprios de organização política guarani, valorizando a autoridade dos caciques e lideranças espirituais, e não é baseada em uma suposta representatividade inspirada na política ocidental.

As comunidades guarani são representadas pelas lideranças que compõem a coordenação nacional da organização sendo constituídos por meio de mediadores,

⁴⁴⁴ Mais informações sobre a CGY no sítio: <http://yvyrupa.org.br/?page_id=2>. Acesso em: 20 jan. 2014.

tradutores e assessores dos caciques, lideranças locais perante processos de identificação e delimitação das Terras Indígenas Guarani. Sua atuação respalda-se no artigo no 232 da Constituição Federal de 1988, que assim define: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

As organizações indígenas do Nordeste eram a UNI-Nordeste, criada em 1985, e a Comissão Leste-Nordeste, surgida em 1990. Esta última foi oficializada em 1995 como Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). A UNI-Nordeste teve forte atuação na mobilização dos povos indígenas do nordeste, na retomada das terras do povo Xukuri-Kariri de Alagoas, em 1986.⁴⁴⁵

Em maio de 1990, houve um importante encontro organizado pelos Pataxó Hã-Hã-Hãe, em Itabuna, na Bahia. Nesse encontro foram discutidos a recuperação histórica presente no projeto institucional da APOINME de 1996, a indefinição da política indigenista no governo Collor e a necessidade de articulação dos povos indígenas do Nordeste. Participaram do encontro 13 lideranças indígenas de Alagoas, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Bahia e Espírito Santo.⁴⁴⁶ O CIMI apoiava a Comissão Leste-Nordeste por meio da formação das lideranças indígenas e com o auxílio de recursos para o transporte das lideranças.

A Comissão Leste-Nordeste oficializou-se como APOINME em 1995, durante a IV Assembleia Geral da Comissão Leste-Nordeste, em Belo Horizonte, Minas Gerais. A assembleia contou com a participação de 108 pessoas.⁴⁴⁷ Uma das principais reivindicações da APOINME foi a luta pela regularização das terras indígenas. A APOINME representa 75 povos indígenas que somam 213.691 índios, distribuídos em 10 estados.⁴⁴⁸

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) foi criada pelo Acampamento Terra Livre (ATL) de 2005 para visibilizar a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas dos povos indígenas. As organizações indígenas regionais que formam a APIB são as seguintes Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito

⁴⁴⁵ OLIVEIRA, Kelly. *Diga ao povo que avance!* Movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2013, p.113.

⁴⁴⁶ OLIVEIRA, 2013, p.118.

⁴⁴⁷ OLIVEIRA, 2013, p.129.

⁴⁴⁸ OLIVEIRA, 2013, p.133.

Santo (**APOINME**); Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (**ARPIPAN**); Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (**ARPINSUDESTE**); Articulação dos Povos Indígenas do Sul (**ARPINSUL**); Grande Assembleia do povo Guarani (**ATY GUASU**) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (**COIAB**).

A participação das lideranças guarani do Espírito Santo nessas organizações indígenas possibilitou-lhes uma maior articulação política com outros guarani do Brasil, outros povos indígenas e agentes como as ONGs e as entidades civis. As organizações indígenas são um espaço de troca de informações, de experiências, de resolução de problemas, de aprendizado político, do compartilhamento do sentimento étnico e de construção social das identidades indígenas.

A emergência e a multiplicação de organizações, associações, federações e movimentos indígenas mostram a luta dos grupos étnicos por espaços políticos e territoriais dentro do Estado nação no qual foram incluídos. Historicamente, esses índios sempre realizaram movimentos de contestação ao poder instituído por meio de rebeliões, movimentos messiânicos, guerras, ataques, negociações, etc. Por meio da cultura de resistência, os índios conseguiram manter suas identidades sociais até os dias atuais.⁴⁴⁹

Bartolomé argumenta que muitos dos líderes dos atuais movimentos indígenas não são autoridades tradicionais dos povos, mas sim membros de uma crescente intelectualidade indígena, portadores de linguagens e ideias novas que podem entrar em contradição com as perspectivas locais. Por isso, um dos critérios de atuação das novas lideranças indígenas consiste na capacidade dos índios em relacionar-se com a sociedade envolvente, dominar a língua e os códigos dessa sociedade.⁴⁵⁰ Entretanto, o que podemos observar em relação aos Guarani do Espírito Santo é a participação política das lideranças tradicionais e das novas lideranças nos movimentos indígenas.

A emergência dos movimentos indígenas suscita a questão do ressurgimento étnico, isto é, como os povos indígenas reivindicam seu reconhecimento enquanto sujeitos coletivos por parte do Estado. O Estado nacional frequentemente classifica os povos indígenas numa perspectiva de negação da identidade indígena, denominando os Guarani por exemplo de paraguaios e nômades e os Tupinikim de integrados, caboclos e

⁴⁴⁹ BARTOLOMÉ, Miguel. Movimentos índios y fronteras en America Latina. In: SCOTT, Parry, ZARUR, George (orgs). Identidade, fragmentação e diversidade na América latina. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2003, p.50-51.

⁴⁵⁰ BARTOLOMÉ, 2003, p. 52.

a aculturados. Os grupos étnicos entretanto lutam pelos direitos territoriais e coletivos dentro da lógica do Estado, para ter acesso à cidadania assim como os demais brasileiros. As reivindicações indígenas buscam recuperar as tradições e construir suas lutas em torno da memória coletiva.

O movimento indígena coloca em questão o modelo de democracia, pois em nossa época, não existe somente o modelo de democracia representativa, mas sim a existência de uma democracia participativa e comunitária dos índios que sugere um modelo mais amplo, baseado nos princípios do diálogo, do consenso e da fiscalização permanente. Reconhecer essa forma de organização política implica em o Estado reconhecer a existência do outro e da alteridade. Dentro da perspectiva do Estado nacional, as culturas indígenas devem ser subordinadas à cultura dominante. O movimento indígena possibilita conhecer o princípio da interculturalidade, do reconhecimento das diversidades étnicas e dos diferentes conhecimentos e formas de saber.⁴⁵¹

Mesmo com o ressurgimento étnico, um desafio que se coloca para o movimento indígena é qual o papel das lideranças indígenas de forma geral? De um lado, ocorrem relações de manipulação e de repressão dos estados, das igrejas, dos partidos e de outros movimentos. Por outro lado, os índios devem construir uma posição de legitimidade e de respeito às comunidades étnicas da onde emergem. As lideranças indígenas têm o desafio de tornar compatível sua representatividade com os sistemas políticos tradicionais. Essas lideranças indígenas têm que dominar códigos e linguagens alheios ao seu universo cultural e lidar com complexos processos de transformação histórica em nível nacional e internacional. O papel das lideranças indígenas é muito mais do que ser intermediário de dois mundos distintos, mas consiste em saber encontrar seu lugar de pertencimento étnico diante da comunidade indígena.⁴⁵²

O movimento indígena traz para o debate a questão da contradição entre as fronteiras na concepção estatal e as concepções territoriais dos povos indígenas. Os Guarani Mbya têm sobrevivido ultrapassando as fronteiras estabelecidas pelos Estados nacionais e conquistando territórios possíveis em lutas políticas em torno do território étnico. O que os Guarani mbya buscam é o reconhecimento do seu território e de sua

⁴⁵¹ MACAS, Luis. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In: In: DÁVALOS, Pablo'. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.38-40.

⁴⁵² BARTOLOMÉ, 2003, p.54.

forma de vida dentro dos Estados nacionais do Paraguai, da Argentina, do Uruguai e do Brasil. As participações das lideranças indígenas nas organizações, nas assembleias e nos movimentos indígenas ao longo do continente sul-americano vem fortalecendo a identidade étnica dos Guaraní e trazendo à tona concepções de território e de organização sociopolíticas distintas do Estado nacional. A situação dos Guaraní como povo indígena que ocupa diversas fronteiras dos Estados-nação é a mesma dos Yanomami, por exemplo que ocupam as regiões limítrofes do Brasil e da Venezuela. Bartolomé propõe como alternativa o reconhecimento de uma dupla cidadania fronteiriça e a criação de zonas francas nas quais os povos indígenas possam viver de forma comunitária. O autor considera que não se trata de contradição com a lógica de ocupação do espaço, mas se trata de uma forma de potencialidade para o desenvolvimento de novas formas culturais e sociais entre as populações envolvidas.⁴⁵³

A nosso ver, a disputa territorial dos índios do Espírito Santo, em particular dos Guaraní Mbya pressupõe o reconhecimento de concepções de território diversos do Estado nacional. O território étnico é construído pela coletividade indígena a partir de seus sistemas próprios de representação, de conhecimentos e de estratégias de relação com o meio ambiente. A relação com o território físico, o conhecimento dos limites geográficos, a memória de um território histórico se relaciona a construção simbólica do território, marcado por etnônimos, mitos e narrativas.⁴⁵⁴ Os Guaraní Mbya do Espírito Santo possuem um conhecimento local sobre o território compartilhado etnicamente a partir de referenciais econômicos, tecnológicos, míticos, históricos e rituais que legitimam seu pertencimento étnico e sua identidade coletiva.

Os índios buscam o reconhecimento legal de seus territórios porque não possuem normas jurídicas próprias para protegê-los e defendê-los de processos de expropriação e de privatizações. A discussão sobre o reconhecimento desse território implica em considerar a complexidade da relação entre povos indígenas e Estado Nacional. O Estado age negociando os diversos interesses em jogo na questão das terras indígenas. De um lado povos tradicionais com suas concepções de mundo, terras e territórios e de outro lado, as empresas, as madeireiras, os fazendeiros, os garimpeiros, os empreendimentos desejam transformar as áreas indígenas em terras produtivas para o capital. Dessa forma,

⁴⁵³ BARTOLOMÉ, 2003, p.63.

⁴⁵⁴ BARABAS, Alicia. Autonomías indígenas em México: utopias posibles? In: SCOTT, Parry, ZARUR, George (orgs). Identidade, fragmentação e diversidade na América latina. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2003, p.69.

a atuação do movimento indígena e de suas lideranças políticas promove a discussão sobre o reconhecimento dos territórios étnicos diante de interesses regionais e nacionais sobre as terras indígenas.

Cap.4. Os Guarani Mbya e a construção de espaços políticos de identidade

As assembleias indígenas permitiram aos índios, nos anos de 1970 a 1990, organizarem-se enquanto povos para lutarem na defesa dos seus direitos coletivos sobre a terra, a saúde e a educação. No caso dos Guarani, as assembleias específicas desse povo possibilitaram os encontros e as trocas de informações sobre suas realidades locais e constituíram-se em espaços políticos de demandas a serem ouvidas e atendidas pelo Estado, configurando-se como locais de compartilhamento do sentimento de pertencimento ao povo Guarani Mbya e de afirmação de sua identidade étnica (WEBER, 1994). Além das assembleias e dos encontros indígenas, os Guarani buscaram ocupar mais espaços de visibilidade e de construção da sua própria história, como as escolas, a universidade e o centro cultural. Segundo Sider, o processo de construção e de destruição de identidades dos povos indígenas caminha junto ao processo de construção e de destruição de suas histórias. Para o autor, ser membro de um grupo étnico oprimido e discriminado, é viver em circunstâncias em que a história significa um confronto cotidiano permanente, visto que os índios vivem o esfacelamento da dinâmica histórica indígena e a hegemonia de outra história diversa da nativa.⁴⁵⁵

Essa identidade guarani é construída na história do grupo durante o *oguata porã* e durante o processo de luta pela terra junto aos índios Tupinikim em que os dois povos se afirmam como povos indígenas diante da realidade presente em busca do direito coletivo à terra. A identidade guarani é formulada em um contexto hierárquico, desigual e capitalista, os índios mbya têm forte referência da história, da tradição e da cultura de seu grupo étnico e de outros povos indígenas. Oliveira destacou a questão da identidade indígena que se constrói a partir de um sentimento de coletividade e de pertencimento ao grupo, a partir de uma procedência em comum e uma preocupação com os membros do grupo em relação as ações presentes e futuras.⁴⁵⁶

Ao narrar sua história em livros, em CDs, em cartilhas, em glossários e também nos espaços formais de construção do conhecimento (escolas e universidades), os Mbya estão colocando-se como protagonistas de sua própria história, visibilizando-se e

⁴⁵⁵ SIDER, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. In: *Identities Global Studies in culture and power*. New Hampshire. V.1, n.1, p.109-122, 1994.

⁴⁵⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de (org). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p. 21.

tornando o seu conhecimento e a sua cultura tão importantes quanto outras culturas que devam ser aprendidas nesses espaços formais de saber.⁴⁵⁷ Hill ao analisar os povos andinos e amazônicos observa que ambos se apropriam dos mitos e das tradições orais, reelaborando-os constantemente de forma a dar novos significados às experiências vivenciadas, no contexto de contatos e em situações de mudanças. Os mitos indígenas não são estruturas fechadas, mas sim, podem ser compreendidas como um estilo de narrativas históricas expressas para formular novas compreensões coletivas dos processos históricos.⁴⁵⁸

Benedict Anderson considerou que os Estados nacionais, na verdade, eram comunidades imaginadas nas quais os Estados coloniais se moldavam por meio de três instituições fundamentais, quais sejam, os censos, os mapas e os museus. Esses três elementos se conformaram com a maneira como o Estado imaginava o seu domínio. Juntos, também criaram realidades unificadas, mesmo com contextos distintos; criaram categorias raciais nas quais os grupos se misturavam e se fundiam; criaram histórias e lógicas; mapas e fronteiras fixas.⁴⁵⁹ As comunidades imaginadas formam-se por membros que compartilham coisas em comum, mas jamais se encontrarão ou se conhecerão. Também é imaginada porque, independentemente da desigualdade e da exploração que possam existir dentro dela, a nação é concebida com um sentimento de pertencimento horizontal.⁴⁶⁰ O autor considera que a formação do sentimento de nação é formulada em sociedades capitalistas, no qual os indivíduos de uma nação compartilham a literatura e a língua. No que se refere à América Latina, os *criollos* compreendiam-se diferentes dos espanhóis, considerados inimigos. Esse sentimento era compartilhado por meio de viagens nas quais os *criollos* trocavam informações entre si sobre suas situações de subordinação ao reino espanhol, compartilhando também a língua, a religião e os costumes.

Acreditamos que os Guarani não formam uma nação no sentido que Anderson quis atribuir à formação da nacionalidade e da consciência nacional. Entretanto, percebemos que alguns dos elementos a que se refere o autor ajudam a constituir a

⁴⁵⁷ Os líderes tradicionais guarani como Werá Kwaray, Tupã Kwaray e Werá Djekupé divulgam a cultura mbya em eventos nacionais e internacionais, como palestras e entrevistas. Todos eles já realizaram algum produto cultural como CD de músicas, cartilhas, DVDs, gravações em áudio sobre aspectos da tradição em que as temáticas costumam ser os rituais, a religiosidade, a alimentação, a relação com a natureza.

⁴⁵⁸ HILL, Jonathan(org). *Rethinking hystory and myth*. Urbana: University of Illlnois Press, 1988, p.4-5.

⁴⁵⁹ ANDERSON, Benedict R. O'G. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.15.

⁴⁶⁰ ANDERSON, 2008, p. 32-35.

identidade do povo Guarani. Essa identidade étnica é construída politicamente em momentos de conflitos fundiários e na busca da garantia dos direitos coletivos junto ao Estado. Weber considera que é por meio da ação política e coletiva que se forma o sentimento de comunhão étnica, na qual o grupo se identifica entre si e possui um objetivo comum, contribuindo para desenvolver neles o sentimento de pertencimento a um povo. (WEBER,1994). Barth considera que a identidade de um grupo étnico é formulada por meio da afirmação e da oposição em relação a outro grupo étnico. Roberto Cardoso de Oliveira analisa a situação dos índios Kinikinau e dos Terena e afirma que a identidade apresenta-se constrastiva e pode ser apropriada de diversas formas dependendo da situação de contato estabelecida entre povos indígenas entre si ou povos indígenas e diante da sociedade envolvente.⁴⁶¹ Segundo Cohen, os grupos étnicos se constroem em situações de inserção em sistemas sociais amplos, mantendo-se e fortificando-se enquanto as diferenças econômicas e políticas continuarem existindo.⁴⁶²

A língua guarani mbya é compartilhada por um imenso grupo e tornou-se reconhecida como Referência Cultural Brasileira pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), juntamente com o talian e o asurini do trocara, em encontro realizado em Foz do Iguaçu, no Paraná, em 20 de novembro de 2014. Considerar uma política pública de proteção das línguas visando garantir os direitos indígenas junto ao Estado⁴⁶³. Dessa forma, o Estado reconhece a importância do guarani como língua falada pelos índios no Brasil e em outros países da América do Sul. Freire argumenta que as línguas não somente comunicam informações, mas realizam uma série de práticas sociais construindo discursos que estabelecem vínculos sociais, ritualizam, contam histórias, contribuem para criar comunidades.⁴⁶⁴ Para Freire, existe uma relação entre a língua e o reconhecimento da identidade de seus habitantes, para pensar o território que ocupavam, delimitando suas fronteiras.⁴⁶⁵ Existe atualmente a política de patrimonialização das línguas por meio do Inventário Nacional da Diversidade

⁴⁶¹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

⁴⁶² COHEN, Abner. Introduction. In: *Urban ethnicicty*. London: Tavistock Publications, 1974.

⁴⁶³ Três línguas são reconhecidas pelo IPHAN como Referência Cultural Brasileira. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do?jsessionid=4C93ECA1233CA48D8C845AA1A8F3B9F4?id=18682&sigla>> Acesso em 24 nov.2014.

⁴⁶⁴ Freire historiciza a demarcação das línguas indígenas no Brasil, desde o período colonial até a época contemporânea. O autor argumenta que no campo político, as decisões sobre as línguas manifestam o poder para reconhecer e demarcar os territórios ocupados, pelo menos simbolicamente, por seus falantes, estimulando ou reprimindo seu uso. (FREIRE, José Ribamar Bessa. A demarcação das línguas indígenas no Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. CESARINO, Pedro de Niemeyer(orgs). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p.364).

⁴⁶⁵ FREIRE, 2014, p.363.

Linguística (INDL), sob a gestão do Ministério da Cultura. O Estado adota um conjunto de medidas com interferência dos agentes sociais para estabelecer as funções das línguas faladas em um determinado território. Esse conceito abrange as normas jurídicas e as ações deliberadas pelo Estado, da mesma forma que inclui o conjunto de atividades sociais que de alguma forma afetam a trajetória das línguas, cujas funções são analisadas como um elemento de ordenamento social.⁴⁶⁶

Os próprios Guarani do Espírito Santo preocupam-se em produzir livros, CDs, DVDs, filmes em língua indígena para somente para preservar seus costumes e tradições, como também para valorizar sua cultura como um conhecimento a ser aprendido, assim como outros conhecimentos científicos.

As viagens ou deslocamentos dos Guarani lhes permitiram reconhecer-se enquanto grupo étnico por meio do contato com seu povo, em momentos em que puderam identificar-se como pertencentes a uma etnia e em períodos de conflitos com a sociedade envolvente, em situações cotidianas e ocasionadas por disputas fundiárias, bem como por meio das relações de reciprocidade com outros povos indígenas, como os Tupinikim. Esses deslocamentos por meio do *oguata porã* da trajetória do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo permitiram-lhes reconfigurar um território possível. Os próprios nomes das aldeias rememoram aspectos míticos e da cosmologia indígena e de sua relação com a natureza. Esse território formado por meio dos deslocamentos possibilitou a elaboração de áreas circulares nos estados das regiões Sul e Sudeste do Brasil. A formação do território é física e imaginada. Física porque os Guarani perderam diversas áreas das suas terras e conseguiram recompor áreas descontínuas onde era possível. No caso da experiência guarani do Espírito Santo, o território foi resultante de processos de conflitos fundiários e da aliança com outros povos indígenas, como os Tupinikim. A formação do território é imaginada porque as relações de reciprocidade, de casamentos, de alianças políticas, de sementes, de rituais religiosos, de saberes e de conhecimentos ocorrem em pequenos espaços institucionais alheios ao universo guarani, que são, porém apropriados e elaborados constantemente por eles. Ou seja, os Mbya se apropriam da escola, da igreja, da universidade, dos encontros e das assembleias e imprimem sua presença e seus aspectos históricos e culturais como se fossem seus. Os Guarani compartilham realidades locais, problemas e buscam junto ao Estado e às entidades civis que se façam cumprir os direitos coletivos deles enquanto povo.

⁴⁶⁶ FREIRE, 2014, p.364.

Dessa forma, a história para os Guaraní Mbya do Espírito Santo é apropriada e recontada pelos mais velhos e pelas lideranças políticas e religiosas de forma a garantir a continuidade da importância e do prestígio político do núcleo familiar fundador ligado a Tatati Ywa Reté. Tomando como exemplo os Cumbal da Colômbia, retratados por Rappaport, os usos que esse povo fez da história também são os mesmos usos que fazem os Guaraní. A construção da história dos Cumbal é realizada como palimpsestos, isto é, existem muitas narrativas presentes que se sobrepõem ao passado que buscam representar, transmitidos através de uma cuidadosa seleção de palavras e imagens que ajudam os narradores a recordar por que são importantes. Os Cumbal narram as histórias das perdas territoriais entre o Chile, a Colômbia e o Equador. Relatam os processos de perdas das pequenas propriedades indígenas para propriedades de gado, devido às explorações da expansão agrícola. Retratam a importância dos cabildos para as populações indígenas. A multiplicidade das fontes ajuda a recuperar a história dos Cumbal, como as fontes orais, as fontes documentais, as narrativas, os vestígios materiais. A narração das histórias dos Cumbal permite-lhes expressar sua relação com os antepassados, comprometer-se com a invenção cultural e acompanhar o ressurgimento étnico.⁴⁶⁷ Os povos indígenas reconstroem sua história diante da necessidade de garantir direitos coletivos e de redimensionar sua existência do grupo étnico diante das situações de mudanças no tempo presente.

Os mais velhos, as lideranças políticas e religiosas e as novas lideranças guarani são múltiplas vozes que contam a história do grupo, a importância de sua líder religiosa Tatati e as histórias individuais que se encontram nas mesmas situações de preconceito, discriminação racial e de descaso do Estado. Essas histórias retratam a importância do grupo fundador das aldeias do Espírito Santo para garantir as terras nas quais os índios vivem atualmente e suas trajetórias de luta e de religiosidade para garantir esse direito coletivo dos Mbya. Os mais velhos e as lideranças tradicionais contam, frequentemente, às novas gerações, sobre a importância de Tatati para ensinar valores, como respeito aos mais velhos, os rituais, os cuidados com o corpo, as dietas alimentares, as questões tradicionais e religiosas. As novas lideranças, como os professores, contam aos seus alunos e filhos os mesmos assuntos no espaço escolar, ou seja, o conhecimento guarani

⁴⁶⁷ RAPPAPORT, Joanne. Introducción. In: ____ *Cumbe renaciente*. Una historiografía etnográfica andina. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, p. 17-22.

tem se tornado também um importante conhecimento indígena a ser transmitido e ensinado em vários espaços possíveis de construção do saber.⁴⁶⁸

As narrativas sobre o território focalizam os tempos de antes e depois da instalação da empresa Aracruz Celulose. A terra é o elemento de suma importância para os Guarani Mbya. A trajetória em busca da terra converge com os relatos sobre as regras da vida coletiva, a história de Tatati e das lideranças, os cantos e as rezas, os relatos sobre a natureza e a elaboração da identidade guarani. Os Mbya constroem as narrativas do *oguata porã*, reinterpretando o passado, relacionando-o às necessidades do presente, selecionando alguns aspectos da memória do grupo, visando sempre manter a coesão dos Guarani Mbya.⁴⁶⁹

A relação com a sociedade envolvente deve ser dimensionada, porque os porque as relações dos Guarani Mbya incluem tanto situações de diálogos e trocas, quanto de conflitos e de subordinação, que são frequentes. Os Mbya realizaram trocas comerciais em que vendiam seus artesanatos por alimentos ou outros produtos. A líder indígena Aurora negociava junto aos governos locais, como prefeituras, bancos, delegacias e escolas. Por outro lado, foram frequentes as situações de descaso, de discriminação racial e de preconceito vivenciadas na trajetória do *oguata porã* e nas situações cotidianas. Os conflitos fundiários marcam as narrativas indígenas. Esses conflitos tanto ocorreram devido às explorações econômicas nas fazendas, nas fundações das aldeias, quanto resultaram do conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose.

Os Guarani Mbya constroem sua identidade por meio da relação com outros povos indígenas, como os Tupinikim, e com os não indígenas. Como visto, a identidade guarani também é construída dentro do processo de etnogênese, que é um conceito que engloba ao mesmo tempo as lutas políticas e culturais dos povos a fim de criar identidades persistentes em contextos gerais de mudança e descontinuidade radicais. A etnogênese permite compreender a construção de identidades coletivas como contestação histórica por parte de um povo, assim como seu posicionamento dentro de uma história geral de desigualdade política e econômica.⁴⁷⁰

Os Guarani Mbya do Espírito Santo compartilham o sentimento de que pertencem ao amplo grupo guarani e formam assim um único povo. A identidade dos

⁴⁶⁸ TEAO, Kalna M. Arandu renda reko: a vida da escola guarani mbya. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2007.

⁴⁶⁹ CICCARONE, 1996.

⁴⁷⁰ HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *Ilha*. v.15, n.1, jan.jun 2013, p.47.

Guarani é constantemente construída e reelaborada diante das situações de contato e resulta da afirmação desse grupo étnico em contextos históricos, políticos e econômicos. O processo fundiário de luta pela terra desencadeou a afirmação da identidade indígena guarani e tupinikim dentro de um espaço de luta política por direitos coletivos das comunidades indígenas, conforme analisado no capítulo 2. Essa luta política, que se iniciou com os dois povos indígenas, ampliou-se para uma rede de articulação com outros agentes por meio do contato e da troca de informações e experiências nas assembleias indígenas e na articulação com a sociedade civil organizada, as entidades civis e as ONGs.

Clifford⁴⁷¹ compreende o processo de etnogênese a partir dos seguintes elementos: a memória cultural é criativa e seletiva; o controle das fronteiras e a transgressão são aspectos fundamentais da agência coletiva; a cultura é articulada e traduzida com diferentes graus de poder em diferentes situações relacionais; as pressões econômicas e as mudanças nas políticas governamentais interferem no processo quanto às mudanças nos contextos ideológicos; as fontes orais, os textos escritos e os artefatos materiais ‘tradicionais’ são redescobertos e valorizados pelas comunidades indígenas; o apego aos lugares, às práticas de subsistência que estão se transformando, a circuitos de migração e às visitas familiares é afirmado pelo grupo étnico.

No caso dos Guarani Mbya, as lideranças tradicionais e as novas lideranças participam na construção da memória e da história do grupo indígena, valorizando e selecionando determinados aspectos do passado, como a trajetória do *oguata porã* e, principalmente, da líder religiosa Tatati Ywa Reté. Essa figura feminina é a anciã que reporta a valores divinos e símbolo da unidade do grupo étnico e liderança que valorizava os preceitos religiosos guarani. Tatati era responsável pela transmissão dos conhecimentos religiosos para o grupo guarani. Segundo Ladeira (2008, p.33), o ensinamento por meio das verdadeiras palavras (*ayvu porã etei*), quando transmitidas através das gerações e nos diversos lugares vividos, compõe o sistema de transmissão oral dos conhecimentos e dos valores guarani. Para os Guarani, é essencial a relação entre a transmissão de valores e a transmissão de conhecimentos por meio do ensinamento e do aconselhamento.

A cultura é algo dinâmico e permanentemente reelaborado pelos índios Mbya. Aspectos da tradição como as dietas alimentares, os cuidados com o corpo e o respeito aos rituais religiosos são constantemente contados e adaptados aos novos tempos, em que

⁴⁷¹ Clifford apud HILL, 2013, p. 38.

a escola e o trabalho no mundo dos brancos interferem no cotidiano mbya; porém reforça-se a necessidade de retomada dos valores e das tradições indígenas como propósito de afirmação da identidade indígena.

Os processos de reterritorialização por meio dos deslocamentos guarani e do conflito fundiário levaram à reelaboração de novas formas de adaptação e de sobrevivência do grupo indígena diante de contextos de mudança político-econômica e social. A saída do grupo do Rio Grande do Sul historicamente foi motivada por conflitos fundiários com fazendeiros de erva-mate. Conforme vimos no capítulo 2, a formação das aldeias no Rio de Janeiro e em São Paulo foi resultado de relações de troca com grupos locais indígenas guarani mbya que estabeleciam relações de reciprocidade, de casamento, de trocas de sementes, de trocas rituais. A formação das aldeias no Espírito Santo foi consequência de um conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose e de sua relação com o povo indígena Tupinikim. O *oguata porã* ocorreu no período de atuação do indigenismo do SPI e da FUNAI, no qual ambos, mesmo com suas particularidades do período, pretendiam circunscrever os índios dentro da lógica de produção do capitalismo, integrando-os ao mundo do trabalho agrícola e considerando-os como mão de obra subalterna e mal remunerada. Além disso, o indigenismo considerava impróprio um modo de vida indígena de circulação permanente entre aldeias e povos indígenas, considerando isso uma ameaça à política estatal de controle do território nacional, pois esses povos tentavam circular livremente pelos aldeamentos sem a interferência do Estado. Ao mesmo tempo em que o *modus vivendi* indígena se contrapunha aos interesses do Estado, os índios guarani sabiam recorrer ao poder instituído local e nacional para reivindicar os direitos coletivos para o seu povo. Nos estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, as lideranças femininas Tatati e sua filha Aurora agiam negociando transporte, alimentação e moradia com as prefeituras locais.

Os Guarani Mbya procuram contar a sua história utilizando diversas fontes e narrativas na construção da memória do grupo, como as fotografias, os artefatos e os objetos indígenas, as músicas, as danças, as orações, as gravações em áudio, os vídeos, os depoimentos orais dos mais velhos, dos caciques, do pajé, dos professores, dos presidentes de associação indígena.

Durante o *oguata porã*, os Guarani percorriam os lugares em que os antepassados já haviam estado e deixavam as marcas e os símbolos, como as *tavas*, antigas construções de pedras elaboradas pelos índios. Ladeira considera que, para os Guarani, a noção de território está vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem

relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Dessa forma, o conceito de território implica limites físicos e o espaço pressupõe limites definidos por princípios éticos e valores que condizem com a visão de mundo dos homens e suas sociedades.⁴⁷²

As características do território guarani mbya são as seguintes: compreende regiões de vários países (Brasil, Uruguai, Argentina, Paraguai) e, por conseguinte, engloba diversos sistemas econômicos, políticos, culturais e ambientais. O território é amplo, porém não se configura continuamente, mas é compartilhado por meio de intercâmbios e trocas simbólicas; as áreas guarani são pequenas, as regiões de matas são insuficientes e são delimitadas pelo entorno urbano.⁴⁷³

Alguns elementos ambientais são essenciais para que os Guarani construam suas aldeias, como o *pindo*, a *tava*, as matas, entre outros. *Pindo* é o nome dado às palmeiras verdadeiras, as quais são aproveitadas como fonte de alimento, de remédios, de matéria-prima para a construção das moradias. As *tavas* são como os Guarani denominam as ruínas das antigas edificações, que eles consideram especiais e que remetem à memória coletiva, servindo para o reconhecimento de onde viviam os seus antepassados. Geralmente, referem-se às antigas construções jesuíticas ou parecidas com esse tipo de construção. Para os Guarani, a importância das *tavas* consiste em indicar onde os *yraydjá*, chefe religioso guarani, conseguiram alcançar a imortalidade e ajudam a reger a vida terrestre.⁴⁷⁴

A identidade guarani é, então, construída coletivamente no momento político de luta pela terra durante a trajetória do *oguata porã* e durante o conflito com a empresa Aracruz Celulose. Tatati é a figura mítica que concilia os interesses do grupo mbya e que reforça as lideranças políticas e religiosas que se encontram no poder atualmente nas aldeias guarani do Espírito Santo. Podemos dizer que a etnogênese guarani é formulada na emergência da construção da identidade política durante os conflitos fundiários e também por meio da reelaboração da cultura e do passado em comum desse grupo étnico. Os Guarani Mbya apropriam-se dos mitos como um gênero de narrativas históricas construídos de forma criativa para formular novas compreensões coletivas dos processos históricos. O mito e a história se fundem nas narrativas guarani e são mais bem compreendidos em conjunto como forma de se analisar esse grupo étnico e sua historicidade. A apropriação da história dos outros povos indígenas, como os Tupinikim

⁴⁷² LADEIRA, 2008, p.97.

⁴⁷³ LADEIRA, 2008, p. 108.

⁴⁷⁴ LADEIRA, 2008, p. 119-120.

e os Krenak, revela a mesma condição de subalternidade e de exclusão social em que os índios viviam diante da lógica do Estado nacional de compreendê-los como mão de obra barata e agrícola. Esses povos indígenas agem reformulando seus mitos e suas formas de pensar para dar conta de explicar e interpretar a nova realidade vivenciada e os processos de transformação do tempo presente, projetando elementos do passado como forma de manter a coesão do grupo étnico e de pensar ações para o futuro. Hill compreende que os índios possuem uma visão compartilhada do passado histórico na qual lhes é possível compreender sua condição presente resultante de suas próprias maneiras de construir a história. Hill chama isso de processo de retomada do poder étnico, sendo as tradições e os mitos essenciais para a construção desse processo. Mesmo estando em situações de subalternidade e de opressão, os índios encontram formas de afirmar e de fortalecer suas identidades culturais.⁴⁷⁵

4.1. Educação escolar indígena guarani no Espírito Santo

A educação escolar indígena no Brasil tem avançado muito em relação ao número de alunos indígenas matriculados, à construção de escolas nas aldeias, à produção de material didático diferenciado, ao aumento do número de professores indígenas e ao avanço de pesquisas acadêmicas voltadas para o tema.

Tais avanços concernentes à educação escolar indígena constituem parte de um processo maior de atuação dos movimentos sociais indígenas no Brasil e em outros países da América Latina. No bojo das lutas pelos direitos indígenas acerca da terra, da cultura, da saúde e da educação, os movimentos sociais indígenas ganharam destaque, sobretudo, nos anos de 1970. Suas reivindicações foram transformadas em legislação, considerada avançada no Brasil, por meio da Constituição de 1988. A Magna Carta estabelecia o ensino da língua materna às populações indígenas e o respeito aos processos próprios de aprendizagem. As demandas dos povos indígenas tornaram-se concretizadas por meio da legislação. A mudança de orientação do poder público sobre a educação escolar destinada aos indígenas contrapõe-se, atualmente, às políticas seculares de dominação e integração.

⁴⁷⁵ HILL, Jonathan. *Contested pasts and the practice of anthropology*: overview. p.811-812.

Ferreira⁴⁷⁶ estabelece marcos históricos da educação escolar indígena no país. Na primeira fase, que compreendeu o período colonial, a educação jesuítica tinha o intuito de colonizar os índios, como força de trabalho servil, e, sobretudo, de civilizá-los na fé cristã, impondo-lhes um novo *modus vivendi*, calcado no modelo da cultura ocidental. A língua, a cosmogonia, as relações político-econômicas e sociais sofreram profundas transformações para civilizar o indígena e submetê-lo à lógica ocidental. A educação jesuítica agia proibindo o ensino das línguas maternas, impondo o uso da língua geral e instituindo práticas culturais e sociais alheias ao universo indígena, como a proibição da poligamia e da religião nativa. A segunda fase ocorreu a partir da criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), em 1910, até a criação da FUNAI, em 1967. Nesse período, o Estado procurou atribuir às escolas um papel de integração do indígena à sociedade nacional, por intermédio das escolas agrícolas, preparando-o para a inserção no mundo do trabalho. Após a criação da FUNAI, havia poucas experiências de ensino bilíngue no norte do país. No caso do Espírito Santo, os primeiros professores das escolas nas aldeias indígenas eram professores funcionários da FUNAI que contavam com a ajuda de índios monitores, que eram aqueles que ensinavam aos outros índios em português e guarani. Na terceira fase, ocorrida durante os anos de 1970, houve grande atuação das ONGs da ala progressista da Igreja Católica, como o CIMI e a Operação Padre Anchieta (OPAN)⁴⁷⁷. Essas ONGs prestavam serviços de educação escolar para as populações indígenas. No ano de 1974, paralelamente aos movimentos sociais, assembleias indígenas discutiram temas relevantes para os interesses indígenas, incluindo a educação escolar, por meio de demandas como o ensino da língua materna, a participação da comunidade no processo de escolarização, entre outras. A quarta fase, apontada pela autora, compreendeu a década de 1980, com grande atuação dos movimentos sociais indígenas no país, os quais procuravam discutir as ações do poder público em relação às políticas indigenistas. Inúmeros encontros, de norte a sul do país, discutiam os rumos da educação escolar, como a formação de professores e o papel da escola e da FUNAI no processo de escolarização.

Paralelamente à atuação dos movimentos sociais indígenas, no campo científico, sobretudo a Antropologia e a História, a imagem sobre o índio sofreu profundas

⁴⁷⁶ FERREIRA, Mariana K. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy L. FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. 2 ed. São Paulo: Global, 2001, p.71-111.

⁴⁷⁷ A OPAN é uma ramificação leiga da Ordem jesuíta e realizou encontros bianuais de educação indígena. Nesses encontros os indigenistas formados pela OPAN promoviam o intercâmbio de experiências com a assessoria de linguistas, pedagogos e antropólogos com objetivo de analisar as diversas experiências de educação escolar indígena. (FERREIRA, 2001, p.88).

transformações. Antes a Antropologia até meados da década de 1960, analisava o índio como civilizado, integrado e aculturado. A partir das mudanças de perspectivas das ciências humanas, sobretudo, nos anos de 1970 e do contexto latino-americano de atuação dos movimentos sociais indígenas, o índio passou a ser considerado como um sujeito portador de direitos e protagonista de sua própria história.

Tassinari⁴⁷⁸ afirma que o tema da educação escolar indígena era pouco recorrente nos relatos de jesuítas e antropólogos, por considerarem eles a escola como uma instituição externa ao universo indígena. Segundo a autora, a escola era vista a partir de duas perspectivas diferenciadas: ou como espaço ocidental, que ameaça a sobrevivência dos nativos, ou, numa segunda vertente, como um espaço ressignificado pelos índios. A autora defende uma terceira vertente, que consiste em compreender a escola como um local de fronteira onde ocorre o contato entre as diferentes etnias, em que as experiências e as tradições podem ser trocadas e reinventadas.⁴⁷⁹

Consideramos que a implantação da educação escolar nas aldeias guarani do Espírito Santo consiste em um espaço apropriado pelos Mbya em que é possível a discussão de sua cultura e a afirmação de sua identidade étnica. A identidade dos Guarani Mbya é constantemente construída e reelaborada na medida em que esse povo se depara com profundas modificações que abalam a estrutura social do grupo Mbya. A escola assume um espaço de reconstrução da identidade guarani, no momento em que esse povo se afirma enquanto indígena pertencente à história e à cultura guarani. Os Guarani possuem um grande interesse em aprender a cultura do outro, podemos dizer que são um povo indígena voltado para a alteridade. Nesse sentido, a escola como um espaço de fronteira permite que os Mbya aprendam elementos de sua própria cultura e história bem como dos demais povos indígenas e não indígenas.

Paladino⁴⁸⁰ analisa a educação escolar enquanto discurso e prática dos sujeitos, como os indígenas, o governo, as ONGs e os cientistas sociais. Por intermédio dos documentos oficiais, das pesquisas científicas e dos depoimentos indígenas, a autora procura verificar por que há um consenso dos sujeitos em relação à educação escolar, quanto à necessidade de uma escola diferenciada, específica e bilíngue e quanto à visão

⁴⁷⁸ TASSINARI, Antonella M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy L. FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. 2 ed. São Paulo: Global, 2001, p.48.

⁴⁷⁹ TASSINARI, 2001, p.56.

⁴⁸⁰ PALADINO, Mariana. *Educação escolar indígena no Brasil contemporâneo: entre a “revitalização cultural” e a desintegração do modo de ser tradicional*. Dissertação de mestrado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

da escola como mantenedora da cultura. A autora realizou a sua pesquisa observando o curso de formação dos Guarani/ Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Por meio da análise de discurso das fontes escritas e orais e da observação do cotidiano do curso de formação de professores, Paladino traça um painel complexo da realidade investigada no Mato Grosso do Sul em consonância com a realidade nacional.

Ao investigar a comunidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, Paladino observou posições internas conflitantes acerca do papel da escola. Para os mais velhos, a escola era vista como um espaço não indígena que ameaçava a manutenção da cultura, uma vez que eles associavam a escola ao trabalho do branco e externo à aldeia, pois muitos Guarani/ Kaiowá eram obrigados a se deslocar para a cidade, no trabalho das usinas de açúcar, alterando a rotina na comunidade e deixando de participar dos rituais. Outro conflito revelado pela autora era a divergência religiosa entre os Guarani, pois existiam aqueles que preservavam a sua antiga religião e outros que optaram por religiões evangélicas. Essa diferença religiosa acabou entrando em conflito com o propósito do curso, que era o de manter e preservar a cultura. No entanto, os Guarani evangélicos acreditavam que a cultura deveria ser separada da religião, compreendendo ambos os aspectos como dissociados. Outro exemplo de conflito interno dizia respeito ao papel do professor, visto em muitos casos, como uma ameaça ao poder da chefia local e excluído das reuniões da comunidade pelo cacique.

Além dos conflitos dentro da comunidade de Dourados, causados pela escolarização, ocorriam, ainda, os conflitos externos entre os indígenas e a sociedade envolvente (ONGs e governo). Em geral, a posição dos índios enfatiza a questão da autonomia, acreditando eles que a educação escolar indígena deveria proporcionar condições de igualdade diante da sociedade nacional. Alguns, porém, acreditavam que a autonomia indígena só seria possível sem a intervenção das ONGs e das missões religiosas

Para os Guarani do Espírito Santo, a escola não possui apenas um único papel e uma única função. As visões sobre a escola variam conforme também variam os grupos sociais. Para os pais, a escola na aldeia possibilita que o índio possa aprender coisas do universo não indígena e que possa ascender socialmente, por meio de uma profissão, como médico, advogado, engenheiro. Para os caciques e para as lideranças tradicionais, a escola consiste em um espaço onde devem ser ensinados elementos da cultura, da história e da tradição guarani. Ou seja, as lideranças políticas e religiosas veem a escola como um espaço exógeno que deve ser apropriado para o ensino da cultura guarani. Há

uma preocupação grande com as crianças e os jovens para que aprendam aspectos da cultura também na escola. Já os professores compreendem a escola como um espaço em que é possível aprender tanto a cultura indígena como a não indígena. Os professores guarani sentem-se próximos aos alunos, primeiramente, porque boa parte dos membros da comunidade escolar são parentes entre si. Segundo, o professor indígena compreende como é o aprendizado da criança guarani; ele conhece as facilidades e as dificuldades e sobretudo, o modo de ser guarani, *nhandereko*. O professor guarani compreende as trajetórias de preconceito, de discriminação e de dificuldades econômicas porque já passaram também pela mesma trajetória dos alunos.⁴⁸¹

A implantação da escola nas aldeias guarani do Espírito Santo possibilitou a afirmação da cultura indígena em um espaço alheio ao seu modo de ser, mas que foi reapropriado por diversos sujeitos indígenas, como o professor, o pedagogo, o aluno, a merendeira, os irmãos que vão à escola cuidar dos outros, as mães, os pais, o cacique, o xamã. Quando os Guarani conseguem mais espaços sociais e políticos dentro da escola, maiores são as suas possibilidades de fazer avançar seus objetivos na área educacional, de visibilizar seus interesses e opiniões, de valorizar sua cultura e história, de tornar o conhecimento indígena importante e significativo para a comunidade guarani.

Para os Guarani Mbya, a escola deve ensinar elementos da cultura indígena, por meio do aconselhamento dos pais e dos mais velhos, transmitindo às crianças e jovens ensinamentos sobre os cuidados com o corpo, os rituais de passagem, os rituais religiosos, a religião guarani, a natureza, as plantas medicinais, o respeito aos mais velhos, a história desse povo no Espírito Santo, a luta pela terra, os animais, as dietas alimentares. Os índios também desejam aprender a ler e a escrever em português e aprender cálculos matemáticos, para os ajudar na venda do artesanato, a tomar um ônibus, a se comunicar na cidade, para poderem, por exemplo, ir a um hospital. Também desejam conhecer a legislação indígena e aprender a redigir documentos para a defesa de seus interesses.

Muitas vezes, essa escola, assim como toda instituição escolar que é reprodutora dos aspectos econômicos, políticos e sociais, também é palco de conflitos de imposição de valores, regras e normas culturais alheias ao universo guarani. Por exemplo, os índios seguem o calendário municipal, mesmo que a legislação educacional afirme sobre o respeito ao calendário e ao tempo indígena. Há poucos professores guarani, o que leva a comunidade a ter, na aldeia, docentes de outros povos indígenas e não indígenas que

⁴⁸¹ TEAO, 2007.

muitas vezes desconhecem a cultura dos Mbya, desqualificando-os e desvalorizando-os em sua cultura e tradição. Em 2015, atuam nas escolas mbya três professores guarani e quatro professores Tupinikim. Os professores guarani atuam nas séries de 1º ao 5º ano e um professor dá aulas de língua guarani para o 6º ao 9º ano. São quatro professores tupinikim que atuam do 6º ao 9º ano. Em 2015, os alunos guarani matriculados são 67 estudantes. Ainda existem poucos materiais didáticos diferenciados em língua materna para os Guarani. Os livros que os Guarani Mbya utilizam em sala de aula são: *Os Tupinikim e Guarani contam* e *Tupinikim, Os Tupinikim e os Guarani na luta pela terra* e o livro de Etnomatemática Guarani, *Arãdu Porã Rape*.

Geralmente, os professores realizam um trabalho constante de tradução para atender à realidade educacional dos Mbya. Além disso, as condições das infraestruturas das escolas são precárias, pois os índios estudam em salas de aula antigas. Neste ano de 2014, está sendo construído um prédio escolar em Três Palmeiras para atender aos Guarani das três aldeias.

A implantação da educação escolar guarani do Espírito Santo foi o resultado de processos políticos resultantes dos encontros dos Guarani ao longo do país, do momento de luta pela terra no Estado e da mudança de concepção do espaço escolar. Os encontros realizados por meio de assembleias das organizações guarani possibilitaram a formação de um espaço político onde era possível a troca de informações sobre problemas vivenciados em comum, como as questões da saúde, da educação, da saúde, da terra, da formação de lideranças, entre outras. Esse espaço das assembleias era extremamente importante para a afirmação da identidade étnica dos Guarani e para o fortalecimento de pertencimento às comunidades indígenas a partir da luta política pelos direitos. Esses índios constituem minoria em seus estados, porém são uma das maiores populações indígenas do Brasil. A luta pela terra no Espírito Santo acionou a identidade política de índios para que os Tupinikim e os Guarani conseguissem acessar o seu direito à terra e aos demais direitos coletivos. Os próprios guarani modificaram seu modo de pensar sobre a escolarização nas aldeias. Os mais velhos rejeitavam a implantação das escolas por relembrares práticas escolares profundamente integradoras que vivenciaram, como a proibição da língua materna em sala de aula, a imposição de castigos físicos e de modos culturais distintos dos da cultura mbya. Após os Guarani participarem de encontros destinados a discutir assuntos relativos ao seu próprio povo, as lideranças políticas e as comunidades guarani passaram a ver a educação escolar como uma possibilidade de ascensão social, em que o guarani teria condições de igualdade para conquistar um

trabalho e lutar por seus direitos coletivos. A história dos professores guarani também é a história de muitos alunos, repleta de narrativas de preconceito e discriminação étnica. A possibilidade de os índios terem professores, merendeiras e servidores guarani foi resultado de muita luta política desse povo e do sentimento de protagonista indígena, pois o Guarani Mbya é que está construindo sua própria história.

A educação escolar indígena no Espírito Santo começou a ser discutida durante o processo fundiário de luta pela terra durante a década de 1980. As primeiras experiências de alfabetização realizadas nas aldeias guarani foram promovidas pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI). A década de 1990 foi essencial para a consolidação das políticas públicas educacionais para os Tupinikim e os Guarani. Essas políticas encontraram-se intimamente ligadas à luta pela terra, pois, por meio dessa luta, é que foram garantidos os direitos indígenas à saúde e à educação. Durante os anos de 1980 e 1990, as entidades civis participaram ativamente da consolidação das políticas educacionais em parceria com a Prefeitura Municipal de Aracruz (PMA), do Instituto para o Desenvolvimento de Educação de Adultos (IDEA), do Governo do Estado do Espírito Santo e do Governo Federal. Destacou-se, nesse período, a atuação da Pastoral Indigenista, do CTI e do CIMI.

Em princípio, a experiência de educação escolar diferenciada se deu por meio da educação de jovens e adultos, no ano de 1994, orientada pela Pastoral Indigenista e com o apoio do IDEA atuando junto às comunidades tupinikim. As comunidades indígenas tupinikim escolheram 18 alunos para cursarem a educação de jovens e adultos, a fim de posteriormente, atuarem nas áreas de educação da mulher, na educação agrícola, na educação sanitária, na alfabetização, no artesanato.⁴⁸²

A partir dessa experiência, a educação escolar indígena passou a ser repensada por meio dos órgãos governamentais e não governamentais. A união desses órgãos deu origem ao NISI, formado pela Pastoral Indigenista, pela FUNAI, pela PMA, pela SEDU (Secretaria de Estado da Educação), pela SEMED (Secretaria municipal de educação de Aracruz), pelo IDEA, pelo CIMI e pela empresa Aracruz. Celulose. O NISI tinha como principais áreas de atuação a saúde, a educação e a agricultura. Seus principais objetivos eram implementar projetos nas aldeias indígenas de Aracruz visando à elaboração e à aplicação de soluções para os problemas vivenciados por essas comunidades étnicas.

⁴⁸² I SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA. Aracruz :Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. 1995, p.32, mimeo.

Além da mobilização política pela terra, os índios participaram ativamente da realização de encontros visando garantir políticas públicas destinadas ao respeito às culturas tupinikim e guarani, à saúde, à educação, à sustentabilidade.

No período de 24 a 28 de abril de 1995, foi realizado o Primeiro Seminário de Educação Indígena no Espírito Santo, no município de Aracruz. Esse seminário tinha o intuito de refletir sobre as políticas destinadas à educação diferenciada. No entanto, a educação indígena era vista a partir de uma vertente de educação popular em virtude da orientação dos movimentos da Igreja Católica que iniciaram as primeiras experiências de educação nas aldeias. Afirma o cacique guarani Leonardo: “A perspectiva dos Guarani é que as autoridades se comprometam mais com a educação indígena. A proposta para a educação indígena já foi feita pela organização do povo guarani *Nhemboaty Guasu Guarani* e só falta apoio.”⁴⁸³

O seminário contou com a participação das lideranças indígenas tradicionais e novas, de professores indígenas, de antropólogos e de pesquisadores da educação indígena em nível nacional e regional, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), da Secretaria Municipal de Educação de Aracruz (SEMED), da Secretaria de Educação Estadual do Espírito Santo (SEDU), da FUNAI, da -Secretaria de Estado de Justiça e da Cidadania (SEJUC), do CIMI, da Pastoral Indigenista e da empresa Aracruz Celulose. Foram discutidos temas como as leis referentes à educação escolar indígena, as necessidades das etnias Tupinikim e Guarani, os processos próprios de aprendizagem, as políticas públicas destinadas à educação, ao currículo e ao material didático diferenciado; a alfabetização e a escrita, a língua indígena, a formação de professores indígenas, a capacitação de gestores indígenas e as experiências de outros grupos étnicos acerca da educação escolar diferenciada.⁴⁸⁴

Nesse encontro, os Guarani reivindicaram que as comunidades deveriam escolher seus professores; os mais velhos, os pais e as mães deveriam escolher juntos a forma de aprendizagem dos índios; os professores deveriam ter mais contato com o cacique; as assessorias como o CIMI deveriam ajudar mais nas discussões das comunidades e dos órgãos oficiais.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Depoimento de Leonardo. In: *I Seminário de Educação indígena*. Aracruz :Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. 1995, p.10, mimeo.

⁴⁸⁴ I SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA. Aracruz :Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. 1995, p.32, mimeo.

⁴⁸⁵ Ibid, p.35.

Por sua vez, os Guarani participaram da IV Assembleia Nacional *Nhemboaty Guasu Guarani*,⁴⁸⁶ realizada entre os dias 30 de setembro e 5 de outubro de 1993, em Itapecerica da Serra/SP. O evento contou com a participação de 63 lideranças guarani. Nessa assembleia, os Guarani estabeleceram os seguintes encaminhamentos para a educação escolar nas aldeias: o reconhecimento oficial das escolas; os professores deveriam ser escolhidos pela comunidade guarani; a educação deveria ser planejada com a comunidade e as lideranças indígenas; os professores deveriam ter contato com as lideranças indígenas e a comunidade; a necessidade de acompanhamento de uma assessoria para a educação indígena.

De 27 a 29 de agosto de 1998, foi realizado o Segundo Seminário de Educação Indígena, na aldeia de Caieiras Velhas, no município de Aracruz. Um dos principais objetivos do encontro era debater as experiências, os desafios e as possibilidades da educação, bem como a elaboração de um currículo diferenciado. Participaram desse seminário professores e lideranças indígenas, pesquisadores, a FUNAI, a SEDU, a SEMED, o CIMI, o IDEA, o MEC e a Pastoral Indigenista. Os principais temas debatidos nesse encontro foram experiências de políticas para a educação indígena, cursos de formação de professores, o ensino intercultural, o papel dos assessores e os relatos de experiências de professores indígenas.⁴⁸⁷ O cacique da aldeia de Boa Esperança comentou sobre os dilemas e avanços da educação escolar para os Guarani:

(...) Nós Guarani, desde 1990, na *Nhemboaty Guasu Guarani*, vínhamos falando sobre como deveríamos colocar nossa posição para fazer, na prática, o que a Constituição Federal garante. Sentamos com a Comissão Tupinikim e Guarani, falamos no NISI, até que a gente conseguiu. Encontramos muitas dificuldades, sentamos com lideranças de outros estados onde já existia educação diferenciada para ver como era e como eles conseguiram o apoio para esse trabalho. (...) Para nós não é muito importante estar sabendo todas as coisas do homem branco. A gente tem que saber da nossa cultura e das coisas boas que estão fora das comunidades. A escola tem uma ideologia que vem da Europa, mas a educação diferenciada é a ideologia vindo através dos nossos antepassados. A riqueza que nós temos hoje é isso aí. Se a gente estuda e não sabe as coisas da nossa cultura, estamos perdidos porque conhecemos as folhas, as flores, mas não conhecemos as raízes. (...) O meu sobrinho Mauro já está dando aula lá na aldeia. Ver um professor índio ensinando a nossa cultura na escola da aldeia, dando aula bilíngue, é um avanço. De primeiro, as criancinhas iam para a escola lá na nossa aldeia, mas não sabiam falar português. A professora falava em português para elas e as crianças não entendiam, as crianças falavam

⁴⁸⁶ Organização indígena guarani assessorada pelo CIMI.

⁴⁸⁷ II SEMINÁRIO de Educação indígena: um currículo de Educação Indígena em discussão. Aracruz: Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. Caieiras Velhas, Aracruz, 1998, mimeo.

em guarani e os dois lados ficavam perdidos (...) (WERÁ KWARAY).⁴⁸⁸

O depoimento do cacique Werá Kwaray é emblemático, porque traduz as mudanças na educação escolar indígena para os Guarani. No início da implantação da escola nas aldeias, foi debatido o modelo de educação que os Mbya desejavam em assembleias guarani. Houve a conquista jurídica do direito à uma educação escolar diferenciada, bilíngue e intercultural e a conquista dos índios terem um professor guarani. A atuação de um professor guarani lecionando nas escolas das aldeias do Espírito Santo possibilitou o conhecimento da realidade indígena, da língua guarani, da cultura, das normas de convivência social.

De 1996 a 1999, foi realizado curso de formação de magistério indígena, já que essas comunidades reivindicavam urgentemente a atuação de professores indígenas nas aldeias. Esse curso funcionava com a parceria da SEDU, da SEMED e do IDEA. O curso era dividido em atividades denominadas tempo/aula e tempo/aldeia.⁴⁸⁹ Foram os seguintes objetivos do curso de formação: implementar a educação indígena específica e diferenciada, intercultural e bilíngue; elaborar propostas de conhecimento com processos próprios de aprendizagem dos povos indígenas e também de outros povos; produzir material didático para as duas etnias e valorizar as culturas Tupinikim e Guarani.

Cota afirma que a luta pela posse da terra aproximou os Tupinikim de outros povos indígenas do Brasil, principalmente da região Leste, uma vez que eles passaram a participar de encontros e organizações indígenas. No período do conflito fundiário, houve mais contato e parcerias entre os Tupinikim e os órgãos governamentais e não governamentais de apoio aos índios. Dessa forma, as lutas e as conquistas do movimento indígena em nível nacional estimularam também as lutas locais no Espírito Santo. Foi

⁴⁸⁸ Depoimento de Werá Kwaray in: *II SEMINÁRIO de Educação indígena: um currículo de Educação Indígena em discussão*. Aracruz: Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. Caieiras Velhas, Aracruz, 1998, p. 12-13, mimeo.

⁴⁸⁹ O curso era estruturado em duas etapas por ano, com disciplinas, como Ciências Naturais, Ciências Sociais, Artes, Educação para o corpo, Matemática, Português, Tupi e Guarani. O curso era dividido em atividades denominadas tempo/aula e tempo/aldeia. O tempo/aula consistia em atividades em etapas centralizadas com o ensino das disciplinas citadas acima e o tempo/aldeia consistia na realização de estágios dos alunos para atuação nas salas de aula. As atividades de tempo/aula tiveram como carga horária 1.620 horas e tempo/aldeia 1.350 horas, tendo o curso a carga horária total de 2.970 horas. Foram formados 33 professores indígenas. Como resultados desse curso foram elaborados pelos alunos indígenas dois livros editados pelo MEC: *Os Tupinikim e Guarani contam* e *Tupinikim e Guarani na luta pela terra*. A partir do curso de Guarani, foi elaborado o livro de Etnomatemática Guarani, *Arãdu Porã Rape*, escrito em língua materna.

nesse contexto que os Tupinikim se mobilizaram para a construção de um projeto de educação escolar diferenciado, inicialmente, com adultos.⁴⁹⁰

A autora associa o processo de construção da educação escolar indígena do Espírito Santo ao contexto da luta pela terra no Estado, à criação do NISI, ao processo de industrialização no Estado, à criação da FUNAI, ao surgimento da Teologia da Libertação e da atuação das diversas ONGs favoráveis aos índios, à organização dos povos indígenas e ao processo de redemocratização do país, iniciado nos anos de 1980, que culminou com a promulgação da Constituição Federal de 1988.⁴⁹¹

Desde 1996, realizaram-se em Aracruz, as formações continuadas em parceria com a SEMED e com o IDEA. Nesse processo, foram atendidas demandas elaboradas pelos professores indígenas. Os formadores, denominação para aqueles que ministram o curso, muitas vezes eram alunos de mestrado do Centro de Educação da UFES, que articulavam o trabalho de pesquisa ao curso de formação continuada. Em 1999, a Prefeitura Municipal de Aracruz realizou o primeiro concurso para professores indígenas. A partir desse concurso, dois professores guarani iniciaram seus trabalhos nas aldeias. Podemos perceber, então, que o processo de escolarização indígena é muito recente para os Guarani. Os Mbya possuem duas escolas, a primeira das quais foi fundada em *Tekoa Porã*, em 1987, e a segunda em *Mboapy Pindo*, em 2000.

Em 2001, as lideranças Guarani tradicionais e novas do litoral Sul e Sudeste decidiram sobre a necessidade de um curso de formação específico. Para atender a essa demanda, a FUNAI, o MEC e os governos estaduais estabeleceram uma relação de parceria e implantaram o curso denominado Programa de Formação Escolar Guarani da Região Sul e Sudeste do Brasil - Kuaa Mbo'e = Conhecer / Ensinar (2003-2008). Esse curso de magistério indígena habilitava os professores guarani para atuarem nas escolas no ensino fundamental. Tratava-se de uma formação de cursistas em nível médio. O curso envolvia os Guarani dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e dele participaram 74 cursistas.⁴⁹²

⁴⁹⁰ COTA, Maria das Graças. *Educação escolar indígena: a construção de uma educação diferenciada e específica*; intercultural e bilíngue entre os Tupinikins do Espírito Santo. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Vitória. Universidade Federal do Espírito Santo, 2000, p.11.

⁴⁹¹ COTA, 2000, p.78.

⁴⁹² O curso de magistério foi realizado em forma de etapas presenciais e não presenciais. As etapas presenciais ocorreram durante dois meses ao ano e contam com disciplinas como: Língua Guarani, Língua Portuguesa e Literatura, Artes, Geografia, História e Organização Social Guarani, Antropologia, Sociologia, Matemática, Ciências (Física, Química, Biologia e Saúde Pública), Didática e a Metodologia de Ensino e de Pesquisa, Fundamentos e a Legislação da Educação. As etapas não presenciais consistiam em atividades de pesquisa e estágio em sala de aula, além de cursos de capacitação. Em agosto de 2005, no Espírito Santo, a SEDU e a SEMED, em parceria, realizaram um encontro sobre a elaboração do projeto

Em 2004, foi firmado o *Protocolo Guarani* entre as Secretarias de Estado de Educação de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul, do Paraná, do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, o MEC e a FUNAI, para formação de professores indígenas. O programa surgiu como resultado das reivindicações das lideranças e de representantes Guarani das aldeias das Regiões Sul e Sudeste do Brasil, no I Encontro de Educação Escolar Indígena da Região do Litoral Sul do Brasil. Os objetivos do curso eram os seguintes: ampliar o acesso e a permanência dos Guarani à educação básica específica, diferenciada, bilíngue e intercultural, levando em conta os anseios e a realidade sociocultural; formar professores-pesquisadores guarani de sua própria cultura e alfabetizadores em língua materna para atuarem como mediadores de um processo de ensino e aprendizagem bilíngue e intercultural; habilitar professores guarani para serem autores de seus próprios materiais didáticos em língua materna e em português; oferecer aos alunos das escolas guarani um ensino que valorize sua cultura e o conhecimento de outros grupos indígenas e da sociedade não-indígena; capacitar administradores da gestão escolar para os processos educativos.

Outra iniciativa do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, realizada em Santa Catarina, reunindo povos das etnias Xokleng, Kaingang e Guarani. Houve a demanda dos povos indígenas pela formação em nível superior resultante dos alunos cursistas do magistério indígena Kuaa Mboe. Para a concretização do curso de licenciatura existiu uma parceria constituída com a Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena (CIESI), composta por pesquisadores que desenvolveram trabalhos entre os povos indígenas, por técnicos da Secretaria de Educação do Estado, por membros de entidades indigenistas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão de Apoio aos povos Indígenas (CAPI).⁴⁹³

Em 2006, os Guarani organizaram a Comissão Indígena –*Nhemongueta* que constitui a Organização Nacional Indígena de Terra Guarani –*Ywy Rupá*. Esta comissão

político pedagógico para os Guarani. Em julho e agosto de 2006, foram realizados os cursos de língua Guarani e língua Tupi em parceria com a SEDU e o MEC, com duração de 40 horas cada curso. Ainda no ano de 2006, foi realizado o curso de formação de professores aprovado pelo MEC para atender às duas etnias. O curso teve uma duração total de aproximadamente 120 horas. As disciplinas ministradas foram: Ciências naturais, Ciências Sociais, Língua Portuguesa, Matemática, Fundamentos da Educação e Educação Infantil.

⁴⁹³ MELO, Clarissa Rocha de. *Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos Guarani na Licenciatura Intercultural indígena do sul da Mata Atlântica*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. UFSC. Florianópolis, 2014, p.124.

foi criada com o intuito de organizar politicamente os grupos Guarani e refletir sobre a temática da Educação Escolar nas aldeias indígenas.⁴⁹⁴

Em outros encontros do povo Guarani, a questão educacional também tem sido debatida, como foi o caso da Assembleia Continental do Povo Guarani, realizada em Porto Alegre, em 2006, com a participação de cerca de 700 jovens. Além da questão da terra e dos direitos à educação e ao trabalho, também foram debatidas e montadas estratégias de mobilizações para cobrar do Governo Federal mais atenção no que diz respeito a terra. Na II Assembleia Continental do Povo Guarani, realizada entre 11 e 14 de abril de 2007, em Porto Alegre, as lideranças guarani reivindicaram a necessidade de se garantir que os professores fossem escolhidos pela comunidade.⁴⁹⁵

Melo, em sua tese, analisa a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, realizada em Santa Catarina. A autora procura demonstrar que o acesso dos Guarani ao ensino superior se constitui em um *locus* de interesse da construção do conhecimento dos Guarani Mbya tão importante quanto o aspecto religioso, expresso no xamanismo. Na universidade, são repassados conhecimentos indígenas e não indígenas. Tanto a casa de reza, *Opy* como a universidade são considerados espaços de diálogo entre conhecimentos, que evidentemente são diferentes, porém não se excluem, mas dialogam entre si. O xamanismo é expresso pelos cuidados com o corpo, por meio de dietas alimentares, de resguardos pós-parto, de cuidados no período da menstruação, da importância de fumar o *petyngua* (cachimbo guarani), de ter momentos silêncio, pelos modos de agir, entre outros aspectos da vida cotidiana, bem como pela formação de lideranças espirituais- *popygua*, nos rituais frequentes na *opy*.⁴⁹⁶ Uma das características fundamentais da aprendizagem guarani consiste no princípio da alteridade, na capacidade de aprender com o outro, de se relacionar por meio das trocas.⁴⁹⁷

Oliveira e Santos participaram de um curso de formação de pesquisadores guarani mbya de São Paulo, na Primeira fase do Inventário Nacional de Referências Culturais Guarani, realizado no período entre os anos de 2009 e 2011. Os pesquisadores analisaram o modo de produção do conhecimento mbya, demonstraram que para os Guarani Mbya é importante a participação dos mais velhos conhecidos como Os *xeramo*i (avô conhecedor) e *xejaryi* (avó conhecedora) na produção do conhecimento mbya. A

⁴⁹⁴ MELO, 2014, p.124.

⁴⁹⁵ COTA, Maria das Graças. *O processo de escolarização dos Guarani do Espírito Santo*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação. UFES. Vitória, 2008.

⁴⁹⁶ MELO, 2014, p. 60.

⁴⁹⁷ MELO, 2014, p. 64.

concepção de conhecimento articula-se à cosmologia guarani. Os Mbya têm como princípio educativo a ontologia da diferença, pois cada pessoa aprende de forma diferente da outra. Os Guarani reproduzem o que já existe nas moradas celestes (*amba'í*) por meio das *nhee'e kuery* (palavras almas). Quando nascem, os conhecimentos adquiridos no *amba'í* são reproduzidos na terra. Contudo, esses conhecimentos só se efetivarão se depender das ações e da vontade da pessoa.⁴⁹⁸ O aprendizado para os guarani é marcado pela observação dos exemplos realizados pelos que vieram antes, isto é, pelas divindades e ancestrais que atingiram as esferas celestes até os mais velhos, como os *xeramoí* e as *xejaryi*. Por meio da imitação, os Guarani atualizam seus conhecimentos. A observação e a imitação servem de exemplo para os mais novos, em um modo contínuo de variação. Dessa forma, o processo de conhecimento guarani relaciona a terra com as esferas celestes, entre os Guarani e as suas divindades.⁴⁹⁹ O ouvir/falar faz parte do processo de conhecimento dos Guarani. O tempo de aprendizado é mais longo e a fala por meio do discurso divino, das belas palavras, *ayru porã*, é repleta de metáforas complexas de orações pronunciadas em ritmo distinto.⁵⁰⁰

A educação escolar indígena no Espírito Santo encontra-se profundamente relacionada à luta pela terra dos povos Tupinikim e Guarani. Por meio da defesa do território indígena, foram surgindo as demandas pela saúde e pela educação. No caso dos Guarani em particular, a participação dos Mbya em associações e em organizações indígenas possibilitou-lhes formar um espaço de trocas de ideias e de busca para soluções de problemas. Essas assembleias se configuram como um *locus* de afirmação da identidade indígena guarani enquanto povo. Foi por meio das lutas políticas e das reuniões e encontros desse povo que foi possível realizar as trocas e o compartilhamento do sentimento de que são um povo com demandas específicas e diferenciadas. Ou seja, o espaço dos encontros e das assembleias guarani também reproduziam a lógica do mover-se, do estar em movimento e de buscar a aproximação com o povo Guarani e fortalecer-se politicamente. Essa luta política por direitos coletivos em torno da saúde, da educação e do território é que possibilitou a formação de um espaço coletivo e intercultural para a afirmação da identidade étnica. O espaço escolar, o espaço do museu e o espaço trilhado

⁴⁹⁸ OLIVEIRA, Joana Cabral. SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais”. Multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p.119.

⁴⁹⁹ OLIVEIRA, SANTOS, 2014, p.126.

⁵⁰⁰ OLIVEIRA, SANTOS, 2014, p.127.

pelos Guarani Mbya são construções políticas e exemplos de como os usos da história e da memória possibilitam aos Guarani reconhecer-se enquanto povo e trocar conhecimentos e compartilhar histórias e culturas em comum a partir de demandas do presente.

4.2. Centro Cultural Guarani Tatati Ywa Reté

O Centro Cultural Guarani Tatati Ywa Reté foi inaugurado em 8 de dezembro de 2012, em evento que contou com a participação dos Guarani e dos Tupinikim, de caciques, de pesquisadores, de bandas de música tupinikim, do coral guarani, de amigos dos indígenas e do público em geral. Está localizado na aldeia de Três Palmeiras, em Aracruz, no Espírito Santo.

O Centro Cultural foi idealizado por Werá Djekupé, presidente da Associação Indígena Guarani *Mobapy Pindo*. O principal objetivo desse espaço de memória é resgatar a história da vinda dos Guarani Mbya ao Espírito Santo, bem como da líder xamânica Tatati Ywa Reté. Dessa forma, os familiares de Tatati ao elegerem a própria história dos membros fundadores das aldeias no Estado, estão justificando a importância da família que se estabeleceu no poder, desde então, por meio das lideranças políticas e religiosas dos Guarani.

Além de narrar a trajetória do *oguata porã*, o centro de memória foi organizado para promover atividades de divulgação da cultura guarani. O espaço ofereceu oficinas de cinema e vídeo para os jovens indígenas, oficinas de artesanato e de pinturas, além de receber frequentemente a visita de escolas, de pesquisadores e de turistas. O centro cultural possui três quiosques nos quais são vendidos os artesanatos e os demais produtos elaborados pelos Guarani, tais como cartilhas de língua guarani, CDs de músicas, livros, etc.

O espaço de memória possui quatro salas com exposições permanentes de fotografias e de artesanatos guarani, além de uma sala com equipamentos de informática, câmeras fotográficas, data-show e livros doados pelo Museu do Índio do Rio de Janeiro. Werá Djekupé trouxe sua experiência como arte-educador indígena do Museu do Índio para o Espírito Santo. Ele atua como divulgador da cultura guarani realizando palestras em escolas públicas e privadas, faculdades, universidades e em eventos culturais

promovidos no município, no Estado e no país. A relação de proximidade com o Museu do Índio permitiu o intercâmbio cultural e a realização de projetos em parceria, como gravações de cantos sagrados e encomendas de artesanato guarani para o museu. Toda a concepção do centro cultural e o *design* das exposições foram elaborados pelos próprios Guarani Mbya.

As exposições reunidas no centro cultural foram realizadas por fotógrafos e jornalistas locais, como Zanete Dadalto, Caio Perim, Gabriel Lordêllo e Rogério Medeiros. Atualmente, Rogério Medeiros é editor do jornal eletrônico Século Diário e já trabalhou no Jornal do Brasil e no Estado de São Paulo. Escreveu os livros *Maldição ecológica; Ruschi: o Agitador Ecológico*, e *Espírito Santo: Encontro das Raças*. Realizou exposições que retratam as etnias do Estado, como os índios, os quilombolas e os pomeranos.

A história dos Guarani pode ser apreendida por meio das fotografias que reúnem a trajetória do grupo durante o *oguata porã*, a transferência do grupo indígena para a Fazenda Guarani, em Minas Gerais, até o encontro com os Tupinikim em Aracruz, o conflito fundiário que envolveu os índios e a empresa Aracruz Celulose e como vivem atualmente os Guarani nas aldeias do Espírito Santo. Existem alguns painéis retratando o encontro com os Tupinikim e a luta pela terra no Estado.

O acervo do centro cultural é formado principalmente por instrumentos musicais (tambores, flautas, paus de chuva); artesanatos (arcos, flechas, zarabatanas, bancos em forma de animais, bichos de madeira, machados); objetos de cestaria (leques, cestos, chocalhos); adornos (enfeites de cabelos, colares, brincos, pulseiras).

Museus indígenas ou centros culturais de memória estão possibilitando aos próprios índios contar sua história, dessa vez por meio de suas pesquisas, de suas narrativas, de suas memórias e de sua arte. Além de revelarem o protagonismo indígena, esses espaços se tornam importantes instrumentos de construção do conhecimento indígena, etnoconhecimentos, em que se colocam e se elegem em posição de igualdade diante de outros conhecimentos culturais.

Experiências de museus indígenas têm sido bem sucedidas ao longo do país. O Museu Maguta, no Amazonas, e a Embaixada dos Povos da Floresta, em São Paulo, mostram como os índios vêm se organizando e construindo suas histórias e suas trajetórias de lutas fundiárias e de contatos interétnicos com os demais povos.⁵⁰¹ A exemplo do

⁵⁰¹ Bessa Freire em seu artigo “A descoberta dos museus pelos índios” nos traz as experiências do Museu Maguta, no Amazonas, da Embaixada dos Povos da Floresta, organizada, em São Paulo, por Ailton Krenak,

Museu Maguta, o Centro Cultural Tatati Ywa Reté vem desenvolvendo também um trabalho educativo que permite a interação com as escolas da cidade, que tem por finalidade aproximar as novas gerações da história dos Guarani. Dessa forma, um dos objetivos do centro cultural consiste em promover harmonia nas relações interétnicas, buscando combater preconceitos e estereótipos em relação aos índios.

Quais seriam os papéis do Centro Cultural para os Guarani Mbya? Seriam os mesmos que nos apontou Berta Ribeiro ao falar sobre o Museu do Índio de Brasília, quais sejam para cumprir a função social do museu etnográfico de reconciliação da nação com a sua herança pluriétnica e multicultural e para que o conhecimento indígena também tenha um importante papel político chamado de **estética da mudança**. A estética da mudança consiste em analisar como os índios compreende as várias formas de reelaboração do sistema de objetos e como redefinem sua cultura para resistir socialmente e politicamente aos impactos vivenciados por essas populações.⁵⁰²

Podemos dizer que o Centro Cultural Tatati Ywa Reté possibilitou aos Guarani recuperar e materializar a história do grupo e sua trajetória ao Espírito Santo, valorizando principalmente o núcleo fundador das aldeias existentes no Estado e a líder xamânica como símbolo mítico-religioso e sobretudo, responsável pela existência do grupo e também pela coesão política dos Guarani Mbya. O que querem lembrar os Guarani? A história de um tempo em que o grupo fundador era unido pela xamã que o aconselhava, que cantava e realizava orações em meio a dificuldades e que também orientava o grupo sobre os caminhos a percorrer por meio dos sonhos e das revelações. Esse tempo não existe mais. A lembrança da xamã valoriza e reforça a liderança do atual grupo que se mantém no poder político e religioso por ser descendente direto dessa líder religiosa. A escolha da própria história do grupo e de sua arte indígena coloca no mesmo patamar de igualdade os conhecimentos indígenas dentro de um espaço de construção da memória, que possui, ainda, a função social de valorizar a identidade indígena guarani e minimizar os estranhamentos e os enfrentamentos de situações de preconceito e descaso sofridos diariamente na relação com os não índios.

da exposição do Museu Amazônico sobre os povos indígenas da região e do Museu Goeldi, no Pará, em que foi realizada a exposição dos índios Kayapó. O autor retrata os processos históricos desses museus e a importância da construção desses espaços para os índios como forma de afirmarem sua identidade étnica e como espaços de construção e elaboração do conhecimento indígena.

⁵⁰² Bertha Ribeiro apud FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: CHAGAS, Mário. ABREU, Regina. (orgs). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p.247-248.

As assembleias indígenas, as organizações indígenas, as escolas, a universidade e o centro cultural são espaços políticos de interlocução dos Guarani entre si enquanto povo que compartilha realidades em comum, situações de problemas em torno da terra e dos direitos coletivos. É nesses espaços que ocorre a troca de saberes, de conhecimentos, de culturas e se estabelecem relações de reciprocidade entre as aldeias Guarani que buscam fortalecê-los enquanto povo no território em que muitas vezes são minorais regionais. Por meio dessas trocas de saberes e de conhecimentos nesses espaços, os Guarani reconhecem-se enquanto índios diante de contextos políticos em que é necessário afirmar as demandas existentes entre os povos indígenas para que elas se tornem políticas públicas garantidas pelo Estado.

Considerações finais

Este trabalho evidenciou que os índios Tupinikim e Guarani do Espírito Santo elaboraram suas identidades sociais ao longo da sua história desde o período colonial, passando pelo conflito fundiário estabelecido com a empresa Aracruz Celulose (1967-2006). No século XX, esses índios, por meio de lutas políticas do tempo presente em busca da defesa de seus territórios, afirmaram suas identidades étnicas. Podemos verificar que a trajetória dos dois povos indígenas foi permeada por intensos contatos com a sociedade envolvente, desde o período colonial até os dias atuais. Nesse contexto histórico, afirmamos que as identidades indígenas foram sendo reelaboradas ao longo dos séculos. Os Tupinikim e os Guarani desejavam obter ganhos políticos para suas comunidades; dessa forma, esses índios afirmavam sua identidade étnica para conquistar os direitos territoriais e coletivos. Os Tupinikim, em algumas situações, preferiam assumir-se como caboclos para sofrerem menos preconceito da parte da sociedade envolvente. Nos momentos de luta pela terra, a identidade indígena era acionada pelos Tupinikim para diferenciarem-se da sociedade envolvente e dos posseiros.

Os Tupinikim reelaboraram suas identidades coletivas mediante a luta política pelo território indígena e, nesse processo, compartilhavam o sentimento de pertencimento a uma comunidade étnica (WEBER, 1994). Por meio da construção da identidade indígena, além do direito territorial, esses índios puderam conquistar também os demais direitos coletivos à saúde, à educação, entre outros.

O processo de construção identitária tupinikim passou pela reelaboração de suas histórias. Os Tupinikim costumam identificar os índios mais velhos por meio de afirmações como “os índios que viviam nas matas”, “os índios de Caieiras Velhas”, em oposição aos posseiros e aos demais membros da sociedade envolvente. Esses índios utilizam mitos, memórias, lugares, objetos, etc para recontar aspectos da tradição, da cultura e da história (RAPPAPORT, 2005). A importância do território para os Tupinikim remonta aos antigos aldeamentos vividos pelos mais velhos antes da instalação da empresa Aracruz Celulose, tendo esses aldeamentos possibilitado a reatualização dos rituais do congo, das danças, das festas religiosas, das visitas familiares, dos espaços de sociabilidade e permitido o retorno dos antigos parentes indígenas que viviam em outros municípios da região Norte, em Colatina e Linhares.

Os Guaraní Mbya realizaram uma longa trajetória durante o *oguata porã*, partindo do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo (1940-1967), impulsionados pelos sonhos e pelas revelações da líder religiosa Tatati Ywa Reté, que conduzia o grupo familiar Mbya durante os deslocamentos. Esses deslocamentos foram realizados pela crença religiosa na Terra sem Mal e foram motivados por meio de conflitos fundiários. No Rio Grande do Sul, esses índios foram expulsos de seus territórios por meio dos conflitos fundiários com fazendeiros exploradores de erva-mate. Nos estados das regiões Sul e Sudeste, tiveram conflitos com fazendeiros, conflitos internos e com a sociedade envolvente. Ao chegarem ao Espírito Santo, os Guaraní Mbya uniram-se aos Tupinikim para conseguir o território indígena e lutar pelos direitos coletivos das comunidades étnicas contra a empresa Aracruz Celulose.

Um aspecto fundamental da identidade guarani é a realização dos deslocamentos, os quais são motivados por visitas de parentes, casamentos, rituais, trocas de sementes, assembleias indígenas. Nesses deslocamentos são formadas as aldeias guarani, propiciando o compartilhamento da identidade indígena mbya. Também por meio dos deslocamentos, os índios reelaboram seu passado, utilizando elementos da tradição, da cultura, dos mitos, da religiosidade, e constroem suas histórias e suas identidades coletivas.

Os deslocamentos contribuem para a formação do território guarani. Esses índios, historicamente, viveram ao longo do litoral Sul e Sudeste do Brasil e foram expropriados de seus territórios por meio de invasões, conflitos fundiários, empreendimentos econômicos e imobiliários. Os deslocamentos agem numa perspectiva de reconstrução de territórios possíveis com presença de elementos ecológicos e ambientais, na medida em que as aldeias são localizadas em sentido leste, são situadas próximas ao mar e apresentam o bioma Mata Atlântica. Esses deslocamentos promovem a formação desse território físico e também do território imaginado guarani, que ultrapassa as fronteiras físicas do Estado nacional, pois esses índios realizam visitas de parentes, casamentos, rituais, busca por sementes e vão estabelecendo redes de parentesco e de sociabilidade entre as aldeias guarani. Nesse território imaginado, os Guaraní Mbya apropriam-se de espaços físicos e de sociabilidade, dos espaços políticos como escolas, universidades, museus e assembleias indígenas, afirmam-se como índios e reconhecem-se como pertencentes ao povo Guaraní Mbya.

As aldeias, para os Guaraní, configuram-se como um importante espaço sociocultural, pois permitem que esses índios vivam conforme seus princípios religiosos

e ambientais. Além disso, essas aldeias são um espaço de intercâmbio de casamentos, de visitas de parentes, de alianças políticas, de realização de rituais, de trocas de sementes, de compartilhamento de experiências pessoais e políticas.

As lideranças guarani formaram-se durante o *oguata porã* e durante o conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose. As lideranças tradicionais femininas tinham como característica a capacidade para aconselhar a comunidade, trazer a coesão do grupo mbya, orientar os índios por meio da interpretação dos sonhos e das revelações. Após a morte de Tatati e de sua filha Aurora, os Guarani tiveram novas lideranças políticas e religiosas parentes da xamã, as quais tiveram uma formação religiosa oriunda de Tatati e uma formação política por meio da convivência com outros povos indígenas, da participação de assembleias indígenas, de cursos e de intercâmbios promovidos pelo CIMI. As novas lideranças políticas, como os professores, adquiriram visibilidade em suas aldeias devido ao processo de escolarização desses líderes, que, ao conquistarem os espaços escolares e as universidades, passaram a representar os Guarani Mbya em eventos pelo Brasil e pelo mundo com o objetivo de divulgar a cultura, a história e as lutas políticas dos Mbya.

O objetivo central desta tese foi compreender a construção do território e da identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo na situação do conflito territorial com a empresa Aracruz Celulose. Para se compreender a reconstrução da identidade dos Guarani, é essencial pensá-los em sua história junto aos povos Tupinikim, com os quais compartilharam a luta pela terra e que lhes deram um importante referencial para a sua identificação.

Os Tupinikim viveram em aldeamentos desde o século XVI no litoral do Espírito Santo, nas regiões de Santa Cruz, Nova Almeida, Reritiba. Nesses aldeamentos religiosos, os Tupinikim conviveram com outros índios, como os Puri. No século XIX, com a transformação dos aldeamentos em vilas, os Tupinikim afirmavam possuir direitos territoriais e realizavam constantes pedidos e queixas reivindicando seus direitos individuais e coletivos. Ao longo dos séculos, esses índios mantiveram contatos intensos com as sociedades envolvidas nos aldeamentos religiosos, o que os levou a desenvolver formas de lutas que já afirmavam identidades indígenas generalizadas. No século XX, esses índios continuaram permanecendo localizados em antigos territórios habitados anteriormente pelos seus antepassados. Nesses territórios, os Tupinikim reproduziam seus deslocamentos, suas visitas aos parentes, vivenciavam os rituais do congo e mantinham formas de trabalho coletivos, como o mutirão. Com a luta territorial, os Tupinikim

construíam suas histórias e suas identidades, tentando recuperar esse passado vivido pelos mais velhos, a época dos mutirões, as festividades do congo e de São Benedito, entre outros. A forma de se relacionar com o território também se mantém ao longo dos tempos, pois os Tupinikim valorizam o ecossistema manguezal do qual dependem para a sobrevivência e para a produção de artesanato.

Os Tupinikim vivem no Espírito Santo desde tempos imemoriais. Dessa forma, possuem o direito ao território étnico estabelecido pela legislação oficial (Constituição de 1988). Os Guarani Mbya, por sua vez, chegaram ao Estado por meio dos deslocamentos realizados no litoral Sul e Sudeste do país durante os anos de 1940 a 1967. A política indigenista do século XIX procurou assimilar os índios com os discursos de mistura e desaparecimento, política essa que se manteve e se acentuou ao longo do século XX. A presença indígena no Espírito Santo somente foi reconhecida pela FUNAI em 1975. Nos discursos oficiais, nos discursos da empresa Aracruz Celulose, nos relatos jornalísticos, no imaginário social da população, foi sendo construída a ideia de que no Espírito Santo não havia índios ou de que esses Tupinikim eram remanescentes, caboclos, aculturados, integrados. A luta dos Tupinikim pelo território ao mesmo tempo em que acionou a identidade étnica dessa comunidade indígena pelos direitos territoriais e coletivos levou-os à construção de sua história e à valorização dos mais velhos, das memórias dos antepassados, ao reconhecimento dos antigos espaços territoriais.

Em alguns momentos, os Guarani Mbya eram reconhecidos como indígenas pela sociedade regional e pelo Estado por falarem o guarani e acreditarem na Terra sem Mal. Em outros momentos, os Guarani eram classificados como paraguaios, não índios e aculturados. Os Guarani Mbya do Espírito Santo reconhecem-se como pertencentes ao grupo maior Guarani do Brasil. Esses índios possuem uma forma própria e particular de construção da identidade indígena que se orienta em torno da líder religiosa Tatati Ywa Reté e do *oguata porã*. A valorização da xamã e do passado do deslocamento guarani é constitutiva da história desse povo indígena. A história do grupo fundador das aldeias mbya do Espírito Santo é narrada pelos mais velhos, pelas lideranças políticas tradicionais, pelos professores, pelos familiares de Tatati. Essa história foi eleita como a história do grupo Guarani Mbya e é contada às novas gerações como forma de perpetuar a existência do grupo. Os Mbya buscaram materializar esse passado étnico com a construção do centro cultural Tatati Ywa Reté e com a produção de filmes, livros, CDs, cartilhas, vídeos, etc, para valorizar a história desse povo indígena.

Referências

Documentos:

BRASIL, Constituição (1988). Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

I SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA. Aracruz: Prefeitura Municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. 1995, p.32, mimeo.

II SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA: um currículo de Educação Indígena em discussão. Aracruz: Prefeitura municipal de Aracruz/ Secretaria Municipal de Educação de Aracruz/ Universidade Federal do Espírito Santo. Caieiras Velhas, Aracruz, 1998, mimeo.

DEPARTAMENTO de Polícia Federal. IPP nº 07/1979. Vitória, 21 maio 1979. Anexado ao Proc. Nº 2.561/79, fls. 112 a 114.

DEPARTAMENTO de Polícia Federal. Relatório de missão nº 367/CRP/CR/ES. Vitória, 14 maio 1979.

DOCUMENTO FINAL da II Kuña Aty Guasu aldeia Jaguapiru- Dourados- MS. 25 a 29 de abril de 2012. Disponível em: <<http://atyguasublogspot.com.br/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembly.html>>. Acesso em: 28 out. 2014.

ESTUDO etnoecológico das terras indígenas do Espírito Santo. Relatório final. Petrobrás/ Biodinâmica, mar. de 2005.

GRUPO de Trabalho Técnico. *Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios*. Portaria nº 0783/94. Vitória, 1994. v.1, mimeo.

INSTITUTO JONES SANTOS NEVES. *Projeto macrozoneamento costeiro do Estado do Espírito Santo - região litoral norte - meio antrópico - memorial descritivo*. Vitória, 1997, p.123.

MARCATO, Sônia de Almeida. FUNAI. *Remanescentes indígenas do Leste Brasileiro*. Brasília, 7 mai. 1980a.

_____. FUNAI. *Da indianidade dos Tupinikim (Índios do litoral do Espírito Santo)*. Brasília, 13 jun. 1980b.

LEÃO, Augusto de Souza. *Relatório do servidor Augusto de Souza Leão, superintendente da ajudância Minas-Bahia*, sobre índios de tribo Guarany, recém chegados ao Posto indígena Guido Marlière, município de Resplendor, Estado de M. Gerais. Teófilo Otoni, 13 jan. 1967.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. Processo nº 3.649/75.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Ajudância Minas-Bahia, de 4 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13/08/1973.

_____. FUNAI. *Relatório da Missão Especial nº 27/80*. Anexado ao Processo nº 2.561/1979, fls. 210–220.

_____. FUNAI. *Ofício nº 373-AJAMB/73*. Encaminha relatório de remoção dos índios Guaranis no Estado do Espírito Santo (Guarapari). Brasília, 12 set. 1973. Anexado ao Proc. nº 2.474/1973.

_____. FUNAI. *Ajudância Minas-Bahia, de 4 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo Vitória, 1973, p. 2. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Portaria nº 565/E, de 10 de julho de 1979*. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Relatório do Grupo de Trabalho instituído pela Portaria nº 565/E/79*. Brasília, 24 jul. 1979. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Portaria nº 609/N, de 08 de novembro de 1979*. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Parecer nº 097-PJ/84. Memo nº 468-DPI/84*. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Relatório da visita a Caieiras Velhas, Aracruz, ES [s/d]*. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. RICK, Hildegart Maria de Castro. *Relatório de viagem ao aldeamento no município de Aracruz, ES*. Brasília: FUNAI, 1975. Anexado ao Proc. Nº 3.649/1975.

FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO. *Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Caieiras Velhas, II*, Rio de Janeiro, abr. 2001.

FUNAI. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Identificação e delimitação da Terra indígena Tupinikim*. Processo nº 1497/1996. Brasília.

PEROTA Celso. Os tupiniquim no Espírito Santo. *Boletim do Departamento de Ciências Sociais*. Vitória, n.4, 1985.

RUBENS FILHO, José. Relatório sobre a invasão por particulares em Caieiras Velhas. Anexo ao Proc. nº 3649/1975.

RUSCHI, Augusto. *Correspondência enviada ao presidente da FUNAI*, General Ismarth de Araújo Oliveira. Santa Teresa, 14 agosto 196. Anexo ao Proc. nº 3649/1975.

UFES/SETRAPS. *Relatório do estudo sócio-econômico realizado na comunidade indígena de Caieiras Velhas e adjacências*. Vitória, 1976.

VALLE, Lilia. *Relatórios do Centro de Trabalho Indigenista*. UFF, Rio de Janeiro, 1979 a 1984.mimeo.

VEIGA, Felipe B. (coord.) *Estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas situadas próximo ao traçado do gasoduto Cacimbas-Vitória*. Relatório final. PETROBRAS/ Biodinâmica, set. de 2004.

Livros, Teses e Dissertações:

ALMEIDA, Maria Regina C. de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 151-168.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. MOREIRA, Vânia M. L. *Índios, Moradores e Câmaras Municipais: etnicidade e conflitos agrários no Rio de Janeiro e no Espírito Santo (séculos XVIII e XIX)*. *Mundo Agrário*, vol. 13, nº 25, segundo semestre de 2012.

APOINME. Disponível em: < <http://apoinme.org.br/quem-somos/area-de-atuacao-da-apoinme/>>. Acesso em: 20 jan.2014.

ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos indígenas e a Lei dos Brancos: o direito à diferença*. Brasília: MEC/ SECAD/LACED/Museu Nacional, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARABAS, Alícia. Autonomías indígenas em México: utopias posibles? In: SCOTT, Parry; ZARUR, George (orgs). *Identidade, fragmentação e diversidade na América latina*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2003. p.67-86.

BARTOLOMÉ, Miguel. Movimentos índios y fronteras en America Latina. In: SCOTT, Parry, ZARUR, George.(orgs) *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2003, p.49-66.

BARTH, Frederik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*. Niterói. n. 19, 2005.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Editora da UFG, 2007.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogenésis, etnificación. *Mundo nuevo, nuevos mundos revista eletrônica*. Paris. Disponível em: <www.ehess.fr/cerma/revuedebates.htm.2001>.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Integração e desintegração: análise do tratamento dispensado pelo Estado aos povos indígenas-Santa Catarina e Misiones no caso Guarani*. 2001. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, USP, São Paulo, 2001.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n.15, p.209-235, jul. 2001.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

_____(org). *Memória viva Guarani: revelações sobre a terra*. Comunidade Tekoa Porã. Vitória:UFES,1996.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Francisco Alves,1990.

CONVENÇÃO para a Grafia dos Nomes Tribais. Disponível em: <<http://www.unb.br/il/lali/publicacoes.html>> .Acesso em: 27 jun.2005.

COHEN, Abner. Introduction. *Urban ethcinity*. London: Tavistock Publications, 1974.

COMISSÃO YVY RUPA. Disponível em: <http://yvyrupa.org.br/?page_id=2>. Acesso em: 20 jan. 2014.

COTA, Maria das Graças. *Educação escolar indígena: a construção de uma educação diferenciada e específica; intercultural e bilíngue entre os Tupinikins do Espírito Santo*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Vitória. Universidade Federal do Espírito Santo, 2000.

_____. *O processo de escolarização dos Guarani do Espírito Santo*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação. UFES. Vitória, 2008

CUNHA, Manuela C. *Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense,1987.

_____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos dos índios: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela C. da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: _____*Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.113-119.

GURGEL, Antônio de Pádua. (coord.). *Augusto Ruschi*. Coleção Grandes nomes do Espírito Santo. Vitória: Contexto, 2005.

DANZIER, Martine. Del maestro escolar al intelectual indígena. Mexico. 1975-1995. In: KONIG, Hans-Joachim. *El índio como sujeto e objeto de la historia latino americana: pasado y presente*. Frankfurt Main: Vervuet. Madrid: Iberoamericana, 1998.

DÁVALOS, Pablo. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palavra. In: DÁVALOS, Pablo'. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.7-34.

Documento final da II Kunã Aty Guasu aldeia Jaguapiru- Dourados- MS. 25 a 29 de abril de 2012. Disponível em: <<http://atyguasublogspot.com.br/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>>. Acesso em: 28 out. 2014.

FERREIRA, Mariana K. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In; SILVA, Aracy L. FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001, p.71-111.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: CHAGAS, Mário; ABREU, Regina. (orgs). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p.247-248.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A imagem do índio e o mito da escola. In: MARFAN, Marilda A (org.) Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação – Formação de professor: educação escolar indígena. Brasília: MEC, 2002.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A demarcação das línguas indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da.CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbya: História e significação*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul,1997.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e sociedade*. v.13, n.2, p.28, maio-ago, 2004.

GUIMARAENS, Dinah(org.) *Museu de arte e origens: mapa das culturas vivas guaranis*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

GUIMARÃES, Ewerton Montenegro. Sobre a situação de bens imóveis pertencentes ao patrimônio indígena no estado do Espírito Santo. In: SANTOS, Silvio Coelho. (org.). *O índio perante o direito*. Florianópolis: EDUSC, 1982.

HEMING, John. *Red gold*. London: MacMillan, 1978.

HILL, Jonathan(org). *Rethinking hystory ad myth*. Ubana: University of Illinois Press, 1988.

_____. Contested pasts and the practice of antropology: overview. *American Anthropologist*, v. 94, n.4, p.809-815,1992.

_____.(org). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas*. 1492-1991. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. Florianópolis. *Ilha*, v.15, n.1, jan.jun 2013.

IBGE. *Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo*. Rio de Janeiro, 2012.

KARAJÁ. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja/368>>. Acesso em: 22 dez.2014.

KRENAK. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak/257>> . .Acesso em: 22 dez.2014.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007.

_____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá/Paraná: Eduem; São Paulo: EDUSP, 2008.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. *Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. Ka'a güy oreramói kúery ojou rive vaekue ÿ*. São Paulo: CTI, 2004.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz, poder tutelar: indianidade e formação do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza Lima. BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2005.

_____. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza Lima. FILHO, Henyo Trindade Barreto. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2005.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: representações étnicas dos Guarani Mbya*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1991.

LOUREIRO, Klítia. *O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo: os índios Tupiniquim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2006.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD. Rio de Janeiro: Museu Nacional/LACED, 2006.

MACAS, Luis. La necesidad política de uma reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In: DÁVALOS, Pablo. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.35-42.

MAGALHÃES, Edvard Dias (org.). *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. 2 ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.

MARACCI, Marilda Teles. *Progresso da morte, progresso da vida: a reterritorialização conjunta dos povos Tupiniquim e Guaraní em luta pela retomada de suas terras e territórios*. Espírito Santo, Brasil. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

MATTOS, I. M. de. *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.

MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. 2. Ed.. Assunção: Universidad Católica. 1988.

_____. *El Guaraní: experiência religiosa*. Asunción-Paraguay: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELO, Clarissa Rocha de. *Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos Guaraní na Licenciatura Intercultural indígena do sul da Mata Atlântica*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. UFSC. Florianópolis, 2014.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2 ed. São Paulo: Companhia editora nacional/EDUSP, 1979.

MINISTROS do Brasil e Paraguai prometem apoio às reivindicações dos indígenas no encerramento do encontro. Disponível em: <<http://blogs.cultura.gov.br/encontroguarani/category/o-encontro>>. Acesso em: 28 out. 2014.

MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. In: *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói: EDUFF, 2010.v.14, n.28.

MOISÉS, Beatriz Perrone. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. Secretaria municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992.

_____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil*. Texto preparado para o XI Congresso Internacional da AHILA. Liverpool, UK, 17 a 22 de setembro de 1996.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Colonização oficial e espontânea na fronteira norte do Espírito Santo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, Vitória, n.55, 2001.

_____. A serviço do império e da nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860). *Anos 90*, Porto Alegre, v. 17, n. 31, p. 13-55, jul. 2010.

_____. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. *Diálogos Latino-americanos*, n. 3, p. 87-113, 2001.

_____. Caboclisto, vadiagem e recrutamento militar entre as populações indígenas do Espírito Santo (1822-1875). *Diálogos Latino-americanos*, n. 11, p. 94-120, 2005.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva –Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *A geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1999.

OLIVEIRA, Joana Cabral. SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais”. Multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo, Cultura Acadêmica, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 11-36.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Hacia una antropologia del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

OLIVEIRA, Kelly. *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas/ São Paulo: Unicamp, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Etnia e estrutura de classe: a propósito da identidade e etnicidade no México*. Anuário Antropológico/79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979, p. 58.

PALADINO, Mariana. *Educação escolar indígena no Brasil contemporâneo: entre a “revitalização cultural” e a desintegração do modo de ser tradicional*. Dissertação(Mestrado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese(Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910—67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: UNESP/ISA, Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RAPPAPORT, Joanne. Introducción. In: ____ *Cumbe renaciente*. Una historiografía etnográfica andina. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e História, 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUSCHI, Augusto. Boletim do Museu de Biologia prof. Mello Leitão. Santa Teresa. n.15, 16/01/1954.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962.

_____. A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*, v. 25, 1982.

SIDER, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities global studies in culture and power*. New Hampshire, v.1, n.1, p.109-122, 1994.

SILVA, Aracy L. Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos socioculturais indígenas. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D. B. (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 4 ed. São Paulo: Global, Brasília: MEC/MARI, UNESCO, 2004.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *MNEME-Revista de Humanidades*. Natal, v.4, n.7, fev/mar, 2003. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em: 21 maio 2005.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micro mobilidade de grupos mbya e nhandeva (guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Antropologia social. Museu Nacional. UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

SILVA, Sandro José da. *Tempo e espaço entre os Tupiniquim*. Dissertação. Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

SUSNIK, Branislava. *Interpretacion etnocultural de la complejidad sudamericana antiga: formación y dispersión etnica*. Asunción-Paraguay: Museo Etnografico Andres Barbero, 1994.

TASSINARI, Antonella M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy L. FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. 2 ed. São Paulo: Global, 2001.

TEAO, Kalna M. *Arandu renda reko: a vida da escola guarani mbya*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

THOMPSON, E.P. *Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRÊS línguas são reconhecidas pelo IPHAN como Referência Cultural Brasileira.

Disponível em: <

<http://portal.iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do;jsessionid=4C93ECA1233CA48D8C845AA1A8F3B9F4?id=18682&sigla>>. Acesso em 24 nov.2014.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A dimensão sócio-política do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

VASCONCELLOS, I. A. de. *Memoria statistica da província do Espírito Santo escrita no anno de 1828*. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1994.

Jornais e Periódicos

1972

ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 dez. 1972.

1973

O ÍNDIO chegou ao poder: o super-cacique da FUNAI pagará sua promessa? *Realidade*. Vitória, ano VIII, n. 93, dez.1973.

GUARANIS chegam a terra prometida. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro. 19 ago.1973.

NOSTALGIA do mar trará os guaranis de volta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 dez. 1973.

SILVA, Gutemberg Mota. SABINO, Waldemar. Nostalgia do mar tirará os guaranis de Minas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 dez. 1973.

1974

ALDEIAS indígenas terão este ano seus líderes comunitários. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 3 mar. 1974.

1975

GUARANIS abandonam reserva para fugir da vida subumana. *A Gazeta*. Vitória. 20 out. 1975.

OS TUPINIQUINS no ES: O melancólico crepúsculo de uma raça. *Revista A Tribuna*. Vitória. 27 jul. 1975.

1976

OS ÚLTIMOS tupiniquins (A ilusão da Terra sem males). *O Estado de São Paulo*. São Paulo. 30 mar. 1976.

1977

ÍNDIOS demarcam terra e Aracruz bloqueia estrada. *A Tribuna*, Vitória, 27 jun. 1977.

1978

CONSELHO indigenista se reúne em Vitória. *A Tribuna*. Vitória, 07 set. de 1978.

ÍNDIO COBRA TERRA PROMETIDA EM COMBOIOS. *A TRIBUNA*. VITÓRIA. 8 mai. 1978.

PRESIDENTE da FUNAI confirma violências contra nossos índios. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 3 dez. 1978.

1979

ANATOMIA de um líder rebelde. *A Gazeta*, Vitória, 20 jun. 1979.

1980

AMARAL, Rossini. Tensão permanece em Aracruz. *A Gazeta*. Vitória, 12 set.1980.

COIMBRA, Ubervalter. NUNES, Joaquim. Tupiniquins revoltados ocupam escola em Aracruz. *A Tribuna*. Vitória. 12 abr. 1980.

CACIQUE afirma que só há Tupiniquins em Caieiras. *A Gazeta*. Vitória. 2 out. 1980.

COSTA, Sylvio. Os esquecidos índios. *A Gazeta*. Vitória. 4 mai.1980.

GERALDO, Cloves. Tupiniquins, uma tribo quer preservar a sua cultura. *A Tribuna*. Vitória. 28 dez. 1980.

ÍNDIOS e posseiros desmentem atrito em Aracruz. *A Tribuna*. 11 jul. 1980.

ÍNDIOS demarcam terras e FUNAI diz que é ilegal. *A Tribuna*. Vitória. 19 jun. 1980.

ÍNDIOS invadem posto da FUNAI e ficam com rádio. *A Gazeta*. Vitória. 21 jun. 1980.

ÍNDIOS impedem nova demarcação de sua reserva. *A Tribuna*. Vitória. 31 out. 1980.

1981

ÍNDIOS armados ameaçam a FUNAI. *A Gazeta*. Vitória. 14 mai. 1981.

1989

GUARANIS fogem de reserva em SP e vêm para o ES. *A Gazeta*. Vitória. 3 set. 1989.

1990

INDÍGENAS pedem mais atenção ao Governo do Estado. *A Gazeta*. Vitória, 23 dez. 1990.

1992

ÍNDIOS reunidos em Vitória exigem demarcação de terras. *A Gazeta*, 26 mai. 1992.

1993

ROCHA, Marilda. Índios querem de volta terra que Aracruz comprou. *A Gazeta*. Vitória. 1 ago. 1993.

TRIBO pede apoio a deputados. *A Gazeta*. Vitória. 1 ago. 1993.

1995

ALDEIAS comemoram dia do índio com luto e festa. *A Gazeta*. Vitória. 20 abr. 1995.

CIMI diz que população indígena cresce no país. *A Gazeta*. Vitória. 19 abr. 1995.

ÍNDIOS fazem reivindicações a Vitor. *A Gazeta*. Vitória. 17 jan. 1995.

MINGO, Nilo de. Sítio arqueológico é descoberto em Santa Cruz. *A Gazeta*. Vitória. 4 jan.1995.

1996

COMISSÃO pedirá revisão de terras indígenas no ES. *A Gazeta*. Vitória. 20 abr. 1996.

ÍNDIOS sobrevivem com dificuldade em reserva do ES. *A Gazeta*. Vitória, 19 abr. 1996.

1997

CONQUISTAS do movimento indígena. *Porantim*. Brasília. Mar. 1997.

ÍNDIOS pedem assistência e trabalho. *A Gazeta*. Vitória, 26 jan. 1997.

TUPINIKIM e Guarani não aceitam negociar limites de sua área. *Porantim*. Brasília, ago. 1997.

1998

ARACRUZ propõe dar assistência a índios. *A Gazeta*. Vitória. 17 mar. 1998.

GOVERNO faz acordo com Aracruz. *Porantim*. Brasília, abr. 1998.

INVASÃO destruiu as culturas. *A Gazeta*. Vitória. 1 ago. 1998.

ÍNDIOS ocupam e delimitam área em Aracruz. *A Gazeta*. Vitória. 12 mar. 1998.

PF detém 4 sindicalistas em Aracruz. *A Gazeta online*. Vitória. 20 mar. 1998.

PF dá 8 dias para holandês deixar o país. *A Gazeta online*. Vitória. 19 mar. 1998.

1999

ABANDONO, manobra e engano. *Jornal Porantim*. Brasília, dez. 1999, p.3.

CACIQUE quer mais saúde e educação. *A Gazeta online*. Vitória. 13 mai. 1999.

ÍNDIOS fazem manifestação contra a Aracruz Celulose. *Porantim*. Brasília, dez. 1999.

ÍNDIOS Tupiniquim e Guarani divulgam carta. *Notícias do Norte*. Linhares. 13 out. 1999.

VICTÓRIA Jacqueline. Aracruz faz acordo comercial com índios. *A Gazeta online*. Vitória. 13 mai. 1999.

2000

BELEZA, Gustavo. CUSTÓDIO, Zenilton. Índios ocupam área da THOTHAM. *A Gazeta*. Vitória. 3 ago. 2000.

PEGORETTI, Andréia. Índios reivindicam demarcação de terras. Vitória. *A Gazeta*. 8 ago. 2000.

PREFEITO ameaça retirar índios à fora da reserva. *Século Diário*. Vitória. 16 de nov. 2000.

2005

AMARAL, Kenia. Presidente da FUNAI chega para tentar resolver impasse. *A Gazeta*. Vitória. 7 out. 2005.

ANDRADE, Ednalva. COIMBRA, Ubervalter. Índios fazem ocupação pacífica de fábricas da Aracruz para exigir demarcação de suas terras. *Século Diário*. Vitória. 6 out. 2005.

BERNARDES, Flávia. Bispo fracassa ao tentar acordo elogiando Aracruz e índios reagem: “Igreja não mudou em 500 anos.” *Século Diário*. Vitória. 13 jun. 2005.

_____. Bases da Igreja dão apoio a índios e desautorizam bispo de Colatina que defende a Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 16 jun. 2005.

_____. FUNAI declara apoio aos índios: Relatório é legítimo, atualizado e nada pode anulá-lo. *Século Diário*. Vitória. 18 mai. 2005.

_____. Índios querem apoio de Hartung na homologação de suas terras no ES. *Século Diário*. Vitória. 01 jun. 2005.

_____. Índios ocupam a sede da FUNASA em protesto contra falta de remédios, descaso e autoritarismo. *Século Diário*. Vitória. 16 jun. 2005.

_____. Índios constroem 2ª aldeia em área retomada da Aracruz. *Século Diário*. Vitória. 30 jun. 2005.

_____. Índios capixabas protestam em prol de suas terras na UFES. *Século Diário*. Vitória. 7 jun. 2005.

_____. Insatisfeitos, índios ateiam fogo em ferrovia da Vale e usina. *Século Diário*. Vitória. 2 dez. 2005.

_____. Marcha indígena percorre a cidade em protesto contra Hartung, IBAMA e Rede Gazeta. *Século Diário*. Vitória. 2 jun. 2005.

COIMBRA, Ubervalter. Recuperação das terras indígenas ganha repercussão mundial. *Século Diário*. Vitória. 18 mai. 2005.

_____. Aracruz esgota o ES e migra para Bahia: inaugurada a Veracel. In: *Século Diário*. 28 de setembro de 2005. Disponível em: http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2005/setembro/28/noticiario/meio_ambiente/28_09_08.asp. Acesso em: 28 set. 2005.

_____. Índios capixabas se reúnem e declaram guerra à Aracruz: “ Queremos as nossas terras de volta.” *Século Diário*. Vitória. 12 mai. 2005.

2006

A ARACRUZ e a questão indígena no ES. Aracruz, jun. 2006. cartilha.

BERNARDES, Flávia. FUNAI publica estudo que confirma ocupação de terras indígenas pela Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 20 fev. 2006.

_____. Sangue e brutalidade nos eucaliptais da Aracruz Celulose. *Século Diário*. Vitória. 20 jan. 2006.

_____. Repercussão internacional. *Século Diário*. Vitória. 24 jan. 2006.

_____. Índios feridos fazem exames no DML para mover ação judicial contra a violência da Polícia Federal. *Século Diário*. Vitória. 24 jan. 2006.

_____. Estudantes capixabas farão visita à aldeia indígena destruída. *Século Diário*. Vitória. 23 jan. 2006.

_____. Militantes dos direitos humanos repudiam ação da PF contra os índios. *Século Diário*. Vitória. 25 jan.2006.

ESTUDO da FUNAI é concluído e confirma terras indígenas. *Século Diário*. Vitória. 27 jan.2006.

RODRIGUES, Alan. Índios ocupam área da PORTOCEL. *A Gazeta*. Vitória. 13 dez. 2006.

_____. PORTOCEL retoma atividades e perícia avalia prejuízos. *A Gazeta*. Vitória. 15 dez. 2006.

_____. MPF acusa Aracruz de discriminação contra índios. *A Gazeta*. Vitória. 24 out. 2006.

Entrevistas:

Entrevista da liderança guarani Karai Djeguaka, realizada por Kalna Mareto Teao. Em 16 mar. 2006.

Entrevista da liderança guarani Werá Djekupé, realizada por Kalna Mareto Teao. Em 25 fev. 2006.

Entrevista de Werá Kwaray. A luta dos guaranis de Aracruz –ES pelos seus direitos. DVD.

Entrevista de liderança guarani Tupã Kwaray, realizada por Kalna Mareto Teao. Jan. 2012.

Entrevista do cacique guarani Werá Kwaray, realizada por Kalna Mareto Teao. Jan.2012.

Entrevista de liderança guarani Werá Djekupé, realizada por Kalna Mareto Teao. Jan. 2012.

Entrevista do índio guarani Karai Ara, realizada por Kalna Mareto Teao. Em 22 jan. 2013.

Entrevista de Ara Reté, realizada por Kalna Mareto Teao Em 19 dez. 2013.



Tupã Kwaray



Werá Djekupé



Werá Kwaray



Aldeia guarani Boa Esperança



Aldeia tupinikim Caieiras Velhas



Centro cultural Tatati Ywa Reté



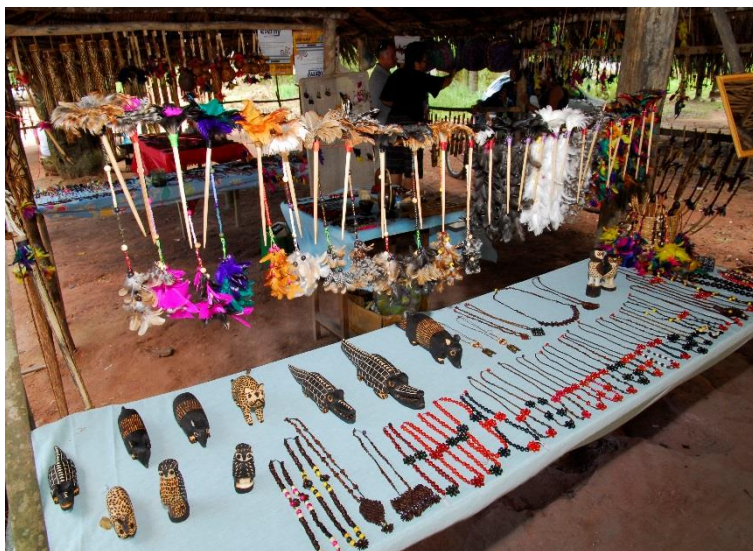
Professores guarani



Tatati Ywa Reté



Coral guarani de Boa Esperança



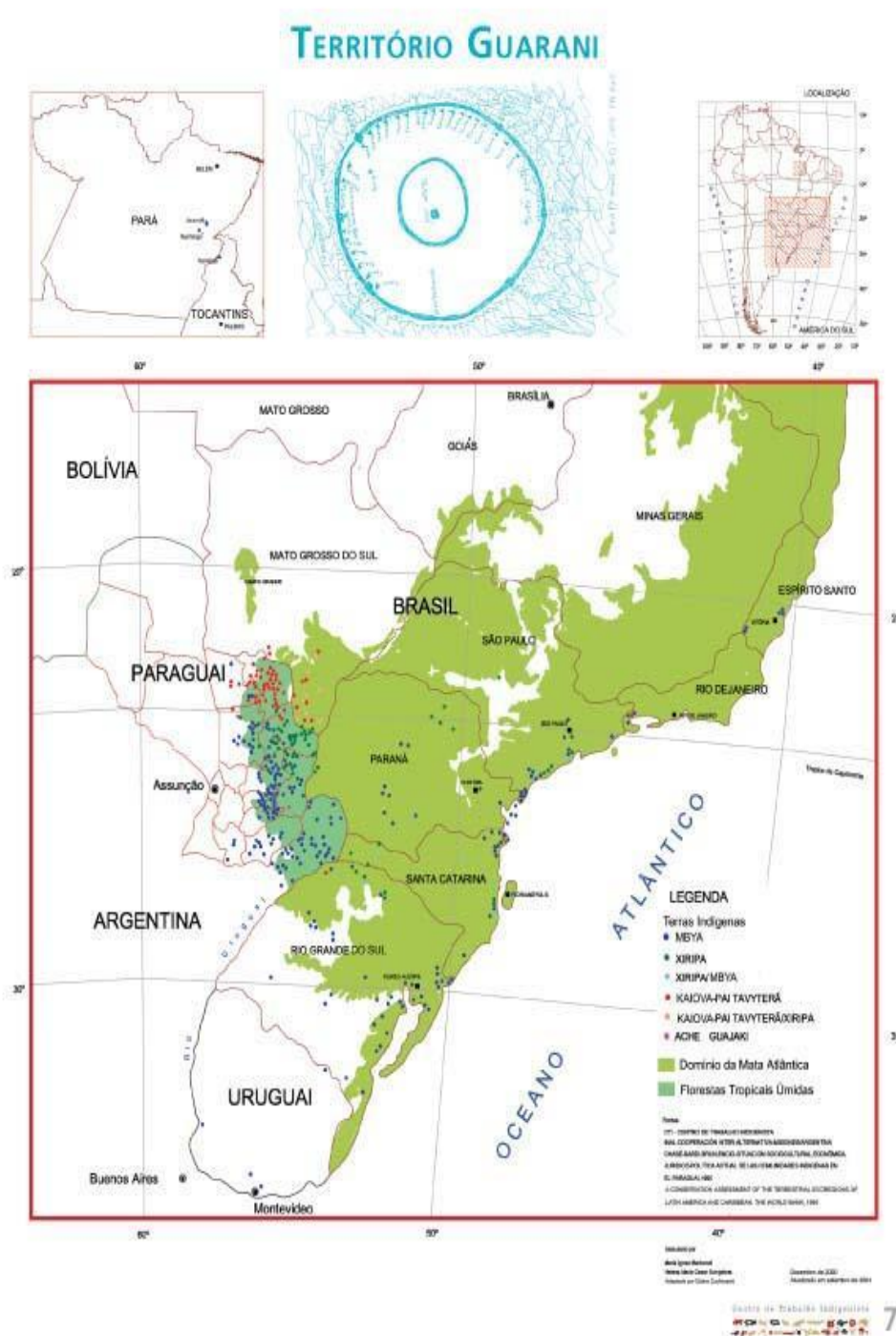
Artesanato guarani mbya

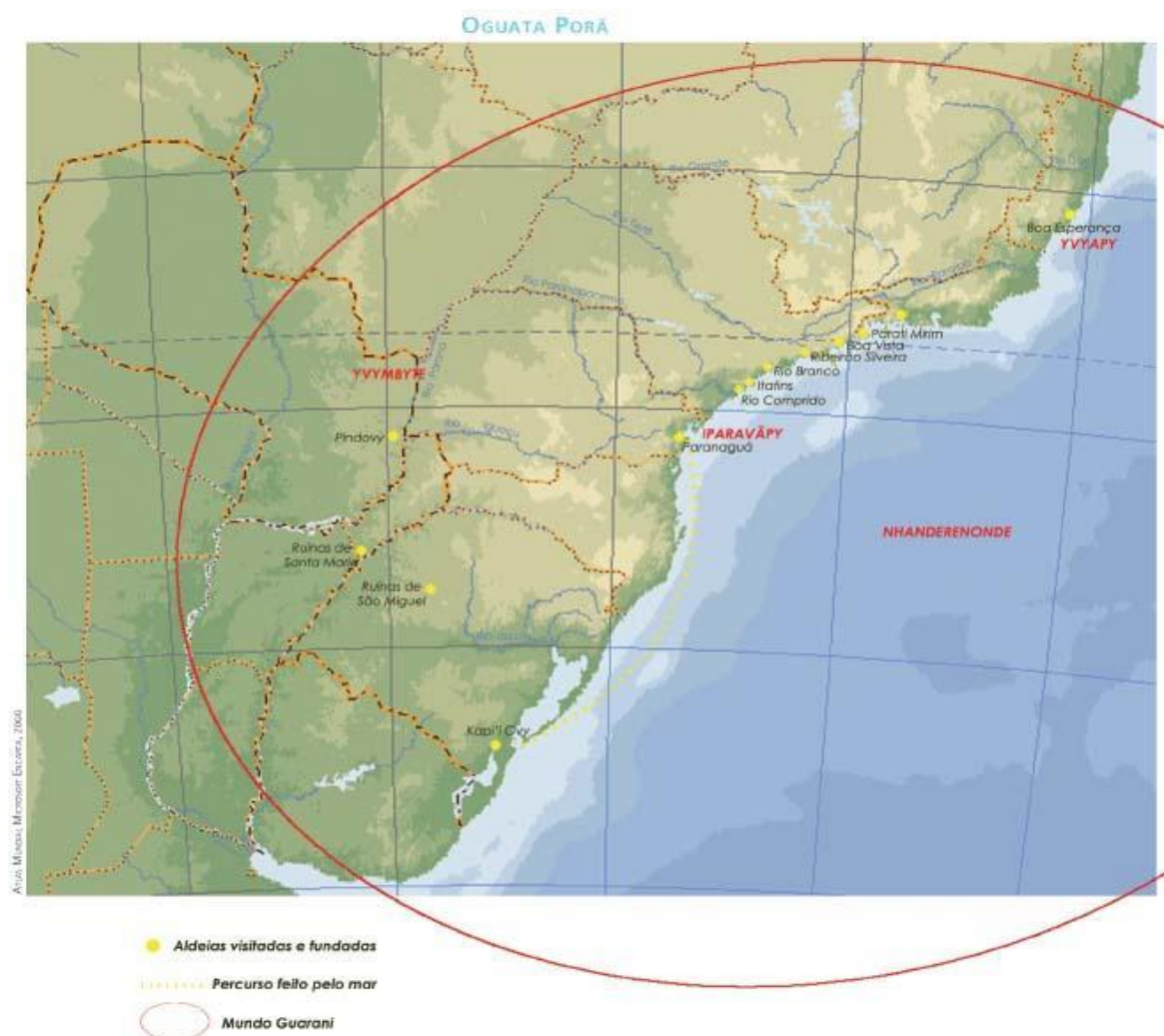


Artesãs guarani

ANEXOS

1. Mapa do território guarani no Brasil. LADEIRA, 2004.
2. Mapa do oguata porã. LADEIRA, 2004.
3. Mapa das aldeias guarani no Espírito Santo.





Mapa do oguata porã. LADEIRA, 2004.

