

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO- MESTRADO EM GEOGRAFIA

GLEDIANA APARECIDA DANTAS VICENTE

TERRITÓRIO E CULTURA: OS TUPINIKIM DE CAIEIRAS
VELHAS-ES (2007-2014).

Vitória - ES

2014

GLEDIANA APARECIDA DANTAS VICENTE

**TERRITÓRIO E CULTURA: OS TUPINIKIM DE CAIEIRAS
VELHAS-ES (2007-2014).**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientadora: Professora. Dr. Celeste
Ciccarone.

**Vitória - ES
2014**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

V632t Vicente, Glediana Aparecida Dantas, 1977-
Território e cultura : os Tupinikin de Caieiras Velhas (2007-
2014) / Glediana Aparecida Dantas Vicente. – 2014.
167 f. : il.

Orientador: Celeste Ciccarone.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Índios Tupinikin - Usos e costumes. 2. Índios Tupinikin -
Aspectos econômicos. 3. Território. 4. Caieiras Velhas. I.
Ciccarone, Celeste. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

“ TERRITÓRIO E CULTURA: OS TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHAS- ES (2007-2014)”

GLEDIANA APARECIDA DANTAS VICENTE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 12 de Novembro de 2014 por:



Prof^a. Dr^a. Celeste Ciccarone- Orientadora - UFES



Prof^a. Dr^a. Ana Lucy Oliveira Freire – UFES



Prof. Dr. Sandro José da Silva-PPGCS/UFES

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela força e inspiração.

A minha orientadora Celeste Ciccarone, por seu apoio incondicional e pela compreensão e paciência.

Ao Professor Sandro José da Silva, por ter me dado dicas valiosas na banca de qualificação.

Aos professores do mestrado, em especial a Luis Carlos Tosta Reis e Ana Lucy Oliveira Freire, que me abriram as fronteiras do pensamento.

A minha mãe, Lusía Dantas Vicente, por cuidar da minha vida pessoal com tanto carinho para eu conseguir realizar esta difícil etapa da minha vida.

Ao meu filho Enzo Vicente Padilha, por me ajudar com a parte de informática a partir das imagens e fotografias e demais desafios.

Aos Tupinikim de Caieiras Velhas, pelo auxílio e coautoria deste trabalho.

A minha amiga Josilene Cavalcante Corrêa, pela brilhante contribuição com ideias, incentivos e ajuda no mapeamento da área pesquisada.

À querida Carolina Llanes, pelas trocas de experiência e informação sobre a área estudada.

A todos que acreditaram em minha capacidade e me ajudaram com conforto e palavras de otimismo.

Dedico aos Tupinikim de Caieiras Velhas, por estarem perseverantes nas causas em que acreditam, pelo exemplo de luta e comunhão que reina entre eles.

A minha mãe, Lusia Dantas Vicente, ao meu pai Arlindo de Jesus Vicente, e aos meus filhos Enzo Vicente Padilha e Lorenzo Vicente Santana, pela compreensão, apoio e entendimento de minhas ausências.

“Não tenho a imagem do índio romântico, sei que todos no mundo passam por transformações profundas, mas o que eu quero que se preserve entre nós é o senso de comunhão, não me sinto sozinho na aldeia, me sinto protegido, amado e amigo de todos. Todos nos conhecemos e nos ajudamos.”

(Wilson Benedito de Oliveira, 36 anos, Tupinikim de Caieiras velhas).

RESUMO

Este trabalho trata de um estudo de caso entre os Tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas (ES), a partir da análise da situação atual, na tentativa de compreender o território e a cultura ressignificados por este povo, com o intuito de demonstrar como o território e a cultura são conceitos imbricados e que podem ou não mudar a partir dos interesses de tais comunidades.

Os indígenas de Aracruz passaram por vários embates territoriais a partir da chegada da multinacional Aracruz Celulose em seus territórios, o que alterou significativamente o seu ambiente e modos de vida. Após 40 anos de lutas, eles retomam suas terras e tentam reconstruir suas vivências e dignidades perdidas.

Para buscar entender os conceitos de território e cultura, escolhemos analisar as atividades econômicas desenvolvidas dentro da aldeia em questão, com destaque para a produção da mandioca.

Como se trata de um estudo atual, a observação participante, as entrevistas e o campo foram essenciais para a realização do eventual trabalho, que contará com a participação atuante da população estudada na produção desta pesquisa.

Palavras-chaves: indígenas Tupinikim de Caieiras Velhas; Território; Cultura; Atividades Econômicas.

ABSTRACT

This paper deals with a case study among Tupinikim of CaieirasVelhas village from analysis of current crop, in an attempt to understand the territory and culture resignificados by this people, with the aim of demonstrating how the territory and culture concepts are intertwined and that may or may not change from the interests of these communities.

The indigenous people of Aracruz pass through multiple territorial clashes since the arrival of multinational Aracruz Celulose in their territories, which significantly changed your environment and ways of life. After 40 years of struggle they take over their land and they are trying to rebuild their experiences and dignity lost. To seek to understand the concepts of territory and culture we have chosen to analyze the economic activities developed within the village in question, with emphasis on the production of cassava.

As it is a current study participant observation, interviews and the field were essential for the completion of any work, which is to be attended by the active participation of the population in the production of this research.

Keywords: indigenous Tupinikim in CaieirasVelhas; Territory; Culture; EconomicActivities.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1. Outdoor feito pelas empresas terceirizadas da Aracruz Celulose em 2006.....	32
Figura 2. Localização aproximada do território das comunidades indígenas Tupinikim na Bahia e Espírito Santo-Brasil- Século XVI.....	33
Figura 3. Localização aproximada das comunidades indígenas Tupinikim no Espírito Santo- Brasil- 1970 – 2005.....	37
Figura 4. Sequências de Ampliações do Território Indígena.....	42
Figura 5. Imagem Orbital sobre a localização e extensão das terras Indígenas em 2007.....	43
Figura 6. Localização do município de Aracruz-ES.....	47
Figura 7. Áreas Indígenas no município de Aracruz-ES.....	48
Figura 8. Sede da FUNASA – Posto Base de Saúde Indígena.....	49
Figura 9. Sede da Associação de Pescadores e Catadores Indígenas- APECI.....	49
Figura 10. Sede da Associação Indígena Tupinikim Guarani.....	50
Figura 11. Sede da FUNAI.....	50
Figura 12. Casa da Cultura.....	51
Figura 13. Croqui dos principais agentes articuladores indígenas (AITG, Polo de Saúde, Casa da Cultura, FUNAI e APECI).....	52
Figura 14. Caieiras Velhas como polo de influência indígena.....	52
Figura 15. Casa de pau-a-pique.....	55
Figura 16. Moradas no entorno da Rod-456.....	55
Figura 17. Modelo Nuclear de Organização Espacial das Habitações em Caieiras Velhas.....	58
Figura 18 e 19. A festa de São Benedito comemorada com batuque e tambor, num ritual conhecido como “corte do mastro”.	60
Figura 20 a 22. Pintura do corpo para a festa do índio e dança do guerreiro apresentada na festa do índio.....	61
Figura 23 e 24. Artefatos e produtos artesanais em Caieiras velhas.....	62
Figuras 25 e 26. Área recém-retomada- fronteira entre Caieiras velhas e Sapolândia em Coqueiral.....	63

Figura 27. Casas sem muros, família nucleada, organização espacial comunitária.....	64
Figuras 28. . Interposição entre os vários atores nas Terras indígenas de Aracruz-ES.....	81
Figura 29. . Imagem orbital sobre os Grandes Empreendimentos em torno das TIS.....	86
Figuras 30 e 31. . Maquete do estaleiro e a sua construção no município de Aracruz.....	89
Figuras 32. Reflorestamento de aroeira feito pela Jurong em Caieiras Velhas.....	90
.....	
Figura 33. Área indígena reflorestada na aldeia de Caieiras Velhas pela Jurong Brasil como forma de compensar os danos ambientais causados no entorno das Tis.....	90
Figura 34 a 36. Pequenos galinheiros e galinhas criadas à soltas na aldeia Tupinikim de Caieiras Velhas.....	103
Figura 37. Mapa das atividades econômicas após a retomada em 2007...	110
Figura 38. Embarcações no rio Piraquê-Açú.....	112
Figura 39. Preparo da ostra.....	115
Figura 40. Criação de aves no quintal de Vilson.....	116
Figura 41. Criação de gado na aldeia de Caieiras Velha.....	117
Figuras 42 e 43. Casas com árvores frutíferas.....	118
Figuras 44 a 46. Plantios de milho, feijão e café em Caieiras Velhas.....	120
Figura 47. Plantação de abacaxi.....	121
Figuras 48 a 50. A aroeira na aldeia de Caieiras Velhas.....	122
Figura 51 e 52. Casa da cultura e seus artesanatos.....	124
Figura 53. Cartaz de divulgação do Edital FAICI em Caieiras Velhas.....	126
Figura 54. Cartaz de divulgação dos indígenas contemplados pelo Edital FAICI.....	127
Figura 55. Semente agroecológicas de hortaliças para adubação.....	128
Figura 56. Semente de feijão de porco para adubação.....	128
Figura 57. Roça de quintal de Dona Flodalice Barbosa Carlos e Pedro Carlos Bento.....	129
Figuras 58 e 59. Sistema agroecológico realizado pelo PSTG.....	130

Figuras 60. Trator de galinha da roça de quintal de Joanita de Souza Pego.....	130
Figura 61. Meliponicultura no quintal de Pedro Carlos Bento.....	131
Figuras 62. A lenda da mandioca.....	132
Figuras 63. Quadrinho ilustrando a lenda da mandioca.....	133
Figura 64. Produção brasileira de mandioca por região fisiográfica em 2012.....	135
Figura 65. Quitungo desativado.....	140
Figura 66. . Quitungo utilizado atualmente.....	140
Figura 67. Plantação de mandioca em área retomada.	142
Figura 68. Plantação de mandioca em tocos de eucalipto.....	142
Figuras 69. Família de Sr. Manuel Pego (82) descascando a mandioca..	144
Figura 70. Senhor Manuel Pego moendo a mandioca no corrupio.....	144
Figura 71 e 72. Massa da mandioca em várias camadas na prensa para secá-la.....	145
Figura 73. Senhor João Pego (65 anos) prensando a massa de mandioca.....	145
Figura 74. Massa depois de prensada numa caixa de peneirar.....	146
Figura 75. Massa de mandioca sendo peneirada.....	146
Figura 76. . Massa no forno para ser torrada até ficar no ponto ideal de uma boa farinha.....	147
Figura 77 e 78. Massa da mandioca assentando para o preparo da tapioca.....	147
Figura 79 a 82. Produção do beiju e da tapioca.....	148
Figura 83 a 86. Processo de produção da Tapioca e do beiju.....	149
Figura 87. Processo de produção da Tapioca e do beiju.....	150

LISTAS DE TABELAS

Tabela 1. Terras Indígenas no município de Aracruz-ES.....	44
Tabela 2. Grandes Empreendimentos em torno das TIS.....	81
Tabela 3. Quadro geral de aplicação de recursos do projeto ANAÍ (2010)...	98
Tabela 4. Projetos contemplados para aldeia de Caieiras velhas no Projeto ANAÍ(2010).....	100
Tabela 5. Atividades econômicas desenvolvidas pelos tupinikim de Caieiras velhas na atualidade.....	108
Tabela 6. . Produção Brasileira de mandioca em 2012.....	134

LISTAS DE SIGLAS

AITG (Associação Indígena Tupinikim e Guarani)

ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista)

APECI (Associação de Pescadores e Catadores Indígenas)

APP (Área de Preservação Permanente)

COFAVI (Companhia de Ferro e Aço de Vitória)

CONAMA (Conselho Nacional do Meio Ambiente)

CTA (Serviços em Meio Ambiente)

EIA (Estudo de Impacto Ambiental)

EIC (Estudo de Componente Indígena)

EJA (Estaleiro Jurong Aracruz)

EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária)

FAICI (Fundo de Apoio às Iniciativas Indígenas)

FIBRIA (Fusão entre as empresas Votorantim e Aracruz Celulose)

FUNAI (Fundação Nacional do Índio)

GT (Grupo de Trabalho)

IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis)

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

IFES (Instituto Federal do Espírito Santo)

INCAPER (Instituto de Pesquisa, Assistência Técnica e extensão Rural)

IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural)

KAMBÔAS (Consultoria Socioambiental)

LI (Licenciamento de Instalação)

LO (Licenciamento de Operação)

LP (Licenciamento Prévio)

PBA (Plano Básico Ambiental)

PMA (Prefeitura Municipal de Aracruz)

PND (Plano Nacional de Desenvolvimento)

PRONAFE (Programa Nacional de Fortalecimento a Agricultura Familiar)

PPGG (Programa de Pós-Graduação em Geografia)

PSTG (Plano de Sustentabilidade Tupinikim e Guarani)

RIMA (Relatório de Impacto Ambiental)

SIASI (Sistema de Atenção a Saúde Indígena)

SISNAMA (Sistema Nacional de Meio Ambiente)

TAC (Termo de Ajustamento de Conduta)

TI (Terra Indígena)

TR (Termo de Referência)

UFES (Universidade Federal do Espírito Santo)

UFF (Universidade Federal Fluminense)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 EMERGÊNCIA DO LOCAL CAIEIRAS VELHAS FACE AO GLOBAL	23
1.1 DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHAS, O ANTES E O DEPOIS.....	31
1.2 ANTECEDENTES À RETOMADA: ETAPAS E REPERCUSSÕES DAS LUTAS TERRITORIAIS DOS TUPINIKIM FACE A MULTINACIONAL ARACRUZ CELULOSE.....	37
1.3 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO.....	46
1.4 A ORGANIZAÇÃO SÓCIOESPACIAL DOS TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHAS.....	53
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	65
2.1 TERRITÓRIO.....	65
2.2 CONCEITOS IMBRICADOS: A CULTURA E TERRITÓRIO.....	71
2.3 TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE.....	78
3 GRANDES EMPREENDIMENTOS ECONÔMICOS E TERRAS INDÍGENAS NO MUNICÍPIO DE ARACRUZ-ES	81
3.1 ESTUDO ETNOAMBIENTAL: DIAGNOSTICO DA ALDEIA CAIEIRAS VELHAS (ANAÍ, 2010).....	91
3.2 ESTUDO ETNOAMBIENTAL: ZONEAMENTO ETNOECOLÓGICO DA ALDEIA DE CAIEIRAS VELHAS (ANAI, 2010).....	97
3.3 DO ESTUDO ETNOAMBIENTAL (ANAÍ, 2010) ÀS ATIVIDADES ATUALMENTE DESENVOLVIDAS NA ALDEIA DE CAIEIRASVELHAS.....	101
3.4 OUTROS PROJETOS EXISTENTES NAS ALDEIAS DE CAIEIRAS VELHAS.....	108
3.5 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE: O CASODAMANDIOCA.....	132
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155
ANEXO	167

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo compreender a relação do território e da cultura dos índios Tupinikim de Caieiras Velhas, município de Aracruz-ES, no que tange às atividades econômicas desenvolvidas após a reapropriação de suas terras, ocorrida em 2007. Busca entender, como sugerido por Gallois (2005), “o território como substrato de uma cultura”, analisando os efeitos que as transformações territoriais produzem sobre os modos de vida indígena, assim como as mudanças culturais e territoriais vêm sendo articuladas no contexto da valorização das tradições.

Busca-se refletir a respeito de como práticas culturais desse povo estão sendo ressignificadas a partir da retomada de suas terras, transformadas e reconfiguradas em seus novos limites, sendo que o foco de estudo se limita mais às atividades econômicas empreendidas na atualidade.

O processo de construção, afirmação e reconstrução destas atividades nas comunidades Tupinikim de Caieiras Velhas tem sido realizado com forte referencial étnico, utilizado como símbolo de identidade reivindicada para si, naquilo que Sahlins (1997) afirma como o retorno à cultura que se opera pela via da recriação e afirmação étnica.

Dentre as atividades econômicas analisadas, observamos que a agricultura é essencial para a comunidade de Caieiras Velhas. Mesmo com as transformações ocorridas em seu território, mantém-se a partir de vários mecanismos de adaptações, como, por exemplo, a inserção de vários projetos externos que contribuíram para a utilização de práticas de produção, como a máquina de arar ou a utilização de fertilizantes ou de sementes selecionadas orientando um modelo produtivo, que perfaz caminhos diferentes dos utilizados ancestralmente, gerando recriações, adaptações ou simplesmente o reforço do modelo tradicional, enfatizando os interesses da comunidade em aderir àquilo que faz sentido aos seus modos de vida.

Nesse sentido, delimitamos o foco da pesquisa, tentando entender um elemento cuja expressividade produtiva tem um papel preponderante de resistência e simbolismo no cotidiano indígena, como é o caso da mandioca, que será a fonte analítica mais importante neste estudo para se entender o objeto dessa pesquisa.

As mudanças no território indígena brasileiro se deram principalmente através do contato com os europeus, diante de fronteiras que causaram destruições e também geraram muitos aprendizados, trocas e adaptações dos grupos envolvidos (MARTINS, 2005). Mudanças territoriais mais abruptas, sinalizadas no território de Caieiras Velhas, conforme versões indígenas, relatos em dissertações, artigos, teses, dentre outros documentos, ocorreram a partir da implantação da multinacional Aracruz Celulose em seu território. Estas mudanças contribuíram para a visibilidade do grupo étnico em questão, como argumenta Silva (2000), no sentido de que a existência dos Tupinikim perante o Estado, via FUNAI, só se deu pela luta territorial que se travou a partir da implantação da Aracruz Celulose: “Essa existência no papel deve-se exclusivamente a pleitos por terras, mas desencadeou um processo de identificação étnica por parte da ação tutelar da FUNAI, componente de uma política indigenista historicamente determinada pela burocracia estatal” (p.40).

Foi nesse cenário de disputa que os Tupinikim passaram a utilizar referências culturais como forma de atuação de afirmação étnica, como sujeitos históricos que lutaram e lutam por seus direitos e ideais frente à expansão de suas fronteiras, não cedendo à lógica capitalista e global travada em seus territórios.

A partir de reflexões sobre os diferentes períodos de conflitos fundiários indígenas, elencamos as seguintes questões: o que acontece com as terras reconquistadas? De que forma os indígenas estão gerindo seus territórios? Como expressam sua territorialidade? Tentaremos compreender a importância do território para a constituição identitária, que se desvela sob a compreensão de Hall (2010) em algo em construção permanente, ligando o passado e o futuro, “tendo a ver com a invenção da tradição” [...] (p.109).

Nesse sentido, o trabalho justifica-se por atentar ao desequilíbrio existente entre a produção de estudos centrados nas lutas pela terra e o pouco interesse em aprofundar as repercussões dos conflitos fundiários nos períodos de interstícios, no que diz respeito às relações entre os Tupinikim e seu território.

Longe de pretender contemplar todos estes períodos, e todas as comunidades indígenas, o enfoque da pesquisa se restringe ao estudo das modalidades atuais de reapropriação das terras dos Tupinikim de Caieiras Velhas, após a última demarcação em 2007.

Os indígenas Tupinikim de Caieiras Velhas são um dos exemplos de força e luta que ainda impera num cenário de transformações onde uma empresa capitalista global provocou mudanças no território e na cultura local. Mas o lugar também reage, inspira, transforma e introduz suas vivências e desafios ao global, num processo que hibridiza e renova pensamentos, costumes, gostos, deslocando identidades para além do lugar (HALL, 2010). O que se revela então é que o local não se homogeneiza e nem se dilui de forma hierárquica e impositiva, mas se renova diante das contradições, destacando Escobar (2005) a importância do estudo local nas análises contemporâneas.

Um exemplo disso é que os Tupinikim de Caieiras Velhas preservam várias práticas milenares e chegam ao séc. XXI conquistando com muita luta a demarcação de suas terras, sem temor para buscar aquilo que consideram importante para os seus destinos, como o lugar que constitui a marca de sua existência.

Antropólogos, Geógrafos e Ecologistas políticos demonstram com crescente eloquência que muitas comunidades rurais do terceiro mundo, constroem a natureza de forma impressionantemente diferentes das formas modernas dominantes; eles designam, e, portanto, utilizam ambientes naturais de modos muito particulares (Escobar, 2005, p.3).

Escobar (2005) continua sua reflexão, ressaltando que as teorias da globalização produzem uma marginalização do lugar [...] ainda que o lugar continue sendo importante para a maioria das pessoas (p.1).

Para refletir acerca da organização sócioespacial, principalmente no que tange às atividades econômicas e modo de vida indígena, iniciamos o estudo pela pesquisa bibliográfica, conforme sugere Fonseca (2002):

A pesquisa bibliográfica é feita a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites. Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já se estudou sobre o assunto. Existem, porém pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta (FONSECA, 2002, p. 32).

Também utilizaremos fontes documentais, ainda segundo Fonseca (2002):

A pesquisa documental trilha os mesmos caminhos da pesquisa bibliográfica, não sendo fácil por vezes distingui-las. A pesquisa bibliográfica utiliza fontes constituídas por material já elaborado, constituído basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas. A pesquisa

documental recorre a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão, etc. (FONSECA, 2002, p. 32).

O material bibliográfico e documental sobre os Tupinikim é bastante denso, mas a maioria dos estudos, como já adiantamos, contempla as disputas territoriais frente à Aracruz Celulose e/ou os impactos ambientais causados por esta empresa no meio indígena. Com isso, faz-se necessário contribuir com outros focos de análise, utilizando como métodos para elucidar este trabalho a pesquisa de campo, a observação participante, a coleta de histórias de vida, o diário de campo e a entrevista semiestruturada.

Sobre a pesquisa de campo na Geografia Lacoste (2006) enfatiza:

O trabalho de campo, para não ser somente um empirismo, deve-se articular-se à formação teórica que é ela também, indispensável. Saber pensar o espaço não é colocar somente os problemas no quadro local; é também articulá-los eficazmente aos fenômenos que se desenvolvem sobre extensões muito mais amplas. (p.91).

Quanto ao trabalho de campo, destacam-se as várias visitas realizadas, uma delas junto à orientadora, professora e doutora Celeste Ciccarone, para aprofundamento da pesquisa e levantamento de dados.

Também é importante ressaltar que meu pai, Arlindo de Jesus Vicente (60 anos), Tupinikim que vive na cidade de Aracruz (ES), me acompanhou em várias etapas do campo, ajudando na apresentação de várias pessoas e parentes dentro da comunidade, contribuindo para a construção do diálogo, conseguindo com mais facilidade uma abertura para os vários questionamentos que iam surgindo.

Visitamos, caminhamos juntos, fotografamos juntos, criamos uma amizade que foi importante para a coleta de dados e para entender o ponto de vista dos pesquisados, com a participação atuante de algumas pessoas da comunidade tupinikim, como Jocelino da Silveira, diretor da EMEF Caieiras Velhas, Vilson Benedito, chefe indígena da FUNAI, Wellington Pego, presidente da Associação de Pescadores e Catadores, Manuel dos Santos, cacique. Foram entrevistados líderes da comunidade, professores e moradores, incluindo os mais antigos, que contam com a vivência memorial dos acontecimentos relevantes que marcaram as

mudanças culturais e territoriais da comunidade. Todos contribuíram significativamente no rumo desta pesquisa, demonstrando abertura para o conhecimento de suas causas.

É nesse sentido que apresentamos a ideia de pesquisa participante (Brandão, 1981), como uma forma e uma ferramenta de fazer ciência, onde o pesquisador influencia e é influenciado pelos sujeitos pesquisados, com os quais constrói um diálogo.

Na proposição de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), olhar e o ouvir fazem parte da primeira etapa dos trabalhos antropológicos, realizada em campo, sendo o registro etnográfico de dados empiricamente observáveis. O escrever constitui a segunda etapa das pesquisas a partir da análise teórica dos dados etnográficos obtidos durante a observação do grupo estudado (OLIVEIRA, 2000).

O trabalho de campo correlaciona os sujeitos de “dentro” com os de “fora”, pesquisado e pesquisador, no encontro dos “mundos” vividos em construção, diferentemente do que propõe a ciência moderna, que nega o senso comum e fecha-se para os saberes produzidos fora da academia, desmerecendo o olhar do outro e se elitizando.

O olhar do indígena de Caieiras Velhas dialoga e atravessa o nosso olhar e dá sentido a nossa pesquisa, como uma construção que se reporta a eles, os seus sentimentos, sonhos e aflições. Nesse sentido, deve haver um esforço do Geógrafo para incluir o olhar do outro no processo de produção e interpretação crítica da visão hegemônica do mundo, indo de encontro à perspectiva de Massey (2008) que, no artigo “As Geometrias do Poder”, utiliza o argumento de desfocar a Europa e dar voz aos povos colonizados.

Integrar o pesquisador no ambiente do grupo estudado para sentir como este vive e pensa nos remete a Serva e Junior (1995), que trata da situação de pesquisa onde o observador e o observado se encontram face a face e o processo de coleta de dados se dá no próprio ambiente de vida dos observados, que passam a ser vistos não mais como objeto de pesquisa, mas como coautores da pesquisa em questão.

O conhecimento prévio da comunidade pesquisada ainda permite uma melhor interação e facilidade de aceitação para trilhar os objetivos propostos pela pesquisa

e com isso desenvolver um trabalho em que se levará em conta o papel de sujeito do grupo estudado.

Nesse sentido, utilizamos as técnicas de coletas de histórias de vida, diário de campo e entrevistas semiestruturada.

A história de vida pode também possibilitar o acesso e entendimento da visão de mundo dos sujeitos, suas crenças, mitos, tradições, seu modo de perceber e vivenciar as mudanças ocorridas no espaço-tempo.

O diário de campo com anotações de tudo que é considerado importante para a pesquisa foi utilizado no levantamento das histórias de vida e nas entrevistas que foram realizadas na aldeia de Caieiras Velhas, no período entre os meses de maio e julho de 2014.

Os dados coletados foram submetidos à análise, organização e sistematização com o intuito de se chegar ao resultado final desta pesquisa, um final que não tem fim, transborda para além de nossa capacidade momentânea, visto que o tempo é um fator limitante que encerra a pesquisa e inibe a sua prolongação e profundidade.

Também foram utilizados como fonte interpretativa os mapas, imagens de satélites, desenhos, croquis feitos pelas comunidades e fotografias.

Esta pesquisa irá se desenvolver em três capítulos e as Considerações Finais.

No capítulo I, apresentamos as transformações materiais e imateriais ocorridas nos modos de vida dos Tupinikim, sobretudo a partir da implantação da multinacional Aracruz celulose em 1967, descrevendo o processo de desterritorialização e a reterritorialização submetidas a constantes mudanças, além de enfatizar as etapas e repercussões das lutas territoriais ao longo dos últimos 40 anos.

No capítulo II, trabalhamos a problemática da pesquisa através de conceitos chaves que darão embasamento teórico para instrumentalizar a análise dos dados. Assim serão explanados conceitos que favoreçam as articulações entre a Geografia e a Antropologia, como Território, Cultura e Identidade.

No capítulo III, são descritos e analisados os projetos que vêm sendo propostos e eventualmente realizados pelos Tupinikim de Caieiras Velhas, e como os mesmos

avaliam suas experiências, bem como seus projetos de vida que os definem e geram alguma forma de autonomia dentro da comunidade.

Na sistematização dos dados da pesquisa, analisamos como os Tupinikim estão conduzindo, projetando seu território atual e identificando aspectos culturais mais relevantes resguardados como forma de realçar e fortalecer sua identidade étnica, salientando as produções agrícolas que contribuem para essa ação, como é o caso da mandioca e a sua importância para o agenciamento de sua territorialidade e afirmação identitária, conforme enfocaremos no último capítulo.

1-EMERGÊNCIA DO LOCAL CAIEIRAS VELHAS FACE AO GLOBAL

O município de Aracruz destaca-se pelo maior contingente indígena do Espírito Santo, em particular dos povos indígenas Tupinikim e Guarani. A aldeia de Caieiras Velhas tem a maior concentração populacional de Tupinikim.

Nesta aldeia, os indígenas antigamente praticavam, e ainda em parte praticam, hábitos milenares, como a caça, pesca, coleta, segundo um sistema próprio de conhecimentos e organização socioespacial, vivendo e construindo seu modo de vida.

A chegada da empresa Aracruz Celulose não representou o único embate territorial indígena, pois historicamente, os Tupinikim já haviam vivenciado tais conflitos com os jesuítas e os colonos portugueses no séc. XVI, com os imigrantes italianos a partir da segunda metade do séc. XIX e com a COFAVI (Companhia de Ferro e Aço de Vitória) ¹, no séc. XX. Entretanto, a maior visibilidade da questão territorial indígena local será de fato associada à chegada da Aracruz Celulose.

Em se tratando da história mais recente do grupo, destacamos o fato de que sua apropriação territorial passou a ser comprometida em função dos interesses de grandes empresas em ocupar estes territórios, ainda que o conflito mais abrangente em sentido de transformações territoriais tenha se dado a partir do confronto entre indígenas e a multinacional Aracruz Celulose, conflito este que vai além da briga pelo direito sobre o espaço, envolvendo o direito de continuar a contar sua própria história a partir do seu ponto de vista e, por muitas vezes, contrapondo-se à ideia de globalização trazida pela expansão capitalista.

Nesse sentido, o pensamento moderno enfatiza que a globalização tem abrangido todos os espaços e culturas de forma igualitária e homogênea, num processo estruturante de Aldeia Global, no qual todos sofreram as mesmas influências e aceitação de processo sem conflitos ou crises, como se “tanto as culturas como as

¹ Na década de 1940, ocorreram mudanças muito intensas no território indígena, pois cerca de 10 mil ha foram ocupados pela Companhia Ferro e Aço (COFAVI), com a autorização do estado, com o objetivo de explorar as florestas para a produção de carvão vegetal. Dossiê Campanha Internacional pela Ampliação e Demarcação das Terras Indígenas e Guarani. CIMI, Aracruz, 1996 (baseado no Relatório Final de Reestudo de Identificação das Terras Indígenas de Caieiras Velhas, Pau-Brasil e Comboios: Grupo Técnico, Portaria nº 0783/94 de 30 de agosto de 1994).

sociedades eram imaginadas como possuidoras de uma relação integral com espaços relativamente conectados” (MASSEY, 2007, p.144).

O embate territorial indígena no município de Aracruz-ES é uma prova de que a globalização não domina de forma absoluta nem homogênea de forma acirrada, como defendido por diversos autores. Muito pelo contrário, pode reforçar o sentimento de pertença e a luta dos grupos atingidos para sua visibilidade, como ocorreu com a “existência” dos até então considerados extintos Tupinikim, como enfatiza Silva (2000).

Ainda para Massey (2007, p.143), contar a estória da modernidade foi contar as descobertas de terras e de pessoas em outros países fora da Europa, uma versão puramente eurocêntrica, que deve ser recontada na atualidade sob novos olhares, como ela argumenta a seguir: “O primeiro efeito – é retrabalhar a modernidade afastando-a do sentido de ser somente o desenrolar interno da estória da Europa. A meta tem sido precisamente descentralizar a Europa [...]”, ou seja, contar a versão dos povos colonizados.

Para Ortiz (1996), a reflexão sobre a globalização, a partir do ponto de vista eurocêntrico, abrange apenas a perspectiva econômica, sendo que a perspectiva cultural não ganha aparato teórico. Para o autor a globalização de certa forma padroniza o consumo, pois ela consegue transformar as culturas, sendo que nesse caso tratar-se-ia de mundialização e não de globalização, como sugere a seguir:

[...] Global e mundial. Empregarei o primeiro quanto me referir a processos econômicos e tecnológicos, mas reservarei a ideia de mundialização ao domínio específico da cultura. A categoria mundo encontra-se articulada a duas dimensões. Ela vincula-se primeiro ao movimento da globalização das sociedades, mas significa, também, uma visão de mundo, um universo simbólico da civilização atual. Neste sentido, ele vive com outras visões de mundo, estabelecendo entre elas hierarquias, conflitos e acomodações. Por isso, prefiro dizer que o inglês é uma língua mundial Sua transversalidade revela e exprime a globalização da vida moderna; sua mundialidade preserva os outros idiomas no interior deste espaço transglóssico. (p.29).

Desse modo, para Ortiz (1996), entender a globalização comporta compreender a mundialização, numa visão mais holística de encontro à perspectiva e metodologia desta pesquisa.

Tal como Ortiz (1996), Sahlins (1986) também entende que há uma transformação das culturas ao analisar o contexto da globalização e do capitalismo, mas que as

lógicas nativas geram resultados culturais diversos e inesperados, afirmando que não estamos todos passivamente fadados à mundialização. Este autor (2004) critica o economicismo ocidental que ignora os códigos culturais de outras sociedades.

Nesse sentido, cabe ressaltar que o pensamento pós-moderno valoriza o argumento de que o estudo da globalização não deve se ater somente à visão econômica, mas deve comportar a análise das perspectivas políticas, culturais, ambientais, entre outras.

A globalização, com seus fluxos incessantes em várias direções, acabou por envolver vários países do mundo no desejo de participação ativa em seus movimentos de mercadorias, de capitais, de informação, entre outros. Com isso, uma acirrada disputa pelo mercado consumidor mundial estabeleceu-se, primeiramente na Europa, estendendo-se, posteriormente, a outras partes do mundo. Essa relação econômica e cultural não ocorreu de maneira uniforme e unidirecional, como assinalam Massey (2008), Escobar (2005), Ortiz (1996), Featherstone (1997) e outros autores, que afirmam que os povos nativos devem ser vistos como sujeitos de sua própria história, como Sahlins (2004), e Pacheco (1988).

Assim, a Globalização, como processo em construção que faz parte integrante da ideologia capitalista, ainda que se manifestasse primeiramente numa relação centro-periferia, atualmente assume novos contornos e direcionamentos.

O Brasil, desde a colonização, participa da Globalização e, como muitos países que foram colônia, ainda hoje apresentam desvantagens desleais frutos dessa relação centro-periferia, observadas na marca do subdesenvolvimento e na dependência econômica. Lembremos que nesse mesmo espaço, antes da colonização, se produziam modos de vida nos quais dominavam outras práticas de produção da existência, trocas e relações mais harmoniosas com a natureza.

Durante as Guerras Mundiais, forças político-econômicas impulsionaram o aporte industrial, ampliando as relações comerciais do Brasil com mercados externos. O Sudeste brasileiro destacou-se por preconizar fatores locais de atração das indústrias a partir do séc. XX, se alastrando para as demais áreas do país, principalmente a partir da década de 80.

No Sudeste brasileiro, no Estado do Espírito Santo, a aproximadamente 80 km da capital Vitória, no litoral norte, localiza-se o município de Aracruz. Como outras cidades do estado e do Brasil, a população vivia das atividades agropecuárias, tendo também participação no ciclo do café até 1960, quando o governo, utilizando-se do argumento da crise do café, justificou e promoveu a vinda das indústrias para o Estado, como assinala Loureiro (2006):

[...] a crise da cafeicultura capixaba nos anos de 1960, por si só não foi determinante na escolha do projeto industrializante que se consolidou no Estado a partir de 1970. Entendemos desse modo, que a consolidação do projeto de modernização e/ou diversificação da econômica capixaba deva considerar tanto os fatores endógenos, como a ação dos agentes políticos locais, quanto os fatores exógenos, como, por exemplo, as transformações e o aprofundamento do processo nacional de modernização da agricultura, implementado principalmente a partir do movimento político-militar de 1964, mais especificamente a partir da implantação do II PND. (p.16).

Ou, como enfatiza Daré (2010), que considera a “crise” do café como parte da ideologia desenvolvimentista do Estado:

Como podemos constatar a “crise” de 1960 não era uma “crise” da estrutura produtiva do estado, mas sim uma “crise” de circulação, ou seja, uma “crise” de extração da mais valia. Assim, tanto para a elite urbana ligada ao comércio e à indústria como para o estado era preciso superar a estrutura cafeeira, pois as possibilidades de acumulação do capital haviam se estreitado.

É nesse contexto que é formulada a ideia da “crise”, cuja solução apontada foi a superação da estrutura cafeeira capixaba, baseada na pequena unidade familiar.

Mas, como pudemos verificar a agricultura familiar não estava em “crise” e nem era responsável por ela, apesar de o discurso desenvolvimentista ter identificado na “base agrária” do estado a raiz da “crise”. Porém, como os agricultores familiares não tinham poder político, pois este estava concentrado nas mãos da elite urbana industrial e mercantil, acabaram sofrendo as consequências da “crise”.

Assim, após identificar a causa da “crise” e do “atraso” em que o estado se encontrava o discurso desenvolvimentista apontou a solução: “diversificar” a estrutura econômica do estado para superar a “dependência” de um único produto, o café. Como vimos no capítulo 2, tal “diversificação” seria orientada pela indústria e por produtos que pudessem ser exportados para os mercados nacionais e internacionais. (2010, p.172)

Desse modo, o governo estadual, compartilhando da proposta de modernização da economia nacional, une-se ao governo federal, pleiteando incentivos fiscais para a instalação de indústrias no estado. Em 1967, iniciou-se o reflorestamento da Aracruz Celulose no município de Aracruz, aproveitando a redução de impostos de renda e o

repassse e doação de terras “devolutas”² pelo governo estadual, resultado de um violento esbulho das terras indígenas.

No cenário de implementação de grandes projetos econômicos construídos pelos poderes hegemônicos, uma figura importantíssima fica esquecida à sua própria sorte; expropriada de suas terras pelo alavancar do desenvolvimento a favor dos ideais capitalistas que privilegiam alguns poucos em detrimento de muitos outros, como corrobora Weber (2004), para quem o ser humano vive em função dos seus negócios e não os negócios em função do ser humano (p. 62), sendo sua ética:

Ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensando tão exclusivamente como um fim em si mesmo, que, em comparação com a “felicidade” do indivíduo ou sua “utilidade”, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional (p, 46).

Apesar das históricas investidas sobre seu território originário progressivamente reduzido, os povos indígenas Tupinikim e Guarani³ que viviam no município de Aracruz-ES conseguiram gerir seus espaços, produzindo através dele sua existência e suas identidades. Pescavam, caçavam, colhiam e plantavam, reproduzindo a sua condição de existência através de relações internas e interétnicas que perpassam a dimensão espacial, o que Raffestin (1993) indica como um espaço apropriado pelas relações de trabalho, territorializando-o, ou como relata Carlos (2011, p.53): “[...] a sociedade, ao produzir-se, faz um espaço determinado, como condição de sua existência, mas através dessa ação, ela também, produz, conseqüentemente, um espaço que lhe é próprio [...]”.

Com a chegada da Aracruz Celulose S.A, os espaços indígenas foram expropriados pela estratégia capitalista de produção, visto que a intenção era transformá-los em milhares de hectares de eucalipto para a produção da celulose para papel. Esta lógica comprometeu o estilo de vida tradicional dos povos indígenas, como afirmam Ciccarone e Scarim (2003), pois a monocultura do eucalipto inviabilizou as condições para a sua sustentação. A empresa Aracruz Celulose transformou a

² A Lei de Terras nº 601, de 18/09/1850 estabeleceu, dentre outras coisas, que as terras pertencentes a aldeamentos eram devolutas.

³ No final da década de 60 os Guarani, provenientes do Paraguai e da região sul do Brasil, seguindo a orientação xamânica de sua principal liderança, buscavam a terra sem males reveladas em sonhos, e se aportaram no Espírito Santo, tendo se juntado aos Tupinikim na luta pela terra. (Ciccarone, 2001).

paisagem do município, com a quase total destruição da Mata Atlântica e o favorecimento dos processos de urbanização afetando a organização socioespacial desses povos de tal forma que, tal como salienta Raffestin (1993) “ao se apropriar do espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator territorializa o espaço”. (p. 143), impondo-lhes novas relações de poder “[...] ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder [...]” (p. 144).

As populações locais jamais participaram da discussão do processo de localização do empreendimento, que se revestiu de características de enclave, concedido e decidido fora da localidade (Moreira 1982, p19). Depoimentos indígenas recolhidos por Ferreira (2002), Loureiro (2006), Lobino (2008) e Villas (2011) ilustram o violento processo de apropriação da empresa dos territórios indígenas. Salientam que os instrumentos de coerção a fim de que estes deixassem suas terras foram muitos, desde ameaças, perseguições, incêndios de suas casas, dentre outras formas de violência.

Mas isso não significou que os povos indígenas cederam à lógica do capital. Ao contrário, reforçou-se neste período o sentimento de pertença, o sentimento de lar, que, como assinala Featherstone (1997, p.150): “trata-se da geração de rituais, cerimônias e memórias coletivas, que é algo vigoroso e oferece grande apoio coletivo”.

Assim ao invés de um cenário de uniformidade das nações ou de homogeneidade da humanidade, como projeta a visão do sistema mundial, observamos um esforço no sentido da afirmação das particularidades culturais no intuito de marcar as diferenças, como sugere Featherstone (1997, p.154):

Experimentamos aqui a sensação de que o mundo contemporâneo não presenciou o empobrecimento cultural, uma atenuação dos recursos culturais. Tem havido, na verdade, uma ampliação dos repertórios culturais e uma intensificação da engenhosidade de vários grupos no sentido de criar novos modos simbólicos de afiliação de pertença.

Recursos empregados na natureza, na organização social e nos modos de vida cotidiana, existentes na maioria das aldeias do município de Aracruz conduzem à observação de que as inovações e as tradições se baseiam em interposições entre o local e o global. Mas do que uma comunhão global, como assinala Ortiz (1996, p.15): “[...] existem tensões, interesses e disputas que os afastam de qualquer ideal

comum [...]”. Como também enfatiza Featherstone (1997, p.144): “Trata-se de espaços dialógicos, no qual se podem esperar muitas discordâncias, colisão de perspectivas e conflitos e não apenas um consenso e um trabalho em conjunto”.

Com o objetivo de reforçar a hipótese de que Tupinikim e Guarani não foram objetos passivos das práticas capitalistas de produção, recorreremos a Sahlins (1988), que assinalou que ao invés das sociedades do Havaí, da Colúmbia Britânica e da China serem consideradas exclusivamente como vítimas do sistema globalizante, essas sociedades são apresentadas como autoras de seus próprios destinos:

Claro está que invoco o destino [...] de modo metafórico, para me juntar ao coro antropológico de protesto contra a ideia de que a expansão global do capitalismo, ou do chamado sistema mundial, fez dos povos colonizados e “periféricos” objetos passivos e não autores de sua própria história e transformou analogicamente sua cultura em bens adulterados, através de relações econômicas tributáveis. (p.48-49).

Pacheco (1998) assinala que os índios do Nordeste, no final do século XIX, destituídos de seus territórios, não eram mais reconhecidos como tais, sendo denominados de “remanescentes”, “descendentes” ou “índios misturados”, bem como os índios Tapebas do Ceará, dos quais trata Valle (2004), salientando que os grupos dominantes caracterizavam-nos pela baixa distintividade cultural, denominando-os de “aculturados” ou “integrados” na sociedade nacional, considerando, desta forma, suas reivindicações como falsas (p.22). Da mesma forma aconteceu com a empresa Aracruz Celulose e o governo estadual e municipal, a partir de 1967, que se utilizaram de vários argumentos, alegando que no município de Aracruz não existiam mais índios, com o intuito de destituí-los de seus direitos, como argumenta Haesbaert (2007, p.38), ao ressaltar a íntima relação entre território e identidade. O argumento de que não há índios ou que só há caboclo é simplesmente uma proposição de se eximir das responsabilidades que os grupos empresariais e o próprio Estado deveriam ter para com eles (Maracci, 2008).

Silva (2000) afirma que a própria FUNAI⁴ só se dá conta da existência dos índios no município a partir da década de 1970, o que dificulta o reconhecimento de seus

⁴A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Cabe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar

direitos territoriais, visto que eles eram chamados de aculturados o que na época implicava que:

[...] havia uma inversão de valores que condenavam juridicamente ainda mais as populações indígenas que não provassem sua “indianidade nacional” às autoridades. Tal era o caso dos Tupinikim que diante dos interesses multinacionais ficaram impossibilitados de serem filiados culturalmente aos índios descritos há quatro séculos (2000, p.21).

A prática capitalista detentiva de submissão de populações locais aos seus jogos de interesses, predominantemente econômicos, tem na globalização fundamental referência para compreensão destes processos tal como foi abordado pelos autores aqui citados. No caso específico dos indígenas de Aracruz (ES), a violência capitalista foi praticada ainda ao colocar a população local contra os indígenas e a favor da empresa, com o intuito de reforçar o domínio sobre suas terras, conforme podemos perceber nas imagens abaixo:

as terras indígenas. A FUNAI também coordena e implementa as políticas de proteção aos povo isolados e recém-contatados. É, ainda, seu papel promover políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável das populações indígenas. Nesse campo, a FUNAI promove ações de etnodesenvolvimento, conservação e a recuperação do meio ambiente nas terras indígenas, além de atuar no controle e mitigação de possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas. Ver em <http://www.funai.gov.br/index.php/a-funai> acessado em 09/06/2014.

Figura 1. Outdoor feito pelas empresas terceirizadas da Aracruz Celulose em 2006.



Fonte: <http://www.izip.com.br/blog/aracruz-contra-indios-e-movimentos-sociais.html>

É um absurdo o que a empresa faz para validar o direito de se apropriar legalmente do território de interesse, utilizando da sua condição econômica e pesadas estratégias de *marketing* para convencer os regionais de que a comunidade Tupinikim é um entrave e uma ameaça ao “desenvolvimento econômico e social” da região, quando na verdade, os Tupinikim tiveram seus espaços tomados abusivamente.

O estudo de caso circunscrito aos Tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas, no município de Aracruz (ES), é uma reflexão inspirada nessa análise inicial, visto que apesar de uma empresa global estrategicamente transformar seu território e modo de vida para garantir o sucesso do empreendimento, há um esforço da comunidade para a preservação e valorização de aspectos culturais considerados por ela importantes, numa busca ativa pela manutenção de seus interesses com a reocupação dos seus espaços.

1.1- DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHAS, O ANTES E O DEPOIS.

A modernidade ocidental desde as Grandes Navegações dos séculos XV e XVI foi gerando sistemas de dominação do colonialismo, capitalismo, globalização, o que repercutiu nas diferenças sociais entre os países, surgindo, dentre outros fatores, o imaginário da diferença entre os seres humanos, que para Sodré (1999) é marcada pelo surgimento do “ser humano universal” e “burguês” em contraste com o “inumano universal”, “bárbaro, negro e selvagem”. Esta visão eurocêntrica tinha, entre outros interesses, o de justificar o domínio e a exploração dos povos colonizados, usando o argumento do “desenvolvimento” econômico e cultural dos países dominados.

Os territórios indígenas vêm sendo alvo de cobiça e disputa de poder desde o princípio da colonização, sendo que essa história se repetiu em vários períodos e partes do Brasil, inclusive no município de Aracruz-ES, no território ocupado pelos Tupinikim.

Figura 2. Localização aproximada do território das comunidades indígenas Tupinikim na Bahia e Espírito Santo-Brasil- Século XVI.



Fonte: © Base Cartográfica IBGE 2000 / © Projeto Geográfico by Geog. Rafael Sanzio A. dos Anjos – CREA 15604/D. Fonte: Barcellos, G.H., 2008 / Ferreira, C.A.R. Tupiniquim– FUNAI – Museu do Índio. Brasília, 1998. Apoio Técnico: Geog. Rodrigo Vilela / Washington Oliveira. CIGA – UNB. 2011

Os Tupinikim, no século XVI, “ocupavam uma faixa de terra entre Camamu na Bahia e o Rio São Mateus, alcançando a região do rio Piraquê-Açú” (Rocha Freire, 1998). Dados da FUNAI (2006) revelam que eles totalizavam cerca de 55.000 pessoas, sendo que estes dados populacionais foram confirmados pela estimativa apresentada por John Hemming a respeito da população Tupinikim distribuída entre Espírito Santo e Ilhéus, em 1500. (GT FUNAI, 0783/94).

O território indígena era marcado por séculos de ocupação contínua e revelava o modo como o povo Tupinikim se apropriava dele, mostrando a relação da cultura com o território. Para se estabelecer, sempre foi preciso ter uma base territorial como principal meio de vivência, visto que a caça, a coleta, a agricultura, a pesca de mariscos, a criação de alguns animais eram as principais fonte de sustento, sendo seus modos de vidas relacionados com as condições de seus espaços.

Devido à sua localização junto ao litoral brasileiro, os Tupinikim tiveram que lutar contra os colonizadores desde o século XVI, o que levou ao extermínio de grande parte de sua população. Para sobreviver ao contato com os portugueses, foram adotadas várias estratégias, como a catequização utilizada para “amansar” os índios. Segundo Silva (2000), os Tupinikim também ora migravam, ora se aliavam aos portugueses e ainda firmavam expedições de fuga percorrendo extensas áreas no Espírito Santo (p.14).

Com isso, nascia também outro terreno de lutas que, segundo Oliveira Júnior (2008), era “no nível dos costumes, valores, crenças e comportamentos das gerações descendentes, inclusive fora das aldeias” (p.38). Esse terreno de luta demonstra que os indígenas nunca foram passivos frente às lógicas externas globalizantes.

Outro embate territorial que colocou os Tupinikim à margem do conflito foi a Lei de Terras (nº 601 de 18/09/50), que classificou as terras indígenas como devolutas, prevendo posteriormente a sua doação aos mesmos (FUNAI, 1994). Essa lei, segundo Almeida (2006), previa que os indígenas, escravos e trabalhadores deveriam adquirir a terra por meio da compra “fixando preços suficientemente elevados [...] buscando impedir a emergência de um campesinato livre” (p.6), reafirmando o direito predominante do estado sobre tais terras.

No séc. XIX, o Espírito Santo recebeu um grande contingente de imigrantes europeus, sendo que um núcleo de colonização italiana foi fundado na vila de Santa Cruz, em 1877, se estendendo do município de Aracruz aos municípios de Fundão e Ibirapu, e outro núcleo, fundado em 1891, se instalando entre o Rio Doce e Piraquê-Açu.

Segundo Silva (2000), os imigrantes vieram para esta região graças aos incentivos da coroa portuguesa para ocupação dessas terras, como forma estratégica de resguardar a entrada de estrangeiros para Minas Gerais, através do Rio Doce, principal via de acesso a caminho das minas, além de figurar como a salvação do Estado em termos de empreendimentos e ocupação do território, aliada ainda à política de branqueamento da população, intensificando o processo de desterritorialização dos Tupinikim.

Mesmo assim, os Tupinikim conseguiram manter seus modos de vida bastante resguardados, numa condição que Silva (2000) denomina de “caboclo escondido”, para sobreviver a todas as transformações correlatas aos seus territórios e modos de vida, preservando um ideário comum, sentimento de pertença e tradições.

Como já vimos, a partir de 1940, 10.000 hectares de terras usadas pelos Tupinikim foram doados pelo governo do Estado e ocupados pela COFAVI (Companhia de Ferro e Aço de Vitória), enquanto em 1967, face ao plano de atração de projetos de desenvolvimento do Estado, chega a empresa Aracruz Florestal, que em seguida se torna a multinacional Aracruz Celulose S. A, com o plantio extensivo da monocultura de eucalipto para produção de celulose branqueada. A primeira fábrica foi instalada em 1978, a segunda em 1991 e a terceira em 2002, sendo que a empresa se expandiu para a Bahia, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro.

A partir da implantação da Aracruz Celulose S.A no território indígena, incluindo os 10.000 hectares de terra indígenas ocupados pela COFAVI, o conflito fundiário assumiu outras dimensões, comprometendo com mais intensidade as condições necessárias aos modos de vida dos Tupinikim, impelidos a reorganizar novamente suas formas de vida e ocupação de espaços, um processo contínuo de reterritorialização.

Além da expulsão dos indígenas de Aracruz de suas terras, também houve a destruição de suas aldeias. Do total das 40 aldeias existentes no território indígena no município de Aracruz-ES, 37 delas foram destruídas, inclusive a aldeia dos Macacos, onde se estabeleceu a empresa, restando, assim, apenas três aldeias- Caieiras Velhas, Pau-Brasil e Comboios- que serviram de abrigos para os índios, sendo que muitos deles foram obrigados a se espalhar para as vilas, como Barra do Riacho, e cidades, como a sede de Aracruz ou os municípios de Colatina, Linhares e Vitória⁵.

Deste modo, a territorialidade Tupinikim voltou a ser ameaçada, com os indígenas cercados de eucaliptos por todos os lados, com seu território reduzido a 40 hectares, diante de um empreendimento global que deflagrava, ao mesmo tempo, a visibilidade dos Tupinikim autores de um constante processo de resistência que irá vigorar até a última luta pela reapropriação de seu território em 2007.

Veja abaixo o mapa que representa a extensão aproximada e a localização da população Tupinikim no município de Aracruz, depois da implantação da Aracruz Celulose. No confronto com o mapa anterior, se pode visualizar a progressiva redução histórica do território indígena:

⁵ As aldeias existentes antes da implementação da Aracruz Celulose: Caieiras Velhas, Irajá, Pau-Brasil, Comboios, Amarelo, Olho D' Água, Guaximdiba, Porto da Lancha, Cantagalo, Araribá, Braço Morto, Areal, Sauê, Jimuína, Macaco, Piranema, Potiri, Morcego, Sahy Pequeno, Sahy Grande, Santa Joana, Água Boa, Córrego do Ouro, Peixe Verde, Morobá, Baiacu, Laginha, São Bento, Rio Quartel, Concehira, Sauaçú, Garoupas, Rio da Minhoca, Rio da Prata, Ambú, Lagoa Suruaca, Cavalinho, Jurumim, Destacamento. Fonte: Barcelos, 2008, p172.

desgastadas condições territoriais, pelo intenso uso do eucalipto, valorizar formas culturais tradicionais consideradas relevantes, como a apicultura, o extrativismo dos mariscos, a caça, a fabricação da farinha de mandioca e do beiju e a pesca. Através destas atividades, os Tupinikim lutam para afirmar de forma diacrítica sua identidade étnica, diante da implementação da empresa em questão que alterou sua base física de sustentação, ao que novos mecanismos de adaptação precisaram ser acionados, perfazendo reorganizações espaciais ao longo dos anos, desde novas práticas comerciais, trabalhos assalariados nos centros urbanos e mesmo nos eucaliptais.

A desterritorialização provocada a partir da implantação da Aracruz Celulose (atual FIBRIA) ⁶ gerou, como consequência, a reterritorialização pelos povos indígenas que, amparados na Constituição de 1988, puderam reivindicar como sujeitos de direito suas terras. Aqui se faz necessário entender, no âmbito da questão indígena, a diferença entre terra e território. Segundo Gallois (2005) “terra diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto território remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (p.39). Então, ao mesmo tempo em que os índios tiveram assegurado o direito às suas terras, eles, da mesma forma, ganharam a possibilidade de exprimir sua territorialidade, buscando se reapropriar de um espaço físico profundamente alterado que os remete a uma nova reterritorialização de costumes, de vivência e de possibilidades, sinalizando o que Costa (2005) considera como “[...] fronteiras de convivência elásticas, informais e facilmente permeáveis, muitas vezes estando sobrepostas e altamente mutantes, em curtos períodos, pela diversidade de grupos que se desterritorializam e tornam a se territorializar”. (p.92).

1.2- ANTECEDENTES DA RETOMADA: ETAPAS E REPERCUSSÕES DAS LUTAS TERRITORIAIS DOS TUPINIKIM FACE A MULTINACIONAL ARACRUZ CELULOSE

Como vimos, os Tupinikim vivenciaram um ulterior e profundo processo de desestruturação espacial e étnica, a partir da implantação da Aracruz Celulose em

⁶ A FIBRIA é o resultado da fusão entre a VCP (Votorantim Celulose e Papel) e a Aracruz Celulose, que ocorreu no dia 1º de setembro de 2009.

1967, que pode ser mais bem entendido analisando-se brevemente as várias etapas de disputas territoriais em que se envolveram com a empresa. Para tanto, se faz necessário entender as escalas de abrangência.

Entender o local é investigar os fatos históricos relevantes que se engendraram em seu contexto e, nos conflitos, como assinala Featherstone (p.153) “[...] o senso de particularidade do lugar tende a aguçar e a se definir melhor quando a localidade se envolve em lutas de poder e em disputas de eliminação de seus vizinhos”. Em situações como essas, podemos ver a formação de uma cultura política local, em que é enfatizada a particularidade de sua própria identidade.

No âmbito dos processos de desterritorialização, juntamente com a desertificação pelo intenso plantio de eucaliptos e o uso extensivo de agrotóxicos, começou a incessante luta desses povos por seus direitos territoriais, sendo a afirmação identitária uma ação política central nesse processo. Nesse cenário de lutas por reconhecimento, conforme Costa (2007, p.82) afirma, “podemos começar argumentando que todos os processos de produção e manutenção de identidades sociais necessitam de suporte espacial, assim como o espaço geográfico é indissociável das ações sociais”.

A disputa entre os índios e a empresa Aracruz Celulose prosseguiu por quarenta anos e foi marcada por vários conflitos; nela, vigora a distinção entre os objetivos da empresa e dos índios, conforme explicita Lobino (2008, p.19):

[...] os atores envolvidos no conflito territorial são distintos quanto à significância de suas terras, onde para a Aracruz ela representa investimentos na produção da polpa de celulose branqueada e para os índios ela representa a construção identitária e a reprodução sociocultural.

Villas (2011, p.17) relata que o desfecho dessa disputa se desenvolveu em três etapas de eclosão dos conflitos entre indígenas e a empresa, sendo que a primeira luta (de 1979 a 1981) simbolizava uma expressão de força identitária frente ao reconhecimento estatal, o que Pacheco (1998) conceitua como etnogênese, a emergência de uma cultura específica de um grupo étnico que antes permanecia invisibilizado diante de outros grupos e que apresenta demandas de reconhecimento frente ao Estado.

Na primeira luta, emerge o sentimento de pertença na etnogênese, que se constitui numa importante forma de resistência à lógica capitalista e globalizante que, segundo Haesbaert (2007, P.46) gera “O aumento generalizado da mobilidade, nos mais diferentes níveis e setores da sociedade, faz com que a identidade seja construída também, de forma crescente, no e com o movimento”. O resultado desta luta levou ao reconhecimento parcial de seu território, delimitado em apenas 4500 hectares⁷, dos que estavam definidos pelo FUNAI (1979) em 6,5 hectares.

O resultado da disputa não encerrou, mas sim - muito pelo contrário - reacendeu a luta pela retomada das terras, fortalecendo as alianças entre Tupinikim e Guarani em torno da recuperação territorial. Na época, no entanto, faltava o aparato legal que se estabeleceu com a Constituição de 1988 que garantiu vários direitos para os povos indígenas, sobretudo em seus artigos 231 e 232⁸, bem como a Convenção da OIT 169 de 1989⁹ que, dentre outras garantias, versa sobre a autodeterminação dos povos indígenas e, em seu artigo 13, sobre o direito ao território, como segue:

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou

⁷ O deputado Aldo Arantes do Partido Comunista do Brasil (PC do B), pelo estado de Goiás, divulgou na imprensa um documento feito pela Aracruz Celulose e a Vale, como forma de estratégia de impedir a demarcação dos 6,5 ha, documento este que comungava com os interesses do governo federal e se utilizava da influência de Ernane Galveas, Ministro da Fazenda de então e membro do Conselho de Administração da Aracruz Celulose desde 1966. Não tendo nenhuma resposta favorável aos índios, estes decidiram autodemarcar suas terras. Porém por pressão da empresa e do governo concordaram com a redução de 2000 ha, em troca de recursos financeiros administrados pela FUNAI e aplicados na compra de máquinas e equipamentos e em projetos econômicos comunitários. VILLAS, Fábio Martins. Tupinikim e Guarani: símbolos da resistência. In: Gomes, H. Overbeek, W (org). Aracruz Credo: 40 anos de violações e resistências no ES. Rede Alerta. Edição Patrícia Bonilha. Vitória, 2011.

⁸Artigo 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Artigo 232 – 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.

⁹ A Convenção da OIT n.º 169 ratificada no Brasil em julho de 2002, constitui o primeiro instrumento internacional e aplica-se a países independentes que tenham descendência indígena, por conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Aplicando-se também a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingue de outros segmentos das populações nacionais. Uma das inovações do instrumento é que nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade de um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio o reconheça. Ver em: <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>> acessado em 09/06/14.

territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

Os indígenas passaram a reivindicar seus direitos territoriais¹⁰ para a ampliação da área anteriormente demarcada, insuficiente para garantir condições de existência e reprodução de seus modos de vida.

A segunda luta pela terra (de 1993 a 1998), também, como a primeira, representa uma vitória ainda parcial para os indígenas. Depois que o Grupo de Trabalho (GT) instaurado pela FUNAI identificou 13.579 hectares de terras indígenas, houve pressão da Aracruz Celulose que, com o intermédio do Ministro da Justiça Íris Rezende, inviabilizou, através de argumentos técnicos, a delimitação da área identificada, demarcando apenas 2.571 hectares de terra. Os índios tiveram que assinar um termo de ajustamento de conduta (TAC)¹¹ que estabelecia um acordo inconstitucional entre as partes, pelo qual, através de dinheiro vinculado a projetos, a empresa "pagava" aos índios para, ao longo de vinte anos, manter o controle sobre suas terras, buscando desta forma desmobilizá-los obrigando-os a trabalhar nos eucaliptais (programa conhecido como Fomento Florestal).

Houve muitas repercussões e controvérsias nas comunidades indígenas após a assinatura do TAC, o que levou os Tupinikim nesta época a trocarem suas lideranças para reforçar e realinhar a luta pela terra.

Na terceira luta (de 2005 a 2007), houve uma maior visibilidade do conflito tanto na esfera nacional como internacional, o que só foi se estendendo desde a primeira luta, garantindo apoios de vários organismos.

As garantias de posse de suas terras estão diretamente ligadas à organização dos indígenas como movimento étnico, através de autodemarcações e outras reivindicações, ao longo de 40 anos, o que levou em 2007 à edição das Portarias de Delimitações (nº 1463 e 1464), que declararam a demarcação de 18.027 hectares de

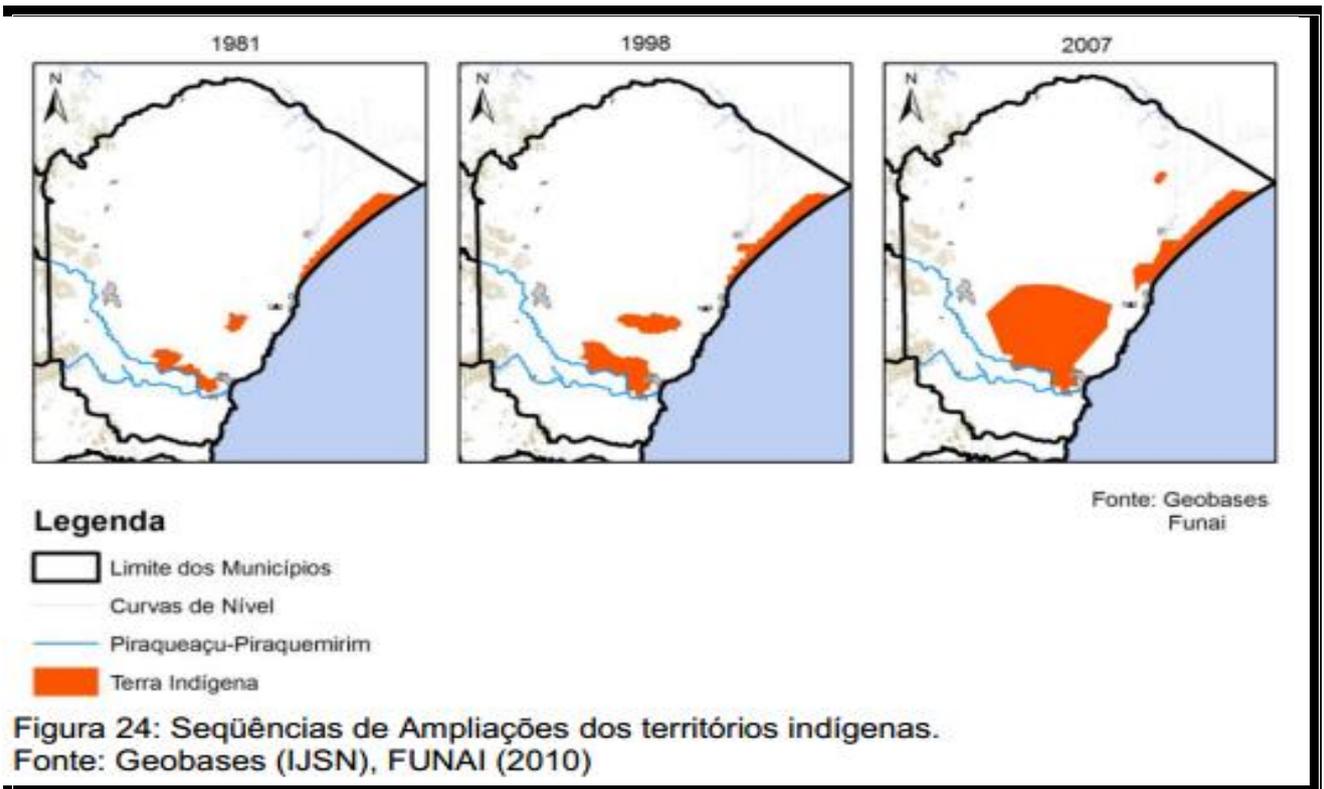
¹⁰ Na época da promulgação da Constituição de 1988 o governo federal garantiu que em cinco anos seriam demarcadas as terras indígenas no Brasil, o que não ocorreu.

¹¹ TAC (Termo de Ajustamento de Conduta) é um instrumento extrajudicial por meio da qual as partes se comprometem, perante os promotores de justiça e procuradores da República, a cumprirem determinadas condições, sobre um assunto específico. Ver em http://www.acpo.org.br/tac/tac_ampem.pdf> acessado em 09/06/14.

terras indígenas, ainda que a homologação pelo Presidente da República só foi assinada em novembro de 2010.

Veja as etapas de reconfiguração do território indígena no município de Aracruz no mapa a seguir:

Figura 4. Sequências de Ampliações do Território Indígena

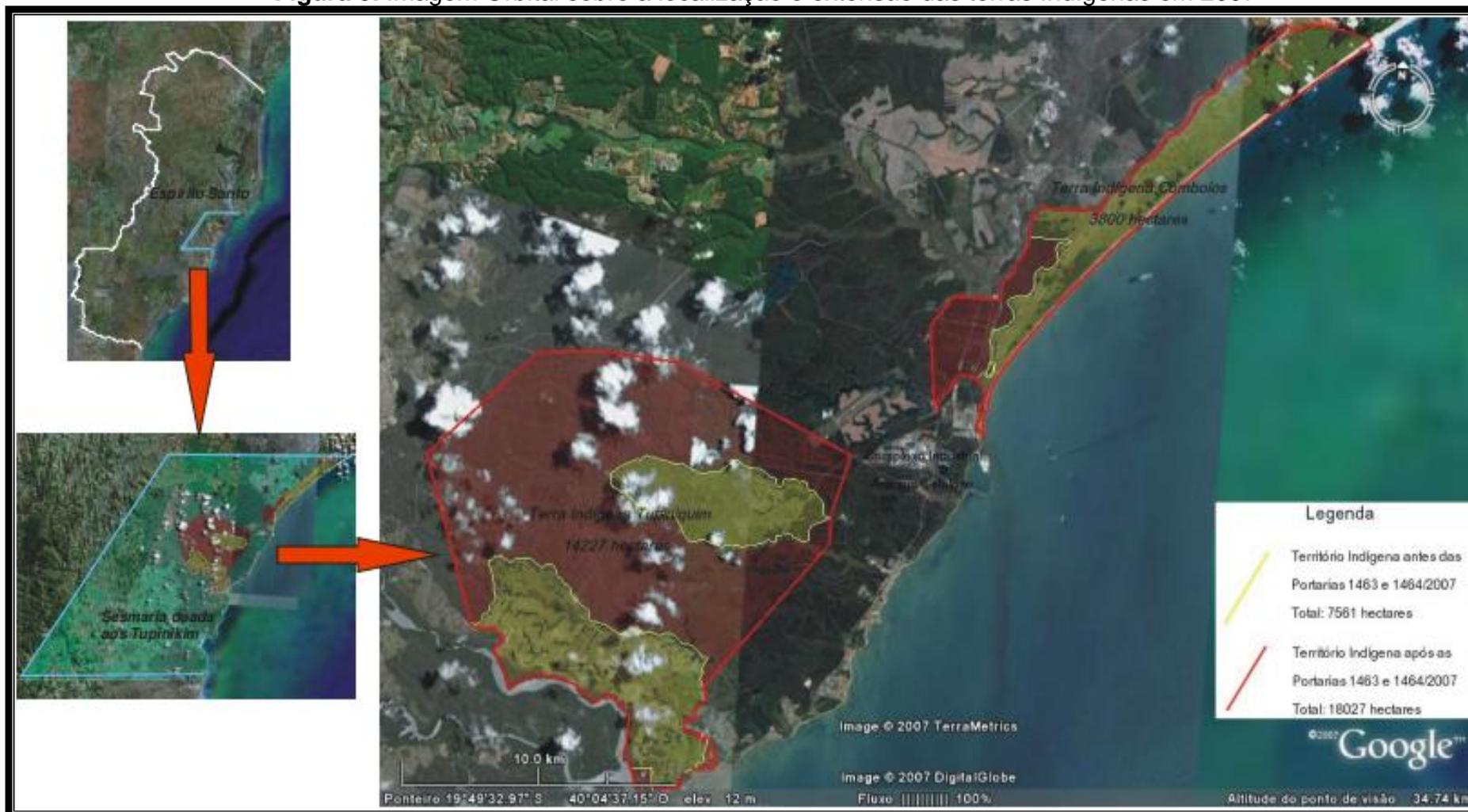


Fonte: Geobases e FUNAI (2010).

De acordo com a FUNAI as terras indígenas no município de Aracruz-ES são classificadas como terras tradicionalmente ocupadas e originalmente pertencentes às comunidades indígenas, como expresso nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988.

A localização e extensão destas terras em 2007 podem ser observadas na imagem orbital abaixo:

Figura 5. Imagem Orbital sobre a localização e extensão das terras Indígenas em 2007



Fonte: Google Earth.

Conforme dados fornecidos pela FUNAI, através de Vilson Benedito (07/2014), Tupinikim, chefe da FUNAI de Caieiras Velhas, o atual território é constituído por três Terras Indígenas (TI)¹²: Caieiras Velhas, Caieiras Velhas II e Comboios¹³.

Tabela 1. Terras Indígenas no município de Aracruz-ES.

TERRAS INDÍGENAS		
CAIEIRAS VELHAS	CAIEIRAS VELHAS II	COMBOIOS
Caieiras Velhas (Tupinikim)	Piraquê-Açú Mirim (Guarani)	Comboios (Tupinikim)
Irajá (Tupinikim)		
Pau-Brasil (Tupinikim)		
Areal (Tupinikim)		
Córrego do Ouro (Tupinikim)		

Fonte: Organizado por Glediana Vicente a partir das informações de Vilson Benedito (06/2014).

Entre as aldeias¹⁴ deste território, Olho D' água (Guarani), Areal (Tupinikim), e Córrego do Ouro (Tupinikim) foram reconstruídas após a última retomada das terras, sendo a mais recente a aldeia de Amarelos (Tupinikim e Guarani). Dinâmicas próprias e seculares entre os aldeamentos garantem a manutenção de laços de parentesco e reciprocidade entre as famílias que habitam o mesmo espaço geográfico.

Realçando o que Featherstone afirma: “as culturas locais nem sempre cedem” (1997), os indígenas lutam para resguardar suas particularidades, suas identidades e desejos, demonstrando que, no âmbito do capitalismo e da globalização, eles

¹² Terra Indígena (TI) é a porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele (s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária a sua reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada. Ela é inalienável e indisponível e seus direitos são imprescritíveis. Ver site: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/demaracao-de-terras-indigenas>.

¹³ A TI Tupinikim e Guarani irá englobar as 9 aldeias, exceto Piraquê-Açú, que faz parte da TI de Caieiras Velhas II.

¹⁴ Boa Esperança (Guarani), Caieiras Velhas (Tupinikim), Comboios (Tupinikim), Irajá (Tupinikim), Piraquê-Açú (Guarani), Pau-Brasil (Tupinikim), Três Palmeiras (Guarani), Olho D'Água (Guarani), Areal (Tupinikim), Córrego do Ouro (Tupinikim), Amarelos (Tupinikim e Guarani).

resistem àquilo que não dá sentido às suas existências, selecionando e ressignificando elementos culturais de outrem dentro de sua visão de mundo que, ao mesmo tempo, passa por processos de atualização. Assim, ao tratar da relação entre o capitalismo e as sociedades do Pacífico Ocidental, Sahlins (1998) demonstra como foi possível que fosse orquestrada a partir da lógica cultural destas últimas e não exatamente pela incorporação passiva do capitalismo:

Refiro-me à ideia instrumental de cultura como um reflexo do modelo de produção como um conjunto de aparências sociais assumidas por forças materiais que, de algum modo possuem sua própria racionalidade e necessidade (...). Segue-se, portanto, que um modo de produção em si mesmo, não especifica qualquer ordem cultural a não ser que a sua própria ordem, enquanto a produção seja culturalmente especificada. E no que diz respeito ao encontro intercultural, devemos examinar como os povos indígenas tentam integrar a experiência do sistema mundial em algo que é lógico ontologicamente mais inclusivo no seu próprio sistema-mundo. (p.51).

Desse modo, entendemos que o capitalismo e a globalização influenciam os grupos tradicionais nos aspectos considerados relevantes para as mesmas, “levando-os a ressignificar o que lhes é de interesse” (Sahlins, 2004, p.10), pois muitos Tupinikim de Caieiras Velhas estão atualmente situados entre a busca de qualificações para a inserção na competitividade que o mercado exige e de condições espaciais imprescindíveis que lhes permitam continuar vivendo como grupos sociais distintos, com plena garantia de cidadania, reconhecendo que a terra reconquistada, assolada pelo intenso plantio de eucalipto, não garante ainda uma vida digna.

O processo de reapropriação das terras a partir de 2007 é fundamental para a sua reprodução espacial e identitária, ou seja, é no espaço que um grupo étnico se estabelece e se afirma, pois nele se podem desenvolver as características comuns de cada grupo, reforçando sua etnicidade, o que, para Barth (2000), se estabelece como ecologia cultural: populações com diferentes culturas podem ser pensadas como nichos nos quais os grupos estão adaptados e que, por sua vez, adaptam as suas particularidades. Como afirma Costa (2007), é o espaço que dá materialidade e visibilidade a diferentes grupos étnicos. O autor afirma (2007, p.84):

[...] no processo identitário, o espaço torna-se suporte para a produção e a manutenção do campo relacional, que constrói o conjunto de atributos vinculados à identidade que se produz. Nesse caso, o espaço se transforma em território, que é ao mesmo tempo produzido e produtor dos processos de identificação, gerando sua manutenção.

1.3- CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

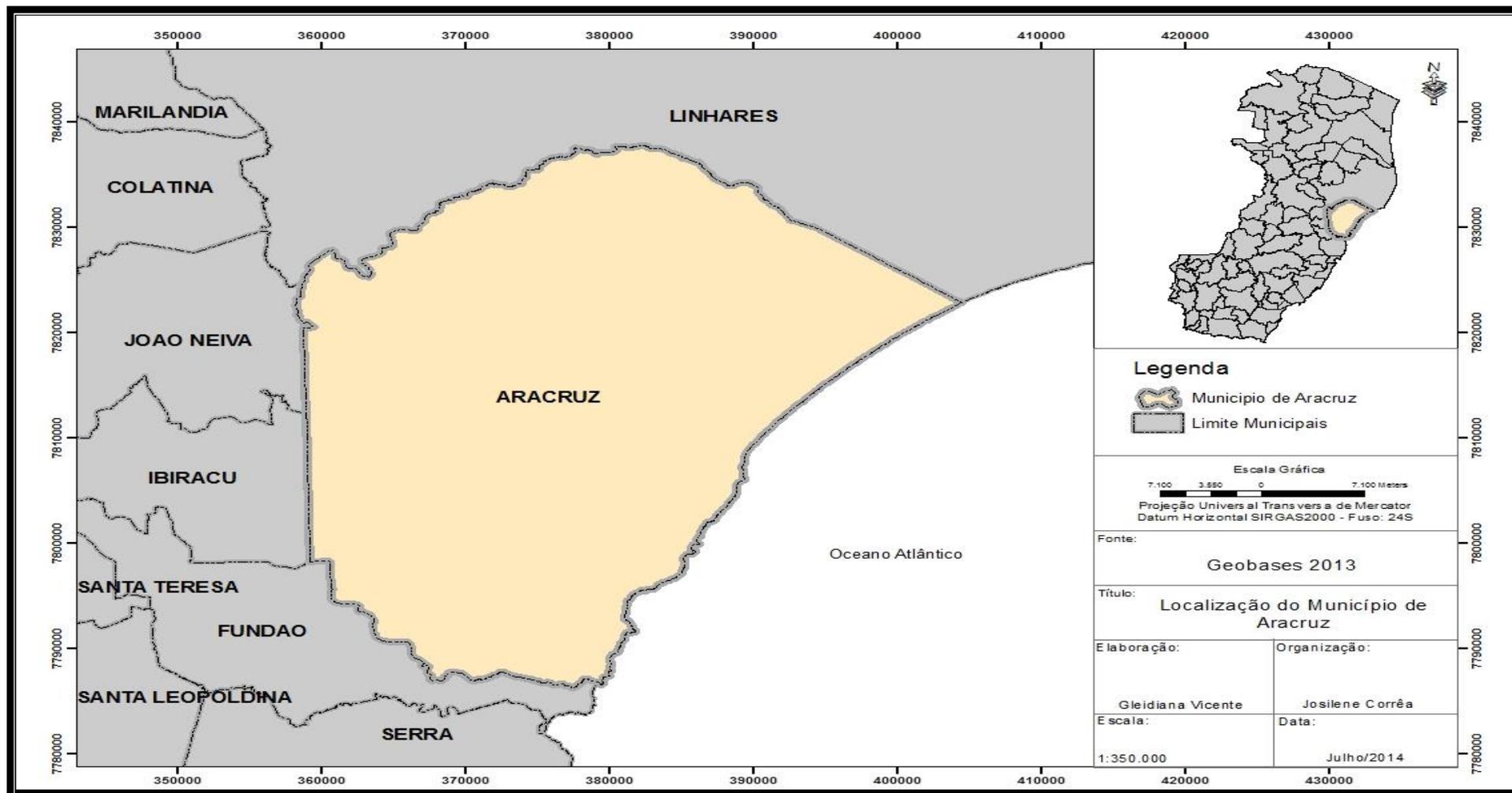
A aldeia de Caieiras Velhas¹⁵ está localizada a 19 km da sede do município de Aracruz-ES, no norte do Espírito Santo, a aproximadamente 80 km da capital Vitória-ES. A aldeia na TI Caieiras Velha foi escolhida para este estudo de caso, por ser a maior do estado em população, em torno de 1.268 indígenas (SIASI¹⁶, 2014), além de concentrar as principais instâncias indigenistas do município, como mostram as fotos abaixo: a sede da FUNASA (figura 8), a APECI (figura 9), a AITG (figura 10) e a sede da FUNAI (figura 11).

.

¹⁵ A palavra Caieiras Velhas segundo o professor tupinikim e diretor da escola indígena de ensino fundamental, Jocelino da Silveira, é proveniente da feitura da cal a partir das ostras. Os indígenas antigos produziam a cal a partir da queima das ostras e utilizavam-na para acidificar o solo.

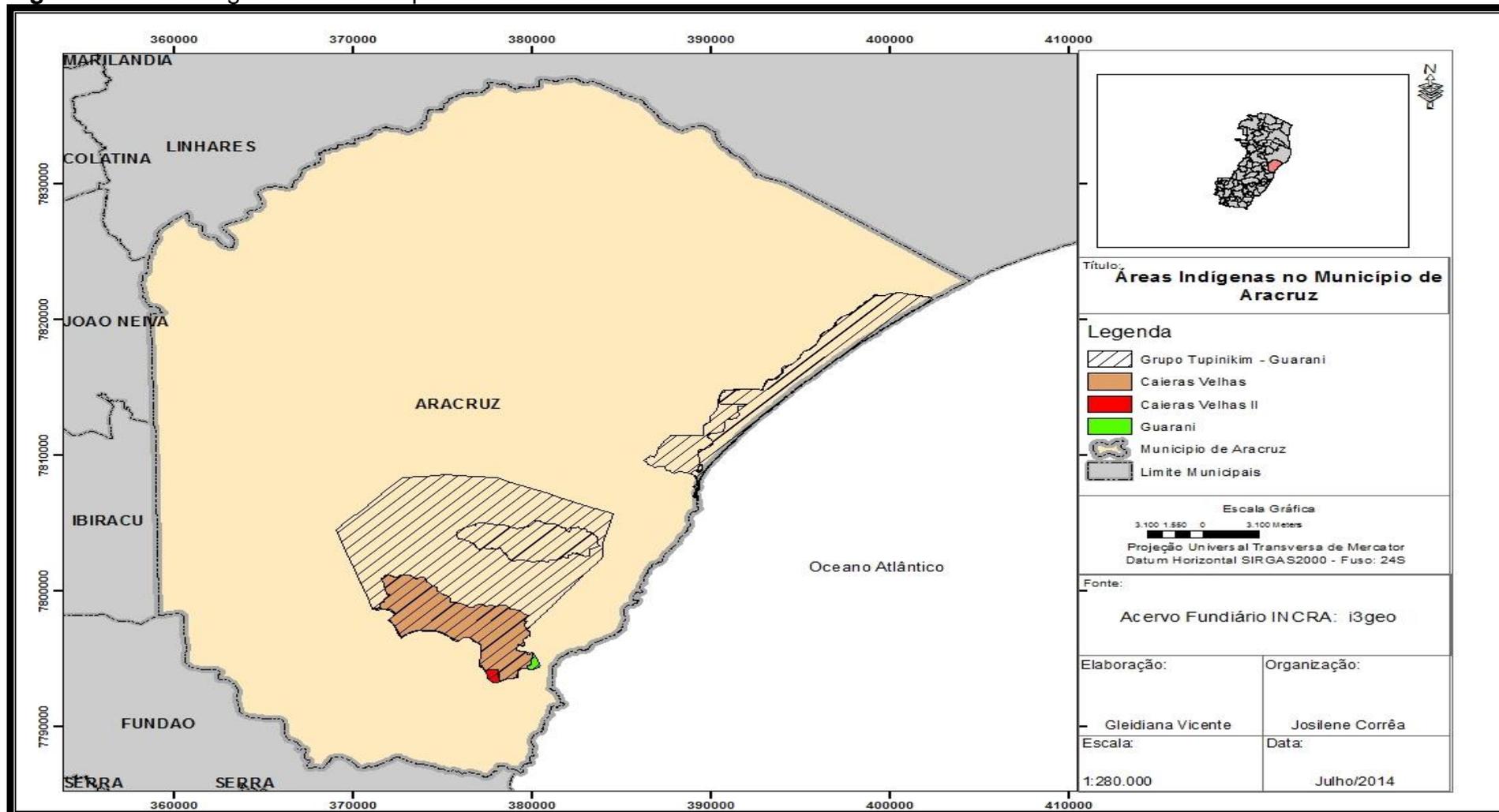
¹⁶ Sistema de Informação da atenção à saúde indígena.

Figura 6. Localização do município de Aracruz-ES



Fonte: Geobases, 2013.

Figura 7. Áreas Indígenas no município de Aracruz-ES



Fonte: Acervo Fundiário Inkra.

Figura 8. Sede da FUNASA – Posto Base de Saúde Indígena



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Figura 9. Sede da Associação de Pescadores e Catadores Indígenas-APECI



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Figura 10. Sede da Associação Indígena Tupinikim Guarani-AITG



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Figura 11. Sede da FUNAI



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Também se encontra na aldeia de Caieiras Velhas a Casa de Cultura Caieiras Velhas, que é um espaço administrado por um grupo de mulheres indígenas, onde toda a produção é realizada com uso de matérias-primas do meio natural local.¹⁷

¹⁷Segundo Wellington Pego, presidente da Associação de Pescadores e catadores indígenas Tupinikim e Guarani, a Casa de Cultura não está funcionando há aproximadamente um ano, devido a conflitos internos ao grupo de mulheres.

Figura 12. Casa da Cultura

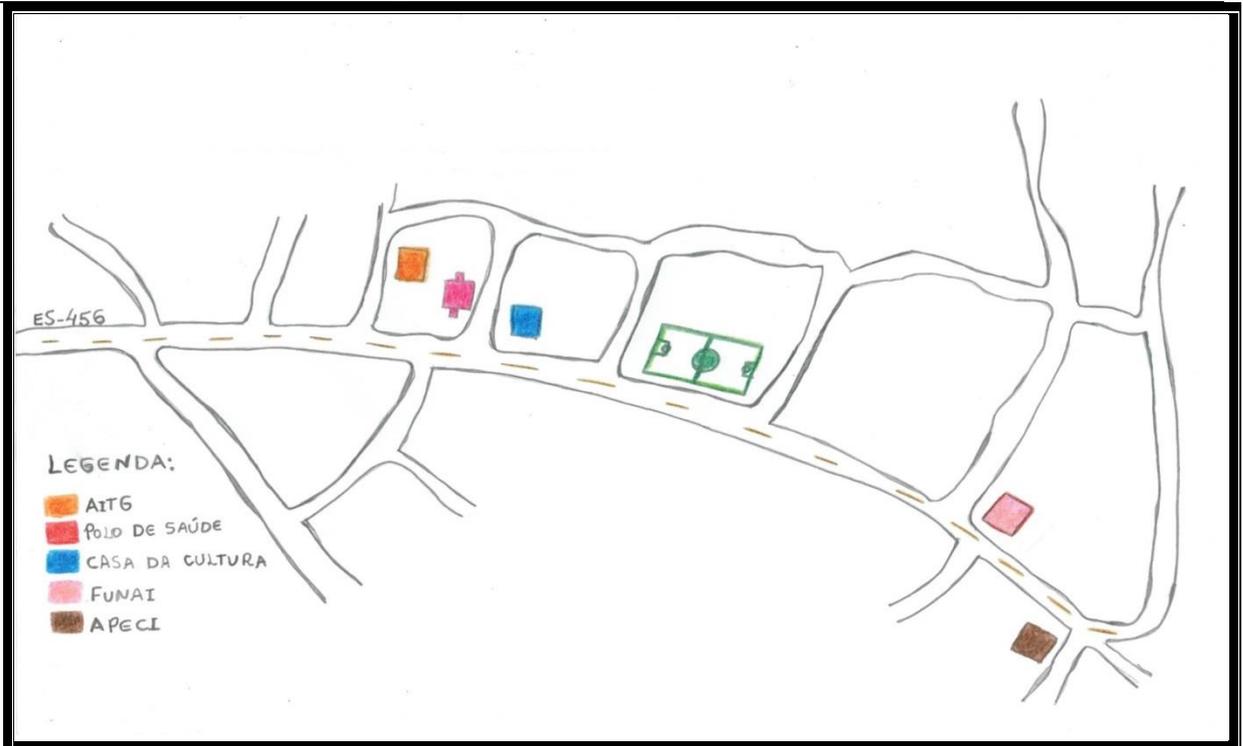


Fonte: Wellington Pego (04/2013).

Caieiras Velhas é a aldeia que polariza as demais, através das relações estabelecidas pelos agentes das instâncias político-administrativas (conforme expresso na figura 14). Nesta situação específica, conforme Raffestin (1993), o território manifesta relações de poder, através de suas malhas, nós, redes, perante as trocas constantes de energia e informação, a partir do trabalho em vários níveis de relações. Neles se produz o que Haesbaert (2004) define como multiterritorialidade, a interposição entre vários atores numa localidade, expressando relações de poder.

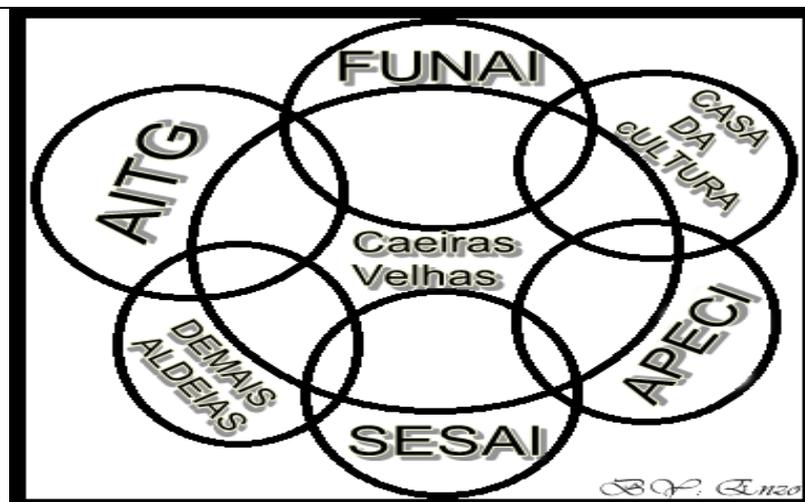
Com a percepção dos atores e suas relações, é possível identificar os fatores que irão caracterizar a realidade local em suas múltiplas relações. Assim, os atores envolvidos a partir das instituições neste espaço caracterizam a importância da aldeia Caieiras Velhas como catalizador de influência e de articulação, também para reivindicações e mobilizações indígenas. Além disso, trata-se da aldeia aparentemente mais afetada pelas mudanças ocorridas na localidade desde a chegada da empresa Aracruz Celulose, em seus modos de vida, na sua configuração, organização, paisagem, e formas de uso de seus recursos, contribuindo para maior atenção frente às demais aldeias do município, delimitando, assim, o nosso objeto de estudo.

Figura 13. Croqui dos principais agentes articuladores (AITG, Polo de Saúde, Casa da Cultura, FUNAI e APECI).



Fonte: Glediana Vicente (07/2014).

Figura 14. Caieiras Velhas como polo de influência indígena



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Esta aldeia também foi a que mais recebeu infraestrutura urbana, dentre as demais, como, por exemplo, a escola de Ensino Fundamental com projeção de instalação do

Ensino Médio para o ano de 2015; um posto de saúde e uma rodovia asfaltada que a interliga a sede do município de Aracruz e ao Bairro Coqueiral¹⁸.

O Bairro Coqueiral criado em meados dos anos 70, a aproximadamente 2 km de Caieiras Velhas, gerou um contato maior entre estes indígenas e a sociedade envolvente. De um lado, muitos Tupinikim foram trabalhar neste bairro, principalmente mulheres em serviços domésticos e, de outro, contribuiu para a entrada de “estranhos” na localidade, contribuindo com a geração de outros costumes e valores pelos Tupinikim.

Atualmente são vários os projetos, sobretudo de agricultura, que fazem parte das intencionalidades para manutenção da identidade étnica dos Tupinikim, mas nem todos são reconhecidos por sua relevância e aprovados pelas instâncias governamentais. Enquanto isso eles vivem do jeito que podem: como funcionários do comércio de Aracruz, como domésticas, como marisqueiros dos precários crustáceos, com a venda de artesanatos, com a agricultura, entre outros, agindo de acordo com as circunstâncias de sua própria cultura (Sahlins, 1986), conforme veremos no capítulo 3.

1.4- A ORGANIZAÇÃO SÓCIO-ESPACIAL DOS TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHAS

Segundo vários estudos e na versão da própria comunidade Tupinikim, antes da chegada das empresas COFAVI e posteriormente Aracruz Celulose, os indígenas do município de Aracruz viviam principalmente do extrativismo vegetal e animal e das práticas agrícolas tradicionais, onde o adjutório favorecia uma relação comunitária entre esses povos.

Se atualmente o adjutório praticamente não existe mais, há um esforço de revivê-lo na plantação de mandioca nas áreas retomadas, sendo conhecida como “grande

¹⁸ “Com a implantação da empresa Aracruz Celulose houve a necessidade de mão de obra qualificada para atender suas demandas produtivas, proveniente de outros estados e municípios, requerendo que fosse comprada uma área litorânea, distante 14 Km da fábrica e 34 Km da sede municipal para implantar um bairro residencial de uso exclusivo dos quadros do setor industrial” (Piquet, 1998).

roça” de apoio coletivo. De forma geral, todavia, o cultivo é realizado principalmente de modo individualizado ou familiar, pois os recursos para sustentação estão mais escassos impedindo a partilha maior do que é produzido, segundo os próprios indígenas. A produção seja da pesca, ou da agricultura, é vendida dentro da comunidade, formando uma rede de sustentação entre os produtores e os que trabalham em outras atividades econômicas, dentro e fora da aldeia.

O mangue e o rio (Piraquê-Açú) representavam um meio abundante de recursos vitais e as matas era propícia a caça do tatu, da paca, da cotia, do veado, do tamanduá, entre outros, expressando a atuação do tempo sobre o espaço, que sinaliza uma atualidade marcada pela precariedade do mangue e da caça, proibida e escassa com a retirada do bioma nativo. Mesmo assim, o mangue continua sendo para os Tupinikim uma fonte de renda e de alimentação como veremos no capítulo 3.

As moradias eram na maioria de pau-a-pique (estruque), como observa Silva (2000) que destaca que estas construções giravam em torno do 77,7% do total e podiam ser feitas em qualquer lugar, assim como os roçados. Percebemos que no interior do aldeamento de Caieiras Velhas há muitas casas de pau-a-pique (figura 18) sendo que as casas de alvenaria predominam nas proximidades da BR- ES-456 que representa uma área de trânsito dos não índios em seus territórios.

Para Silva (2000) “a casa constitui uma importante unidade social indígena tupinikim sendo o lugar onde se vive e se pensa o universo de relações sociais Tupinikim” (p.105).

Figura 15. Casa de pau a pique



Fonte: Glediana Vicente (05/2014).

Figura 16. Moradas no entorno Rod-456



Fonte: Glediana Vicente (05/2014).

Quanto aos roçados atualmente os índios devem pedir autorização para o cacique para se fixar em determinada área, pois com a presença de não índios na aldeia mudou-se a política de acesso e uso da terra, com o intuito de evitar desigualdade na partilha territorial. Tal alteração deve-se às diferenças da relação com o território, pois os Tupinikim utilizam-no também de forma coletiva e a sua posse se dá a partir do uso que se faz dele, garantia constitucional expressa no artigo 231 da Constituição Federal. Sobre esse aspecto o cacique Manuel dos Santos (06/2014) comentou que a família que deseja praticar a agricultura, mas não tem terra suficiente, entra em contato com ele que pede permissão à comunidade para que, não tendo impedimento, seja disponibilizado um hectare de terra para cada família e quanto maior a família, maior será a proporção de terras cedidas. O cacique também frisou que muitos homens não índios que se casam com indígenas, querem se apropriar de mais terra, diferentemente dos indígenas que normalmente aceitam

melhor o que recebem, pois a terra é vista como comum a todos apesar de cada um usufruir de seu pedaço. Dona Helena Coutinho e Jocelino da Silveira se mostraram bastante preocupados a este respeito, conforme relatos a seguir:

Para conseguir terra é só conversar com o cacique, se não tiver ninguém ele libera a terra. Mas estamos a ponto de brigar, índia casa com branco e chega este “índio” com ambição, quer uma área grande que daria para dividir com muitos. Eu estou brigando pelos meus netos eles vão ficar sem terra. (Helena Coutinho, 65 anos).

Não acho justo os tupinikim desaldeados quererem retornar e conseguirem terras por aqui, pois na hora de lutar por ela, eles não lutaram. Não sou ganancioso, mas tem muita gente retornando para o nosso território, com outros costumes e querendo terra, isto é uma ameaça a nossa cultura e ao nosso espaço. Não gosto disso, mas não posso lutar contra isto. (Jocelino da Silveira, 32 anos).

A posse da terra pelos indígenas é ancestral e diferente de nossa sociedade onde a terra é vista como mercadoria, devendo comprá-la como propriedade privada, sendo um dos aspectos de definição do território salientada por Haesbaert (2004) como relação de domínio. Por outro lado, a visão dos indígenas se daria no sentido de apropriação, com forte conteúdo simbólico, como busca salientar o cacique Manuel (06/2014):

Tudo aqui pertence aos índios. As terras retomadas são de todas as comunidades indígenas. Não existe egoísmo entre nós, todos podem morar construir suas casinhas, suas plantações. É a terra que nos gera a vida, ela nos possibilita desenvolver nossos meios de vida e constrói nossa identidade. Sem terra, o índio deixa de existir, por que é da terra que construímos toda a nossa vivência.

A terra está em consonância direta com o legado da existência e como tal representa um bem comum a todos, e para usufruí-la precisa necessariamente fazer parte da comunidade indígena. Nesse sentido a ocorrência de casamentos com não índios ainda que aceita pela comunidade implica na permanência da família nas aldeias para que esta não perca os direitos sobre o território.

Sobre a receptividade dos brancos na comunidade Vilson Benedito, chefe indígena da FUNAI explica que o outro não é visto como uma ameaça, mas sim como um novo membro do qual eles podem aprender algo e interessante para as suas vivências, reforçando o que Martins (1997) relatou que na fronteira poderiam existir

histórias de aprendizagem e fortalecimentos e não somente de destruições. A acolhida é bem delineada na fala do Tupinambá João Leno Pereira dos Santos, Maracanjá (06/2014) “Vim conhecer os meus irmão de Caieiras Velhas, e fui muito bem recebido, gostei daqui e aqui fiquei, estou muito feliz neste lugar”.

As famílias representam o núcleo de organização social e territorial Tupinikim, conforme Silva (2000) já havia observado:

A família, assim como a casa, é um poderoso meio de definir os círculos de relações sociais demarcados pelos Tupinikim (p.155). [...] podendo ou não coincidir com núcleo doméstico, que é marcado pela capacidade de produzir alimentos na casa em que circulam os filhos e a parentela. (p.156).

Elas preservam uma organização sócio- espacial baseada na agregação pelos laços de parentes consanguíneos e afins ao redor do ancião da família no caso, sobretudo, os sogros, num modelo centrado na disputa por recursos econômicos como já expresso por Silva (2000, p. 154), e cuja casa geralmente se localiza no centro da área das moradias e os genros, filhos e os netos em volta do quintal, “os grupos familiares estão distribuídos com certa recorrência num mesmo espaço próximo” [...] (p.72).

Observamos que a família e os parentes se organizam em grupos, geralmente circulares no entorno dos anciãos e formam redes de comunicação e trocas constantes de alimentos, trabalhos, informações e aprendizados.

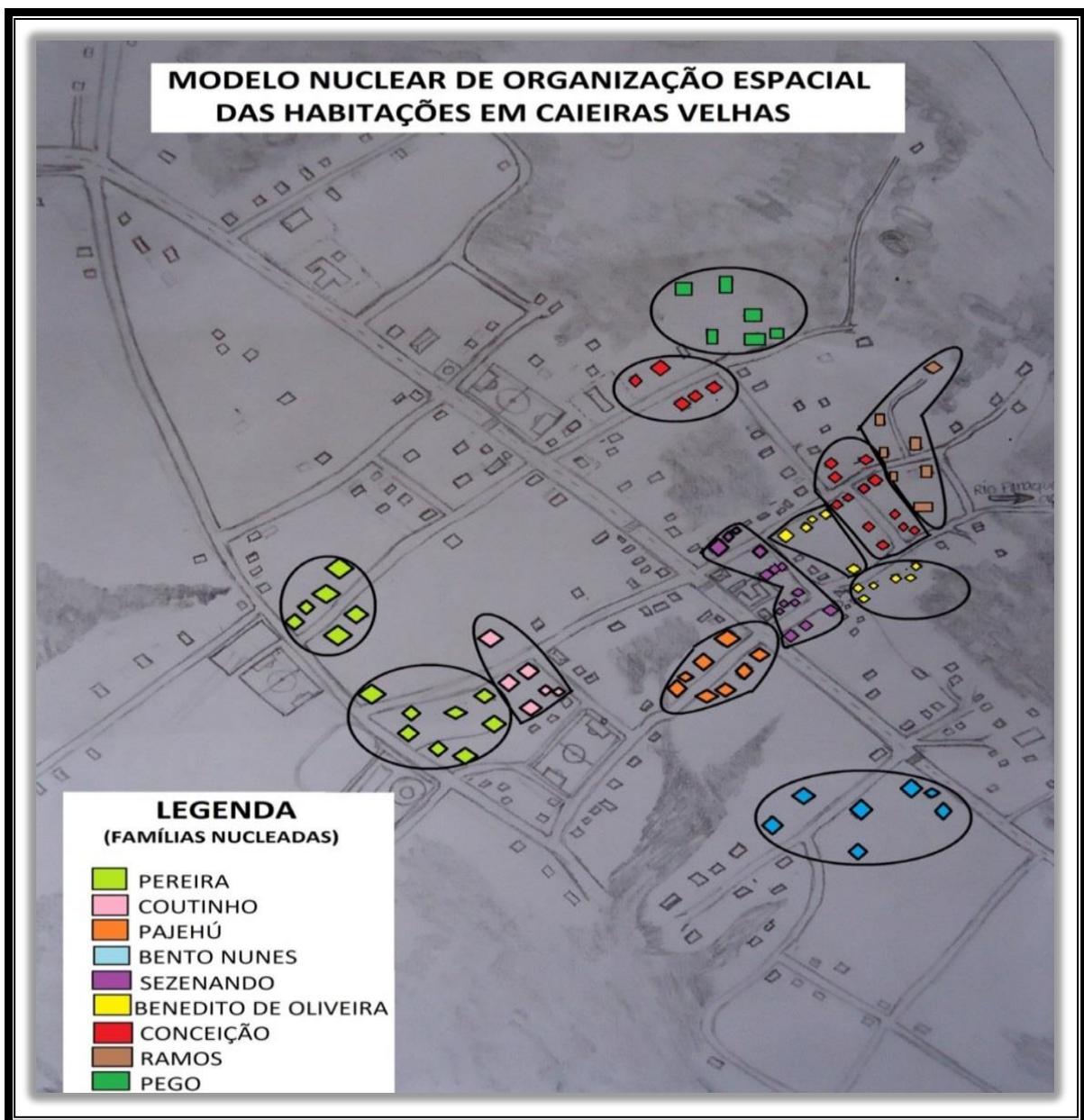
Nesses grupos as necessidades e interesses são divididos entre os membros e cada um exerce uma função, sendo que o sogro é o agente articulador e toma as principais decisões familiares, podendo ser substituído por sua mulher neste papel.

O repasse da cultura na família envolve uma constante intenção de preservação e continuidade; com isso os Tupinikim de Caieiras Velhas conseguem reiterar praticas ancestrais nos processo sociais, políticos e econômicos.

A família mais tradicional tem mais respeito dentro da aldeia, pois a marca do tempo no território é motivo de orgulho e poder de decisão frente às discussões de interesse entre eles. Dessa forma, se constitui uma rede de influência que é

polarizada pelas principais lideranças e por aqueles que participaram de todo o processo reivindicatório pela terra, se constituindo em importantes agentes na tomada de decisões e de territorialização do lugar. A partir do modelo nuclear de família “surgiram ruas com nomes de famílias: Rua dos Pegos, dos Pajehus e dos Sezenando [...]” Silva (2000, p.73).

Figura 17. Modelo Nuclear de Organização Espacial das Habitações em Caieiras Velhas.



Fonte: Organizado por Glediana Vicente; adaptado de croqui elaborado por Sr. Jocelino da Silveira. (06/2014).

O núcleo familiar fortalece o grupo que tem mais condições de unir força em prol do trabalho e controle das dinâmicas territoriais. Além do mais, a tradicionalidade e a forma de criação dos filhos são sempre dosadas com o apoio dos anciãos que expressam sabedoria e controle hierárquico sobre os demais membros.

As avós ensinam a filhos (as) e netos (as), a cuidar da criação das crianças, e participam desse processo, muitas vezes tomando para si as obrigações para com a criança, como pudemos perceber no núcleo familiar de Dona Helena Bandeira e Olindo Sezenando ou no grupo familiar de Dona Helena Coutinho, que recentemente ficou viúva e concentra toda atuação da pessoa mais idosa e respeitada entre seus familiares.

O tempo é registrado pela memória dos mais velhos e repassado as novas gerações, num íterim que sinaliza as mudanças territoriais e culturais como marca de suas histórias de vida, apropriadas como forma de resistência e redefinição de ações futuras. A memória dos mais velhos remonta no tempo, reconstrói o passado das territorialidades exercidas.

O tempo também se reflete na observação das mudanças que a empresa Aracruz Celulose gerou. Dessa forma, os dramas territoriais vividos e os modos de vida transformados inserem a marca do tempo sobre a espacialidade Tupinikim.

Atualmente, mesmo persistindo o modelo de núcleo familiar, quando as famílias unidas, trabalham em prol do bem comum e os laços de parentesco se espalham entre os quintais, há muitas pessoas migrando para as áreas retomadas e esticando os grupos familiares para áreas mais distante dos parentes, gerando novos núcleos domésticos que se intensificam nas atividades econômicas, principalmente da agricultura sob forma de atuação e resistência em assegurar novas fronteiras, visto que entre as aldeias não há uma delimitação definida e as garantias territoriais dos Tupinikim de Caieiras Velhas estão sendo redesenhadas a partir das novas moradas no território retomado.

Se atualmente suas atividades primárias estão reduzidas, é perceptível nas falas dos Tupinikim a afirmativa de que eles mantêm práticas de resistências significativas que expressam suas territorialidades, como por exemplo, a festa de São Benedito, as danças e cantos, o congo, a produção de artefatos artesanais, gerando um senso de comunhão que ultrapassa o modelo nuclear de família, e se distingue perante aos outros grupos étnicos que atravessam ou entram em contato na fronteira étnica, Barth (2000).

A força da expressão do pertencimento que percorre todo vínculo com o território e com as pessoas que o habitam e dele se apropriam, gera um senso de comunhão, um sentimento comum que prescreve o que Weber (2004) identificou como peculiar da comunhão étnica, o orgulho de pertencer ao grupo, ou seja, o sentimento de pertencer a uma grande família, que gera também como resposta a identificação do grupo perante a sociedade envolvente.

Figuras 18 e 19. A festa de São Benedito comemorada com batuque e tambor, num ritual conhecido como “corte do mastro”.



Fonte: Glediana Vicente (04/2014).

Figuras 20 e 21. Pintura corporal e dança do guerreiro na festa do “Dia do Índio”



Fonte: Arquivo de Wellington Pego (04/2013).

Figura 22. Vestuário e pinturas tradicionais de crianças de Caieiras Velhas. Festa do “Dia do Índio”



Fonte: Arquivo de Wellington Pego (04/2013).

Figuras 23 e 24. Artefatos artesanais em exposição em Caieiras Velhas



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Embora tenham ocorrido mudanças em seus modos de vida, os Tupinikim continuam preservando várias tradições. Com o processo de desterritorialização, os Tupinikim se viram diante da necessidade de recriar o seu universo cultural, como bem argumenta Sandro José da Silva (2000) “eles descobriram cedo que a cultura poderia ser uma ótima companheira nessa tarefa, pois ela estava intimamente ligada às expectativas da sociedade local e da relação estreita com a construção de fronteiras sociais”, ou seja, eles se voltaram para a produção cultural na busca de reconhecimento pelo Estado e pela sociedade regional e nacional.

Assim os indígenas de Caieiras Velhas buscam reger suas vidas, de acordo com aquilo que lhes dá sentido. A aldeia é um local que não se diluiu face ao global, mais que reforçou a sua existência. Lugar tão influente que ganhou junto com as demais aldeias indígenas de Aracruz, diante das injustiças, força como espaço de luta para superar as invasões e destruições em seu território.

A demarcação do território indígena em 2007 criou condições, ainda que com resistências internas, como mostrou o depoimento de Jocelino da Silveira, para o retorno de diversas famílias para as aldeias. Observa-se desde então um aumento

demográfico entre os Tupinikim, alimentada pelo aumento da autoestima, uma vez que conquistaram o reconhecimento de garantir sua reprodução como grupo étnico diferenciado a partir da terra.

Com isso muitas famílias estão retornando e se autodeclarando indígenas, reforçando a ideia de que o território é a marca da identidade e da identificação, visto que este “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (Haesbaert, 2004:95-96).

Figuras 25 e 26. Área recém-retomada- fronteira entre Caieiras Velhas e Sapolândia no Bairro de Coqueiral.



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Os retornos para a aldeia e o aumento da população não afetou o sentimento comunitário que permanece forte, o que Raffestin (1993) sinaliza como palco para articulações entre o caráter afetivo e identitário entre um grupo social e o seu território. Este sentimento é sinalizado, andando pela aldeia de Caieiras Velhas pelas casas sem muros, com poucas cercas, reforçam sua permanência através do tempo.

Veja no desenho abaixo o modelo de organização espacial dos indígenas de Caieiras Velhas perpetuado até a atualidade, na maioria das casas em Caieiras Velhas.

Figura 27. Casas sem muros, família nuclear, organização espacial comunitária.



Fonte: croqui de Jocelino da Silveira, 2014.

2- FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1- TERRITÓRIO

Para compreender o que se passa atualmente em Caieiras Velhas, território é uma categoria analítica central que expressa o sentido de localização e as mudanças socioeconômicas grafadas no espaço-tempo. Através desse conceito e seus possíveis desmembramentos buscamos entender o que acontece em seus espaços vividos e abrangidos no sentido de focar a importância do território para a manutenção de suas identidades.

Partimos da compreensão de que o **território** é construído a partir do espaço e que este tem abrangência em seu conceito, perpassando por vários domínios do conhecimento. Nesta abordagem detemos a análise nas perspectivas geográficas e antropológicas e suas articulações.

Espaço e território na visão de Raffestin (1993) “não são termos equivalentes” (p.143), cabendo inicialmente diferenciar estes conceitos e mostrar a anterioridade do espaço:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço. É o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar do espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator territorializa o espaço. (p. 143).

Entendendo o território como:

[...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação e que por consequência, revela relações marcas de poder [...] o território se apoia no espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder [...]. (p, 144).

O ponto inicial de análise do território na geografia é, portanto, o espaço, que Lefebvre (1991) entende como a materialização da existência humana (p.102), não sendo um fragmento, mas abrangido na totalidade. Milton Santos (1996), por sua vez, contempla a sociedade e a natureza como um conjunto de sistemas de objetos

e de ação, que forma os espaços de modo indissociável, solidário e contraditório. (p.51).

O território é concebido como produção das relações de poder e como apropriação do espaço a partir do imaginário e do simbólico, como no caso de Sack (1986), Raffestin (1993), Souza (2001) e Haesbaert (2005), sendo que estas dimensões são investigadas neste estudo de caso, pois os Tupinikim se envolveram e se envolvem em relações de poder com a empresa multinacional Aracruz Celulose (atual FIBRIA), sem desconsiderar outros empreendimentos implementados no seu território e no entorno, repercutindo em mudanças culturais ocorridas ao longo do processo de transformações territoriais.

Falar em território leva-nos a falar em globalização e em localidade, pois é a partir de suas interações é que se definem as territorialidades dos grupos sociais. A globalização comporta além dos aspectos econômicos, aspectos culturais, sociais e políticos que redefinem a lógica territorial existente. E no território se engendram aspectos do local, que se define pela lógica de ser o resultado dos encontros dos mundos num mesmo lugar, se enveredando para a permanência daquilo que os grupos sociais envolvidos sugerem.

Nesse sentido o local não é estático e receptivo apenas às lógicas globais, apesar de ter muitas imbricações com o global, ele se redefine pela própria lógica cultural que expressa sua marca no lugar.

É desta forma que podemos considerar a aldeia indígena de Caieiras Velhas uma redefinição do local frente o global, pois para as comunidades existentes nesse espaço, mesmo com todas as transformações operadas em seu meio, permanecem se identificando como um grupo social distinto que transforma a si mesmo de acordo com as suas visões de mundo.

O território é, pois um lugar em que se produziu e projetou um grupo social, que através das suas ações no espaço revela suas dinâmicas culturais, os seus modos de ser, de pensar o mundo e de se manifestar de modo etnicamente diferenciado.

De acordo com Haesbaert (2004) a palavra território, “territorium” em latim, é derivada do vocábulo terra e é entendida como o “pedaço de terra apropriado”, dentro dos limites de uma jurisdição político-administrativa, dentro dos limites de um

país. A partir desta definição Corrêa (1996) afirma que território tem o significado de pertencimento, não somente como propriedade, mas como apropriação. O conceito vem ganhando importância e extensão em razão de novas visões sobre o assunto, sinalizando seu conteúdo híbrido, como exposto em Haesbaert (2004) “entre a sociedade e a natureza, entre a economia, a política, a economia e a cultura, numa complexa relação tempo-espaço”. (p.79).

Ainda para Haesbaert (2005), o território pode ser entendido em três dimensões: jurídico-político- um espaço delimitado e controlado pelo poder político, identificado como o Estado - Nação; cultural, como produto da apropriação do simbólico e do imaginário por um grupo sobre o seu espaço, e econômica, no sentido da luta de classes, das relações capital - trabalho e de produção de consumo. As relações de poder podem ser consideradas tanto no sentido da dominação quanto no sentido da apropriação. No primeiro caso, o território tem a função de recurso a ser explorado e no segundo caso tem um caráter mais simbólico e subjetivo, que carrega as marcas da construção da identidade. Sobre o sentido da dominação e apropriação do território, Saquet (2004), assim se expressa:

Um território é produzido, ao mesmo tempo, por relações políticas, culturais e econômicas, nas quais as relações de poder inerentes às relações sociais estão presentes num jogo contínuo de dominação e submissão, de controle do espaço geográfico. O território é apropriado e construído socialmente, fruto do processo de territorialização, do enraizamento; é resultado do processo de apropriação e domínio de um espaço, cotidianamente, inscrevendo-se num campo de poder, de relações socioespaciais (SAQUET, 2004, p. 128-129).

Na análise de Robert Sack (1986), estão evidentes as relações de poder (2001, p. 09), uma vez que o território está ligado ao controle de pessoas e/ou recursos através do controle de uma área.¹⁹ Compreender as relações de poder com os recursos da natureza, as relações da produção ou os vínculos identitários que um grupo tem com o seu espaço, implica segundo Souza (2001) focar o território pela perspectiva do poder-território-autonomia, garantindo a pluralidade de sentidos do

¹⁹ A escala varia muito, podendo ir do nível pessoal, de uma sala, ao espaço internacional.

termo. Através de exemplos de territórios alternativos²⁰, o autor define a multiterritorialidade pela identificação da pluralidade de territórios e agentes envolvidos. Este conceito é trabalhado também por Haesbaert (2004) abarcando a complexidade das redes territoriais existentes no mundo contemporâneo que se revela no quadro dos excluídos do planejamento e da gestão de seus próprios territórios. Nesse sentido, marcado pela dinâmica capitalista, Haesbaert (1995) fala de território da exclusão e de desterritorialização extrema²¹, fruto de uma globalização perversa, na mesma direção expressa por Santos (2001) para o qual o território se torna um conceito quando o consideramos na perspectiva de uso, como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes (2005). Este autor (2000; 2006) enfatiza também a existência de uma lógica exógena e de uma lógica endógena, sendo que a primeira é adjacente aos interesses econômicos globais, enquanto a segunda refere-se à dimensão cultural, à identidade, às raízes históricas, aos sistemas simbólicos das coletividades. A lógica exógena corresponde à ordem global; a lógica endógena corresponde à ordem local e vida cotidiana.

Para Claval (1999) o território é uma aposta entre poderes “disputado, apropriado, ameaçado, povoado, explorado” (p.80), integrando uma dimensão natural, sociopolítica e cultural. Expressa um conjunto de referenciais espaciais indissociáveis na criação e inovações de mitos e símbolos de um grupo, conforme assinala Teixeira (2008):

Do ponto de vista metodológico o território permite ao pesquisador uma apropriação mais profunda da experiência vivida pelos grupos do lugar de convivência de suas relações cotidianas, possibilitando vivenciar a pesquisa no interior de um espaço real e concreto, porém simbolicamente apropriado (p.3).

O território pode ser entendido como recurso, como abrigo, como relações de poder, como fonte de relações sociais e substrato cultural. Na Antropologia, o conceito de território se aproxima das proposições da Geografia, sendo compreendido a partir

²⁰ Território alternativo para Souza (2011) significa os múltiplos territórios que podem existir dentro de um mesmo espaço, que não exatamente tem um limite concreto, mas possuem um limite simbólico ou abstrato como, por exemplo, o território da prostituição e do tráfico de drogas.

²¹ “[...] em que os indivíduos perdem seus laços com o território e passam a viver numa mobilidade e inseguranças atroz, como em muitos acampamentos de refugiados e grupos de sem-teto”.

das relações sociais desenvolvidas num dado lugar. O território ganha importância a partir da vinculação a um grupo social. Assim território é entendido como território social, para autores como Paul Little (2002), como terras tradicionalmente ocupadas por A. Wagner Berno de Almeida (2008) e por Pacheco (1998), como base de entendimento e pertencimento de populações etnicamente diferenciadas.

Para Little (2002) os outros territórios dentro do Estado-Nação denominados territórios sociais, implicam pensar que o território “é um produto histórico de processos sociais e políticos” (p.3) relacionado principalmente à questão fundiária no Brasil e ao não reconhecimento por parte do Estado-Nação destes territórios defendidos pela luta de grupos denominados de “povos tradicionais”, entendendo este conceito para abarcar a diversidade de grupos humanos que representam diferentes formas fundiárias como: índios, caiçaras, pescadores artesanais, entre outros. Neste contexto Almeida (2008) relata que a expressão “tradicional” não tem nada a ver com ideia de atrasado, ou de visões do passado. O termo aparece como uma modalidade de reivindicação contemporânea em forma de uma auto definição coletiva. Ainda para este autor, a categoria de terras tradicionalmente ocupadas “expressa uma diversidade de formas de existência coletivas de diferentes grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza” (p.9).

Segundo Pacheco (1998) “a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-Nação é a territorial”. A administração estatal implica na gestão do território, sua compartimentação e demarcação de fronteiras. Desdobrando as possibilidades analíticas do conceito de território, emerge a **territorialização** como conjunto das relações espaciais, das práticas sociais e construções simbólicas ocorridas num determinado tempo e espaço. Pacheco (2004) a define como processo de reorganização social que implica:

I) (a criação de uma unidade sociocultural mediante estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; II) a constituição de mecanismos políticos especializados; III) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; IV) reelaboração da cultura e da relação com o passado (p.22).

A desterritorialização, por sua vez, condiz com a ruptura desse conjunto de relações sociais e com a perda do controle físico (domínio político-econômico) das referências simbólicas (apropriação cultural) sobre/a partir do território. Para Corrêa (1996) desterritorialização significa “perda de território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de contradições capazes de desfazerem o território” (p.252). Sendo a “desterritorialização cultural” usada, na geografia, como termo para desenraizamento ou enfraquecimento dos valores de identidade de um determinado grupo, e a reterritorialização como “criação de novos territórios” (CORRÊA, in Santos 1996, p.252), como ressignificação dos processos simbólicos de um lugar reconquistado, das relações sociais, da criação de novos vínculos em substituição aos perdidos.

Estes conceitos são apropriados nesta pesquisa na medida em que a comunidade de Caieiras Velhas passou por vários processos de desterritorialização desde a colonização portuguesa, como mencionado no capítulo anterior, e de forma mais abrupta com a instalação da multinacional Aracruz Celulose, que alterou seus modos de vida significativamente. Desde então, foram desencadeados processos de reterritorialização, que condizem com as novas adaptações e resistências no sentido de operacionalizar seus meios de vida, como relataremos adiante, com o cultivo de práticas tradicionais na agricultura e pesca e o implantação de novas tecnologias, num refazer constante, que expressa modos de territorialidade que Raffestin (1993) conceitua como conjunto de relações que desenvolvem os grupos sociais no tempo-espaço.

O território como vimos até agora, se desmembra em vários outros conceitos, expressando a territorialidade, que envolve determinadas práticas expressas material e simbolicamente, em um dado território por um determinado grupo social (Corrêa, 1994, p.252).

Autores da Antropologia compartilham da mesma ideia que Raffestin (1993) Haesbaert [(1997), (2004), (2005)] e Corrêa (1994), sendo que para Escobar (2005) a territorialidade abrange uma dimensão política e cultural “pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam e como elas dão significado ao lugar” (p.219). Gallois (2005) a define como uma abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história de ocupação de um

povo, como também possibilita compreender melhor os elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial (p.37). Little (2002), por sua vez, trata a territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com a parcela específica de seu ambiente biofísico convertendo-se assim em seu território ou homeland” (p.3).

2.2- CONCEITOS IMBRICADOS: A CULTURA E TERRITÓRIO

Falar de territórios e seus desmembramentos envolve falar de **cultura**, visto que este termo remete a relações sociais ou a um espaço social como sugere Raffestin (1993) e com expresso por Sahlins (1997) quando considera as culturas humanas enquanto formas de vida, frutos de um emaranhado de causas e efeitos que transformaram um dado espaço num território.

Na Geografia o debate acerca do termo cultura se reacendeu a partir da década de 70 do século XX, com a Geografia Cultural apontada por Corrêa (1999) “como necessária para a compreensão do mundo” (p.51). Por meio da cultura o homem modifica seu espaço e com as modificações do espaço o homem transforma a cultura. Nesse sentido, é pertinente a afirmação de Claval (2002) quando expressa que a cultura não é apenas herança, comporta elementos novos, é fruto de uma incessante atividade inventiva, ou seja, ela não é estática, se renova, se transforma e se reinventa, na sua continuidade “ a cultura não é uma realidade global, é um conjunto diversificado ao infinito em constante evolução” (p.64), ou seja, ela é dinâmica, não se perdendo totalmente, mas adquirindo historicamente novos contornos. Sahlins (1986) afirma nesse sentido, que as culturas são como rios, onde não se pode mergulhar mais de uma vez no mesmo lugar, pois estão ao mesmo tempo mudando e continuando.

De acordo com Gomes (1999) a palavra cultura tem origem romana e provém do verbo latino *colere*, que significa habitar, ocupar a terra. Após um longo ocultamento desta etimologia somente no século XVIII, o termo cultura ressurgiu nas línguas latinas, relacionadas às atividades agrícolas, porém ao longo do século ela passa a

ser entendida como: “[...] o conjunto de práticas valores e hábitos de uma dada população”. (p.112). É dessa forma que N. Elias (1990) distingue Kultur de Civilização, sendo que, desde o século XIII, Kultur na Alemanha significava “cortesia” ou “virtude”, imanente a todos os alemães (p.36), sendo considerada de caráter coletivo e inerente ao próprio sangue, exclusiva, que não poderia ser construída e praticada por outros povos., diferentemente da ideia inclusiva de Civilização que surgiu na França e se espalhou por toda a Europa, se pautando na diferenciação do homem do animal.

A noção de cultura acabou abarcando um ideal de cosmopolitismo, de ordem global com comportamentos ocidentais padronizados e tidos como superiores face ao confronto com o outro, se alinhando com o conceito de Civilização como argumenta N. Elias (1990) e como segue na visão de Gomes:

A noção de cultura tem por isso raízes profundas na ideia de um mundo ocidental, de união de espaços alinhados sobre iguais valores, na própria ideia de humanidade. De fato cultura no singular anuncia de alguma maneira a ideia de culturas no plural. Em outras palavras, ainda que a suposição da superioridade de um modo de vida imponha uma orientação uniforme ao mundo, a ideia de cultura é solidária do reconhecimento de que há outras inúmeras formas de viver e conceber a vida, ou seja, outras possíveis culturas. (p.111).

Latour (1996) dá uma contribuição muito importante a respeito de uma definição de cultura no contexto atual do mundo globalizado, ao qual redirecionamos para o caso específico dos Tupinikim:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo [...], se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. (p.5).

Esse autor, da mesma forma que Sahlins (2004) percebe a cultura não de forma essencialista e estanque, mas de forma relacional e inventiva. Cada elemento novo com que determinada cultura entra em contato é avaliado pelos próprios significados do grupo, conforme o que lhes é de interesse. Isso passa pela definição de fronteira

de Barth (2000), para o qual um grupo só toma consciência de si em relação ao outro. É na fronteira que a distinção é marcada, principalmente a partir de sinais diacríticos para se diferenciar de outros grupos, garantindo assim a continuidade e a singularidade do grupo. Nesse sentido Sahlins (2004) aborda que “em toda mudança existe continuidade” (p.10).

Em um mundo globalizado as culturas são fortemente recriadas e a afirmação de valores, crenças e representações simbólicas lhes confere um caráter de continuidade. Nesse sentido a territorialização das identidades permite resistir “ao sem-sentido de uma sociedade globalmente mercantilizada, onde a primazia das relações e dos valores sociais está vinculada à acumulação do capital” (Haesbaert, 2001, p.170).

Barth (2000) afirma que o grupo social com forte sentimento de pertença se impõe aos efeitos considerados estranhos e externos, mobilizando forças em face de massificação e a pulverização cultural provocada pela globalização. Assim formas de resistências emergem baseadas no sentido de lugar, a exemplo dos Tupinikim de Caieiras Velhas que persistiram por 40 anos nas lutas em busca da reapropriação de seu território. Reforçando o dito, Sahlins enfoca (1997):

Nas últimas décadas, vários povos do planeta tem contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aqui aparece como antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do seu destino. (p.46).

O que se faz necessário nessa pesquisa não é destrinchar o conceito de cultura, que se revela demais abrangente, definido por múltiplos olhares e enfoques, mas circunscrever o termo numa abordagem que o considera como a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos, adotando a proposta de Sahlins (1997) de “indigenização da modernidade”, ou seja o processo pelo qual as populações indígenas diferenciam os fluxos globalizantes de acordo com seus esquemas culturais particulares.

E daí que percebemos que os Tupinikim de Caieiras Velhas, ao mesmo tempo em que se apropriaram seletivamente de características do mundo globalizado,

reforçaram características identitárias que consideraram importantes para a sua continuidade cultural, como detalharemos ao longo da dissertação.

Diante do exposto, compreendemos como fenômeno da contemporaneidade a intensificação e diversificação dos contatos interétnicos, em diferentes escalas e tensões. Os povos indígenas que vivem no município de Aracruz convivem com quilombolas, brancos, posseiros, agricultores, agentes do Estado e representantes da empresa Aracruz Celulose, e com novos agentes dos empreendimentos no seu contorno espacial, o que poderá causar um confronto mais radical no processo de expropriação territorial e mudanças culturais. Atualmente novas empresas e diferentes tipos de pessoas se adentram nesse cenário de relações, que se não se constitui como objeto de análise aprofundada nesse estudo, envolve, no entanto, a relação do território com a cultura no atual contexto de vida dos Tupinikim de Caieiras Velhas.

Para abordar a questão local dos contatos interétnicos é importante entender o conceito de grupo étnico, como forma de compreensão das diferenças exibidas ou “imaginadas” (Anderson, 2006) no grupo em questão. Barth (1969) define o conceito de grupo étnico com “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (p.27).

Criticando a classificação dos aspectos culturais dos portadores, dados “objetivamente ao observador etnográfico” (1969, p.12), Barth afirma que a “interconexão entre grupo étnico e cultura” é algo de muitas confusões, pois os grupos podem apresentar diversidade de comportamentos que não refletem diferenças na orientação cultural. Assim definir grupos étnicos com as correlações raça=uma cultura=uma língua, gera uma visão preconcebida dos fatores significativos para a gênese, a estrutura e a função de tais grupos.

Nessa direção, Weber (1999) sustenta que a definição de grupo étnico se refere a:

Grupos humanos que em virtude de semelhanças nos hábitos externos ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva de procedência comum de tal modo que está se torna importante para a propagação de relações comunitárias sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (p.271).

Para Barth, a característica definidora dos grupos étnicos é a de serem tipos organizacionais definidos por categorias de adscrição do tipo “nós” e “outros”, que compreendem signos diacríticos entre pessoas e grupos para definir formas, regras e padrões de relacionamento com os mesmos, propiciando o surgimento e a manutenção das fronteiras étnicas.

Isso gera como possibilidade uma Antropologia das relações interétnicas, pois os grupos sociais não surgem no isolamento geográfico, mas de processos sociais produtores da diferença cultural. A adscrição promove o deslocamento do olhar da constituição interna (ou cultural) dos grupos sociais para as fronteiras diferenciadoras e os mecanismos de sua manutenção, como o próprio Barh (2000) afirma:

“[...] a persistência de grupos étnicos em contato, implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificações, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência das diferenças culturais” (p.25).

Ainda para o referido autor, nas interações, as identidades étnicas se categorizam e categorizam os outros grupos; classificam a si próprios e aos outros para o propósito da interação, formando grupos étnicos. Além disso, a fronteira étnica, na visão desse autor, canaliza a vida social, pois é através dela que ocorrem os contatos interétnicos, geradores de novas etnicidades, a partir de experiências históricas únicas. “Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de outra pessoa como membro de um grupo étnico implica compartimento de critérios de avaliação e julgamento.” (p.34).

Diferentes grupos, quando se esbarram no espaço, desencadeiam disputas, e este “encontro” pode gerar não só o extermínio do mais fraco como também o aprendizado com o outro, segundo Barth (2000). Os Tupinikim de Caieiras Velhas, como grupo étnico, possuem um passado comum, uma memória comum e em face do empreendimento da Aracruz Celulose, foram expropriados de seu território, deslocados e afetados culturalmente.²² Por outro lado, também, os indígenas nos

²² Ver Lobino (2008), Ferreira (2002), Villas (2011) e Loureiro (2006).

confrontos com a empresa reforçaram sua visibilidade, ganharam reconhecimento, se recriaram e criaram novas formas culturais identitárias.

O local de encontro dos diferentes grupos étnicos é denominado por Martins (1996) como fronteira, configurando sua história no Brasil como história das lutas étnicas e sociais. O autor destaca o cenário entre os anos de 1968 e 1987 quando diversos povos indígenas na Amazônia (e em outras partes do país) sofreram ataques organizados de fazendeiros, com armas de fogo, revidando com ataques a grandes fazendas e alguns povoados. De modo diferente, Barth (2000), como vimos, pensa a fronteira social como fronteira étnica que possui uma base territorial “que permanece apesar do intenso fluxo de pessoas que a atravessam” (p.26). Então para Barth (2000) a fronteira étnica “canaliza a vida social” (p.34), implicando organização complexa dos comportamentos e relações sociais.

A questão territorial indígena aqui tratada denota um conflito na fronteira, pois coloca em foco processos de desestruturação social e cultural pela invasão da monocultura do eucalipto da Aracruz Celulose no território necessário à reprodução dos modos de vida tupinikim. As mudanças afetaram os modos dos indígenas se organizarem e gerirem o espaço, como os caminhos, as aldeias, as pescarias e caçadas, referências de sua memória.

No município de Aracruz houve muitos confrontos sobre a importância da terra, diferente para a empresa e para os índios. Para a Aracruz Celulose a terra ela representava a expansão da produção de celulose, enquanto para os índios era condição de construção de sua identidade e reprodução sócio-espacial, o que, conforme Martins (1996) significa que “o desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas” (p.27).

Diferentemente da comunidade étnica de Weber (1999) onde o que é primário é a crença numa origem comum, o orgulho subjetivo de pertencer aquele grupo, o que as instituições e grande parte da sociedade civil perpetuavam, durante os conflitos em Aracruz, era a visão colonial do outro, as aparências externas diferenciais definidoras de grupo étnico, e não o sentimento de comunidade, com consequências trágicas em termos de discriminação e violação de direitos daqueles que não se encaixam nesta classificação. A produção da diferença por parte dos grupos étnicos para que ela se torne uma convenção implica em hábitos e costumes importantes

para institucionalizar o contraste, sendo então, um grupo étnico relacional a outros grupos.

Depois de muitas lutas para o reconhecimento das diferenças étnicas diante do Estado, a Constituição Federal de 1988 garantiu formalmente os direitos indígenas, sobretudo através dos artigos 231 e 232. O direito à auto identificação étnica se deu através da Convenção 169 da OIT, em vigor desde 1991 e ratificada no Brasil em 2002. É uma contradição pensar que a Convenção da OIT garantiu o direito à autodeterminação, mas que mesmo assim, para ter seus direitos reconhecidos os indígenas precisam apresentar características de índios “tradicionais”, com sinais diacríticos bem estabelecidos segundo o imaginário colonial. Por isso, na maioria das vezes, como os índios do Nordeste citado por Pacheco (1998), os indígenas que vivem no município de Aracruz utilizavam características diacríticas exteriores para se afirmarem como grupo étnico na esperança de conseguir reconhecimentos e garantias, o que Pacheco (1998) corrobora salientando que não devemos considerar a imagem “arquitetônica de sistemas fechados” (p.37) sendo necessário passar a trabalhar o processo dinâmico e virtual da cultura.

A interação e a organização social de um grupo étnico são importantes para o julgamento dos comportamentos aceitos e a noção de pertencimento dentro daquele grupo, expressas por meio de práticas de territorialização. Assim, os Tupinikim em interação constante com outros grupos, procuram preservar características que consideram importantes para a manutenção de grupo. Buscam se reapropriar, por exemplo, com muito esforço e dificuldades, da língua nativa, valorizar os conhecimentos dos mais velhos para transmiti-los aos mais jovens, investir na reconstrução de algumas antigas aldeias, desenvolver e revitalizar suas práticas agrícolas.

Essas formas de se diferenciar são maneiras encontradas pelos Tupinikim para reforçar seu etnicidade e reivindicar direitos dentro do marco jurídico da Constituição e dos dispositivos legais sucessivos, inerentes às atuais políticas públicas diferenciadas para povos indígenas. Entre os Tupinikim de Caieiras Velhas, o sentimento de pertença de “comunidade étnica” (Weber, 1999) pode ser percebido em suas buscas de reconhecimento apesar das mudanças que ocorreram em seu modo de vida, naturalizadas pela opinião pública local que, ao afirmar que “não

existem mais índios em Aracruz”, reproduz a visão colonialista das culturas indígenas como peças de museu, estáticas e atemporais, desencadeando práticas discriminatórias e conflitos.

Na realidade, os indígenas como todos os grupos sociais sofreram mudanças culturais, ao longo dos tempos mudaram suas formas de vida, como expressa Pacheco (2004):

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possa existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisam ser melhor examinados e diferentemente avaliados. (p.36).

Mesmo com todas as pressões externas e mudanças sofridas, os Tupinikim permanecem unidos, acreditam na origem e no destino comum, se constituem como uma “comunidade imaginada”, como sugere Anderson (2006), distinta dos grupos com os quais se relacionam, sendo a produção de diferenciações peculiar do grupo étnico. Realçando mais uma vez a perspectiva de Weber (1999), é a história comum, a ideia de pertencimento e o sentimento do grupo que os define e não suas características exteriores. Assim no contexto etnocida desencadeado com o histórico projeto colonial e perpetuada com a implementação do complexo da Aracruz Celulose, “a consciência tribal costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior; ou de um estímulo suficientemente forte às atividades guerreiras próprias contra o exterior [...]” (WEBER, 1999, p.274).

Então se faz necessário entender as territorialidades e seus movimentos de construção de vínculos particulares com os membros de uma coletividade, como estes se relacionam entre si e com o território ao qual pertencem e como expressam a sua identidade historicamente construída e em fluxo.

2.3- TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE

Se, como já vimos, é na produção do território que se manifestam as culturas, é na relação do território com a cultura que se formam e afirmam as identidades, pois como enfatiza Costa (2005) é no espaço que se tem a materialidade e a visibilidade da organização/modo de vida de diferentes grupos. Para este autor “toda identidade implica uma territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária” (p.85). Nesse sentido converge o pensamento de Haesbaert (1988) quando ele diz: “o sentido de pertencer a um determinado lugar, a sua cultura, passa pela atribuição de uma identidade de grupo, cuja base pode estar na própria especificidade do espaço no qual ele se reproduz” (p.77).

Para Barth (2000), as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo o confronto com o outro [...] é o próprio reconhecimento social da diferença. Uma identidade é construída a partir da diferença com a outra e como argumenta Silva (2006): “a afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam sempre operações de incluir e excluir [...] A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”” (p.82). As identidades, assim, disputam seu lugar no espaço, procuram se territorializar, definindo as pessoas pertencentes “aquele grupo e àquele território, segregando-se dos outros ou sendo segregadas.” (Costa, p.87).

Então falar em cultura e em identidade ainda que não sejam sinônimos, remetem a falar do território, pois é nele que elas se fixam e se desenvolvem. Cabe frisar que identidades compartilhadas podem apresentar conteúdos culturais distintos e culturas semelhantes não precisam partilhar a mesma identidade. No caso dos Tupinikim, por exemplo, práticas culturais de consumo semelhantes a da sociedade não indígena, não implicam em identidades equivalentes, assim como é evidente a heterogeneidade cultural numa sociedade que partilha a mesma identidade, como, por exemplo, a população da cidade de Aracruz, para onde migraram vários Tupinikim expulsos de suas terras.

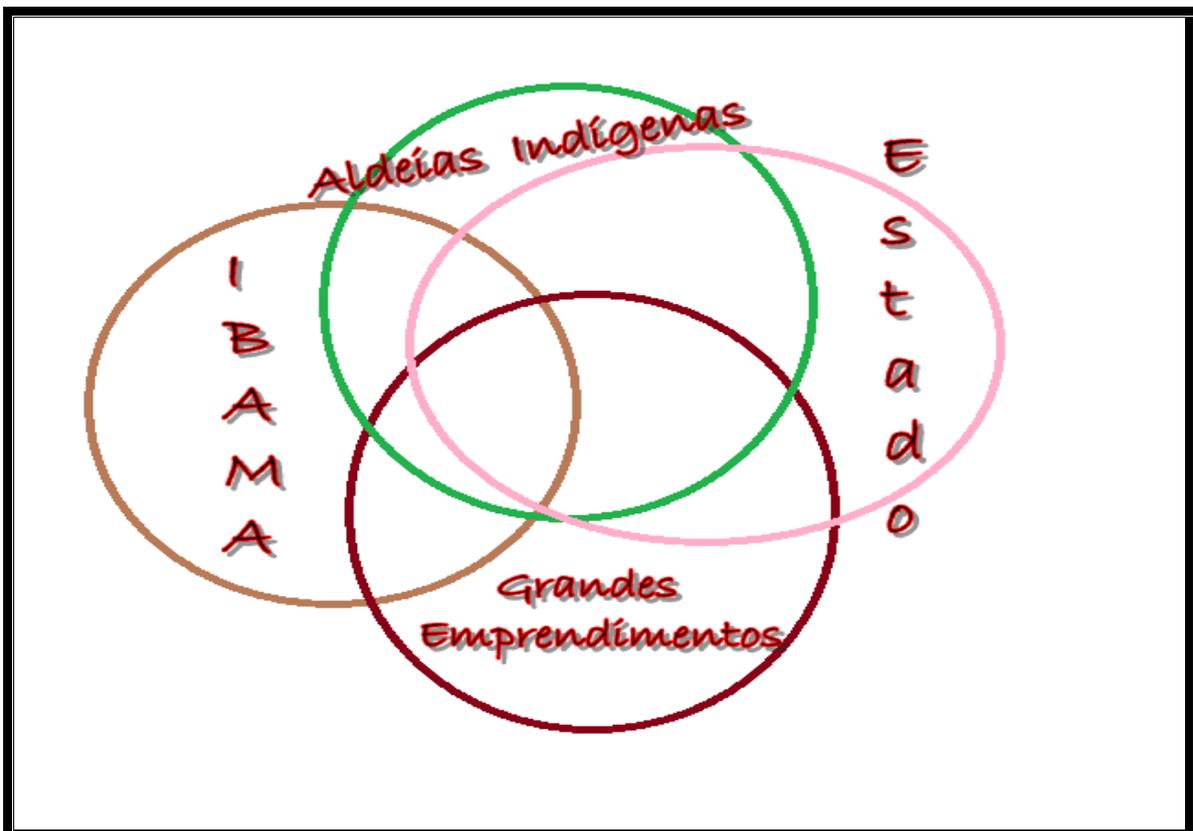
A cultura se constitui num *lócus* de construção da identidade espacial de um grupo, onde para Costa (2005) “o importante é entender como as partes culturais singularizam lugares e que tipos de relação mantém com outros espaços nos quais foram tecidas apropriações diferenciadas.” (p.93).

Concluindo, e como já mencionado em linhas gerais, o território se desdobra e se relaciona com vários outros conceitos, importantes para sua compreensão. Entre eles, neste trabalho, para entender a relação entre território e cultura, foram apontadas as contribuições de vários autores, mas ao longo do texto, em função de sua pertinência para o estudo de caso, serão privilegiadas e colocadas em relação, sobretudo, as perspectivas de M. Haesbaert e Raffestin e de M. Sahlins.

3- GRANDES EMPREENDIMENTOS ECONÔMICOS E TERRAS INDÍGENAS NO MUNICÍPIO DE ARACRUZ-ES

Legitimados pelo projeto desenvolvimentista governamental e estadual, os interesses do grande capital nas mediações e nas mesmas terras indígenas (TI), no município de Aracruz configuram um cenário no qual, além dos já existentes, grandes empreendimentos estão em fase de estudo ou negociação para sua implementação nestas localidades, enquanto outros já estão sendo implementados como é o caso do estaleiro da Jurong Brasil.

Figura 28. Interposição entre os vários atores nas Terras Indígenas em Aracruz-ES



Fonte: Glediana Vicente (07/2014).

Veja tabela abaixo, que retrata os empreendimentos em torno das TIs, considerando que os que estão na cor cinza estão em fase de licenciamento, estudo ou negociação:

Tabela 2. Grandes Empreendimentos em torno das TIS

Empreendimento		Empreendedor	Localização	Descrição (Impactos/conflitos)
1	Estaleiro Jurong	Jurong Brasil. Faz parte do grupo SEMBCORPMARINE LTDA	Aproximadamente a 5 Km de distância da TI Tupinikim e 16 Km TI Caieiras Velhas II	Instalação de um Estaleiro para reparo e fabricação de navios destinados a produção de óleo e gás. Há expectativa gerada nos indígenas de emprego e renda, principalmente os jovens observam no empreendimento uma chance de inclusão no mercado de trabalho na região. A expectativa é fomentada pelo empreendedor no interior da TI. O desmatamento de uma área de Mata Atlântica, para primeira fase de instalação, resultou em uma condicionante de reflorestamento, negociada com os Tupinikim a ser realizada no interior da TI através de capacitação e contratação dos indígenas. O reflorestamento está sendo realizada em uma área degradada da aldeia Caieiras Velhas.
2	Terminal Industrial Imetame	IMETAME Logística	Aproximadamente 4 Km de distância da TI Tupinikim e 11,5 Km da TI Caieiras Velhas II	Instalação de um terminal industrial, focado na demanda de exploração e produção de petróleo e gás por equipamentos e suprimentos relacionados às plataformas petrolíferas. Os indígenas, principalmente os jovens, observam no empreendimento uma chance de inclusão no mercado de trabalho na região.
3	Aterro Sanitário Brasil Ambiental	Brasil Ambiental – empresa pertencente a AMBITEC GROUP.	Aproximadamente a 15 Km de distância da TI Caieiras Velhas II e a 1 Km da aldeia Areal.	Aterro sanitário que recebe resíduos, classe I perigosos, II inertes e III não inertes, de fontes industriais, comerciais e resíduos domésticos urbanos de 10 municípios. Proximidade com as cabeceiras de importantes afluentes dos rios da TI. A aldeia Areal pela sua proximidade sofre com mau cheiro, moscas e poeira. Permanente risco de contaminação dos ambientes da TI Tupinikim. No diagnóstico etnoambiental da TI's (ANAÍ, 2010) sugere-se interromper as atividades dentro da TI, executar um Plano de Recuperação, e a compensação pela degradação e tempo de uso da terra.
4	Terminal Portuário de Uso Múltiplo da Nutripetro	NUTRIPETRO S.A	Aproximadamente a 4 Km de distância da TI Tupinikim e 16 Km da TI Caieiras Velhas II.	Terminal portuário que tem como objetivo atender a demanda de empresas exportadoras e importadoras por infraestrutura de estocagem e transporte naval, principalmente com finalidade para as operações de rochas ornamentais (granito e outras).
5	Rodovia Estadual Primo Bitti (ES – 456)	Departamento Estadual de Rodovias (DER – ES)	A estrada tem 15 Km de extensão no interior da TI Tupinikim, atravessando as aldeias Caieiras Velhas e Irajá. Aproximadamente	Pavimentação da estrada estadual ES 456 no trecho entre o bairro Coqueiral à cidade de Aracruz, sede do município. Trecho da estrada com fluxo constante de veículos de pequeno a grande porte. O trecho da estrada na área indígena apresenta deficiência na sinalização e informação sobre a TI Tupinikim, não possui ciclovia e há trechos extensos sem calçada para pedestre. A estrada provoca diversos impactos negativos, como: risco de vida com acidentes envolvendo indígenas nas aldeias e proximidades; acesso livre de não índios diariamente na TI. As facilidades promovidas pela estrada são: melhor

			a 3 Km de distância da TI Caieiras Velhas II.	acesso (estrada e meio de transporte coletivo) ao comércio, hospital e escolas do entorno da TI Tupinikim.
6	Rodovia ES 010	Departamento Estadual de Rodovias (DER – ES)	A estrada tem aproximadamente 2 Km de extensão no interior da TI Tupinikim e 1 Km na TI Caieiras Velhas II, estando diante de 100 a 300 metros das aldeias Guarani Mbya.	Estrada estadual ES 010 no trecho do litoral de Aracruz tem fluxo constante de veículos de pequeno e grande porte. O trecho da estrada na área indígena apresenta deficiência na sinalização e informação sobre as TI's Tupinikim e Caieiras Velhas II; não possui ciclovia (bicicleta é um importante meio de transporte dos indígenas) e calçada para pedestre. A presença da estrada nas TI's provoca diversos impactos negativos, como: risco de vida com acidentes envolvendo indígenas nas aldeias e proximidades; acesso livre de não índios diariamente na TI. Existem ocorrências de acidentes com os Guarani Mbya neste trecho da ES 010, deixando sequelas nos indígenas acidentados. A estrada promove melhor acesso (estrada e meio de transporte coletivo) ao comércio, hospital e escolas do entorno das TI's, e pontos de venda do artesanato Guarani Mbya.
7	Linhas de transmissão de energia	EDP Escelsa Energias do Brasil	As linhas de transmissão ocupam 91 hectares da TI Tupinikim e estão localizadas aproximadamente a 14 Km da TI Caieiras Velhas II	Linhas de transmissão de energia passando no interior da TI Tupinikim. Os indígenas sentem como impacto: perda de área para agricultura; entrada de não índios para manutenção das linhas; perigo de acidentes, principalmente por falta de sinalização e orientação adequada.
8	Estação de Tratamento de Esgotos (ETE) de Coqueiral	Sistema Autônomo de Água e Esgoto de Aracruz – autarquia municipal (SAAE)	Aproximadamente a 300 metros da aldeia guarani mbya- Piraquê açu (TI Caieiras Velhas II) e a 1 Km da aldeia Três Palmeiras (TI Tupinikim). Ocupa 3,75 hectares da TI Caieiras Velhas II	O ETE atende os bairros de Coqueiral, Praia dos Padres e parte da aldeia Caieiras Velha (TI Tupinikim). Impactos identificados na aldeia Piraquê açu: contaminação do lençol freático, impossibilitando o uso de poços artesianos para captação de água na TI; contaminação do rio Piraquê açu, em áreas utilizadas tradicionalmente pelos indígenas para pesca e mariscagem; emissão de mau cheiro TI; óbito de uma criança guarani mbya contaminada pela água após ter caído nas lagoas de tratamento.
9	Gasoduto Lagoa	PETROBRÁS	Aproximadamente	Impactos causados pelo gasoduto que liga a Unidade de Produção de

	Parda-Vitória		atravessa 3 Km das duas TI's ocupando uma área de 6,46 hectares.	Gás Natural de Lagoa Parda à Vitória – ES: está instalado em caminhos utilizados pelos indígenas para coletas de frutas, pesca e caça; risco de acidentes; percepção de insegurança; emissão de ruídos pela válvula reguladora de pressão localizada próxima a aldeia Piraquê açu; manutenção realizada sem prévia anuência dos índios ambientalmente afetados pelo ressecamento de uma lagoa, com a instalação do gasoduto, que era uma área utilizada para pesca e lazer.
10	Gasoduto Cacimbas-Vitória	PETROBRÁS	O empreendimento passa a aproximadamente 4 Km da TI Tupinikim e 12 Km da TI Caieiras Velhas II	Impactos do gasoduto que liga a Unidade de Produção de Gás Natural de Cacimba à Vitória – ES: risco de acidentes; percepção de insegurança; expectativa frustrada dos indígenas de inclusão no mercado de trabalho e obtenção de renda, atribuída a preconceitos, baixa escolaridade e escassa qualificação profissional.
11	Estrada de Ferro Vitória-Minas	VALE S.A	Aproximadamente a 2,5 Km da TI Tupinikim e 15 Km da TI Caieiras Velhas II	Ramal da Estrada de Ferro da empresa Vale, para operação de vagões que transportam insumos (eucalipto e outros) até o Portocel, e passa no interior da TI Comboios e entorno da TI Tupinikim. A EFVM causa os seguintes impactos nas TI's: afugentamento e atropelamento de fauna; restrição no uso ocupação do solo; oferta de empregos temporários e permanentes.
12	Cinco empreendimentos da FIBRIA	FIBRIA. Portocel I e II gerenciado em conjunto com a Celulose Nipo-Brasileira S.A. - Cenibra S.A.	Fábrica de Celulose da Fibria (antiga Aracruz S.A) localizada a aproximadamente 2 Km da TI Tupinikim e 8 Km da TI Caieiras Velhas II	Fábrica de celulose; Portocel I e II – porto destinado ao embarque de celulose atendendo a outras indústrias de celulose no extremo sul da Bahia; descarga de insumos necessários para fabricação da celulose. Aeroporto para empresa e de uso comunitário para transporte de doentes e feridos. Áreas de produção de eucalipto e de rebrotas. Impactos identificados: degradação ambiental das terras indígenas; empobrecimento do solo; influência na alteração no modo de vida dos indígenas; perda da biodiversidade. Os empreendimentos da região que causam impactos negativos identificados e sofridos pelos indígenas são os resultantes de ações diretas do empreendedor na região.
			Portocel I e II localizados a 3,5 Km da TI Tupinikim e 10 Km da TI Caieiras Velhas II	

			Aeródromo Primo Bitti localizado no entorno e interior da TI Tupinikim, ocupando aproximadamente 16 hectares da TI, e a 8 Km da TI Caieiras Velhas II.	
			Plantio de monocultura de eucalipto no entorno da TI Tupinikim e Caieiras Velhas II	
			Áreas de rebrotas do eucalipto no interior da TI Tupinikim que não pertence mais a empresa	

Fonte: Organização de informação a partir Projeto GATI Gestão Ambiental e Territorial Indígena. Produto II: Diagnóstico da situação socioambiental atual das áreas de referência; levantamento das instituições parceiras e materiais socioambientais das áreas de referência (AR); relato das ações e articulações com as instituições atuantes identificadas. Assessor Técnico: Carlos Alfredo Ferraz de Oliveira. Governador Valadares, MG. 2012

Veja abaixo a imagem orbital que representa os principais empreendimentos no entorno do território indígena:

Figura 29. Imagem orbital sobre os Grandes Empreendimentos em torno das Tis.



Fonte: Google Earth.

O grande interesse empresarial nas proximidades do território indígena causa e poderá causar vários impactos nas comunidades e nos demais grupos próximos.

O Sr. Edno Pajehú, coordenador educacional tupinikim da escola de Caieiras Velhas, destaca o persistente domínio da valorização do capital em contraposição aos interesses indígenas. Ele relata que todos os processos de licenciamento ambiental e as promessas das empresas para as comunidades de empregos e oportunidades de crescimento para o local, não passam de estratégias de convencimento. Ressalta ainda que até o momento nenhum estudo de impacto foi realizado de forma realmente eficaz, sendo os prejuízos ambientais e sociais muito maiores do que os possíveis benefícios para as comunidades.

O Sr. Manuel dos Santos, cacique da aldeia de Caieiras Velhas, também não vê com bons olhos tais empreendimentos, pois para ele irão gerar mais impactos no território e nos modos de vida das comunidades; além do mais, as propostas de mitigação dos impactos não são suficientes para corrigir os danos socioambientais que atingem as comunidades envolvidas.

Segundo Carolina Llanes²³, nem sempre os estudos ECI e do próprio EIA/RIMA²⁴ são satisfatórios para as comunidades, pois raramente cobrem áreas que os indígenas consideram como impactadas, de modo que a visão do que é impacto para o órgão ambiental não condiz com a percepção indígena que acaba não sendo reconhecida pelos estudos feitos pelas empresas.

²³ Carolina Llanes Guardiola, antropóloga, doutoranda pela UFF (Universidade Federal Fluminense) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais, estuda as representações e significados nas negociações do uso do espaço e dos recursos naturais nos processos de licenciamento ambiental nos Territórios Indígenas de Espírito Santo.

²⁴ “O EIA é um documento técnico-científico composto por: Diagnóstico ambiental dos meios físico, biótico e socioeconômico; Análise dos impactos ambientais do projeto e de suas alternativas; Definição das medidas mitigadoras dos impactos negativos e elaboração de medidas mitigadoras dos impactos negativos; e Programas de Acompanhamento e Monitoramento. O RIMA é o documento público que reflete as informações e conclusões do EIA a ser apresentado de forma objetiva e adequada a compreensão de toda a população. Nessa etapa são realizadas Audiências Públicas para que a comunidade interessada e/ou afetada pelo empreendimento seja consultada”. (<http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php> > acessado em 24/04/14.

Se o território muda, mudam os meios de vivência, as perspectivas e podem ocorrer transformações culturais. Isto não significa a perda total dos modos de vida, mas sim a exigência de adaptação às novas condições num contexto que implica ampliar os contatos interculturais, sendo que é no contato entre diversos grupos que nasce a necessidade de afirmação das identidades culturais, como assinala Featherstone (1997). Assim o contato, conforme Vidal (1992) pode estimular o desenvolvimento das manifestações culturais, tais como: o grafismo, pintura e artesanato. Desse modo, a cultura é vista como capital simbólico que permite compreender a resistência de determinado grupo às tentativas de dominação impostas pela sociedade.

No contexto dos grandes empreendimentos, as terras indígenas continuam sendo palcos de disputas de interesses gerando discussões, acordos, negociações. A visibilidade étnica e luta para o reconhecimento do direito às diferenças, a demarcação das terras que tradicionalmente ocupam, colocam os povos indígenas numa posição de negociação e resistência perante os empreendimentos. Nos estudos de impactos²⁵ que as empresas têm que realizar antes de sua intrusão no

²⁵ O estudo de impacto ambiental é um subsídio ao processo de licenciamento ambiental. Ele deve responder aos quesitos estabelecidos pelo IBAMA, órgão responsável pela execução. Esse estudo deve ser realizado pelo empreendedor e entregue ao IBAMA na primeira etapa do Licenciamento Prévio (LP), onde o IBAMA pede aos outros órgãos envolvidos um pronunciamento, por exemplo, à FUNAI quem solicita o ECI (Estudo de Componente Indígena), caso ocorra algum tipo de afetação direta ou indireta sobre as Terras Indígenas. O licenciamento ambiental, para o IBAMA é “Uma obrigação legal prévia à instalação de qualquer empreendimento ou atividade potencialmente poluidora ou degradadora do meio ambiente e possui como uma de suas mais expressivas características a participação social na tomada de decisão, por meio da realização de Audiências Públicas como parte do processo. As principais diretrizes para a execução do licenciamento ambiental estão expressas na Lei 6.938/81 e nas Resoluções CONAMA nº 001/86 e nº 237/97. Além dessas, a Lei Complementar nº 140/2011 discorre sobre a competência estadual e federal para o licenciamento, tendo como fundamento a localização do empreendimento (<http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php> > acessado em 24/05/14).

O Licenciamento Ambiental se divide em três etapas: Licenciamento Prévio (LP), Licenciamento de Instalação (LI) e Licenciamento de Operação (LO). O IBAMA durante o processo de licenciamento ouve os Órgãos Ambientais (OEMAs) envolvidos no licenciamento e os Órgãos Federais de gestão do Patrimônio Histórico (IPHAN), das Comunidades Indígenas (FUNAI), de Comunidades Quilombolas (Fundação Palmares), de controle de endemias (Secretaria de Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde), entre outros. Neste contexto, as prefeituras dos municípios afetados e/ou atravessados pelo empreendimento são ouvidas sobre a questão da adequada inserção do empreendimento frente ao Plano Diretor de Uso e Ocupação do Solo do município. Para cada etapa do licenciamento há estudos específicos a serem elaborados. Para subsidiar a etapa de LP, sendo o empreendimento de significativo impacto ambiental, o empreendedor encaminha ao IBAMA o EIA/RIMA. (<http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php> > acessado em 24/04/14)

entorno e nos territórios dos povos indígenas, estes têm o direito de se posicionar e participar dos estudos, apesar de que muitos são realizados ainda sem a sua participação, como no caso da implementação da Jurong nas proximidades das terras indígenas no município de Aracruz (ES).

O estaleiro Jurong de Aracruz (EJA) é mais um empreendimento para a construção de uma plataforma de petróleo, sondas e reparo naval, resultado de um acordo entre o governo do Estado do Espírito Santo e a empresa. O local para sua implementação se encontra perto do porto de Vila do Riacho²⁶, numa área ocupada pela Fibria e sucessivamente doada ao município que a repassou para empresa em questão. A construção do empreendimento gera muitos impactos, principalmente para as comunidades indígenas, os pescadores artesanais e a população do entorno.

Cabe ressaltar ainda que parte do terreno onde se está construindo o estaleiro faz parte de uma Área Preservação Permanente (APP).

Figuras 30 e 31. Maquete do estaleiro e a sua construção no município de Aracruz.



Fonte: www.jurong.com.br

²⁶ Vila do Riacho é um distrito de Aracruz- ES, localizada no litoral, a aproximadamente 35 KM da sede do município, nas proximidades dos novos empreendimentos, conforme imagem de satélite representado na figura 36.

A imagem acima mostra a atual fase de construção do estaleiro que atualmente representa 40% das obras finalizadas.

O projeto apresentou irregularidades na implantação e no licenciamento ambiental e nem as comunidades indígenas e nem a FUNAI foram consultadas sobre sua instalação, parecendo como possível condicionante de debates no futuro. Como medida compensatória, a Jurong deve reflorestar 65 hectares em quatro áreas degradadas fora do seu perímetro de atuação, o que vem ocorrendo com o reflorestamento da aroeira e plantas nativas na área indígena de Caieiras Velhas.

Figura 32. Reflorestamento de aroeira feito pela Jurong em Caieiras Velhas



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Figura 33. Área indígena reflorestada na aldeia de Caieiras Velhas pela Jurong Brasil como forma de compensar os danos ambientais causados no entorno das TI's.



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

O CTA (Serviços em Meio Ambiente) ²⁷ foi a empresa que a Jurong contratou para o reflorestamento nos locais antes ocupados por eucaliptais, sendo que até o momento reflorestou com 30% de aroeira e 70% de árvores nativas 50 do total de 65 hectares pactuados.

O exemplo foi citado para mostrar como as terras indígenas representam um alvo constante no movimento de interesses que geram disputas entre as comunidades locais que detém, por direitos, o usufruto permanente das terras para sua sustentação e autonomia e as empresas que desafiando as leis, visam sua ocupação e exploração para fins lucrativos, representando uma queda de forças onde infelizmente o capitalismo sempre se sobrepõe aos interesses sociais, acarretando desigualdades e degradações ambientais que desqualificam a dignidade humana.

3.1- ESTUDO ETNOAMBIENTAL: DIAGNOSTICO DA ALDEIA CAIEIRAS VELHAS (ANAÍ, 2010).

Nas negociações com os grandes empreendimentos querendo se fixar no entorno e nas TI's. e explorá-las, é prioridade dos povos indígenas Tupinikim e Guarani conseguir apoios para garantir uma vida com dignidade em seu território reconquistado.

A partir da retomada das terras em 2007 como uma das exigências do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) foi realizado um Estudo Etnoambiental em 2009 com o objetivo de orientar os indígenas na realização de atividades que pudessem garantir a autos sustentação e a recuperação das terras indígenas degradadas pelo intenso monocultivo de eucalipto. O TAC foi assinado em 03 de dezembro de 2007, em Brasília, definindo as obrigações da empresa Aracruz Celulose e do governo federal para solucionar a questão territorial em conflito e permitir a elaboração de projetos e programas de promoção da autossustentabilidade dos indígenas, apontando as melhores alternativas para o uso das terras. O principal aspecto da

²⁷ Empresa capixaba que surgiu em 1993 e que presta serviços no mercado de consultoria ambiental.

medida foi a transferência de 11,9 mil hectares de terra para as comunidades indígenas. O acordo foi intermediado pelo Ministério Público Federal, a pedido do Ministro da Justiça, Tarso Genro e o presidente da FUNAI, Márcio Meira. Pelo Termo assinado, a empresa Aracruz teria até um ano para pagar pela retirada da madeira da área e se comprometer com a liberação de trezentos e oitenta mil reais para as despesas com a realização dos estudos etnoambientais.

O governo federal assumiu sua responsabilidade pelos danos acarretados aos índios pela ocupação do território indígena pela empresa da Aracruz Celulose, se comprometendo a indenizar os indígenas em três milhões e a Aracruz Celulose em mais três milhões.

A Aracruz Celulose liberou rapidamente sua parte indenizatória cumprindo o acordo e evitando pagar multas. Estes recursos serviram de apoio emergencial às famílias que se encontravam fragilizadas e empobrecidas. O dinheiro seria dividido em três parcelas de R \$ 1.000.000,00, sendo que cada família receberia R\$ 1.100,00 destinado ao sustento, e outra parte dessa parcela seria empregado no projeto de aquisição de frangos.

O uso deste dinheiro para finalidades não permitidas²⁸, conforme versões dos Tupinikim de Caieiras Velhas acabou por brevar logo no primeiro mês o subsídio às famílias, levando a FUNAI a pagar as dívidas contraídas pelos indígenas em R\$ 1.800.000,00 dos R\$ 3000.000,00 que o órgão federal deveria liberar para cumprir o acordo. Vilson Benedito Tupinikim, chefe do PI da FUNAI de Caieiras Velhas, responsabiliza a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG) pela dívida contraída na gestão de recursos destinados às comunidades.

Quanto ao estudo etnoambiental realizado pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ)²⁹ e concluído em 2010, atendendo a uma das exigências dos

²⁸ Sem informação correta de como poderiam gastar o dinheiro muitas famílias compraram produtos não autorizados pelo acordo o que contribuiu para cessar o pagamento às famílias.

²⁹ Anaí é uma organização de direito privado, sem fins lucrativos, com sede em Salvador, Bahia, criada em 1979 para discutir e promover alternativas de relacionamento mais justo entre a sociedade brasileira e os povos indígenas no país. Alguns dos objetivos institucionais da ANAÍ são: promover e respeitar a autonomia cultural, política e econômica e o direito à autodeterminação dos povos indígenas; constituir alianças com os povos indígenas em suas lutas pela justa recuperação e garantia de suas terras e pelo usufruto exclusivo dos bens naturais nelas existentes; acompanhar, de

indígenas estabelecida no TAC, deteremos a análise da pesquisa no mapeamento da situação de Caieiras Velhas, fazendo um paralelo entre as sugestões encaminhadas pelo estudo e o que está sendo realizado de fato.

Buscamos neste âmbito entender a relação da cultura indígena com o território atual, focando principalmente as atividades agrícolas desenvolvidas pelos Tupinikim em Caieiras Velhas.

O estudo da ANAÍ está dividido em duas partes: a primeira é um diagnóstico e análise do território indígena atual e a segunda parte contém propostas de zoneamento territorial, com o objetivo de contribuir para a construção da sustentabilidade e autonomia dos indígenas.

Seguem-se assim dois blocos de propostas em termos de projetos a serem financiados com recursos previstos no TAC e de projetos para a recuperação e a sustentabilidade das comunidades que necessitarão de novos apoios.

O estudo, pensado a partir do Termo de Referência (TR) ³⁰ elaborado pelas próprias lideranças indígenas, com a interlocução da FUNAI, foi realizado em equipes com diversos especialistas, como geógrafo, biólogo, engenheiros agrônomo, ambiental, florestal, antropólogo, técnicos agrícolas e monitores indígenas³¹, e em diálogo com os estudos já realizados na área.

Além de seguir as diretrizes contidas no TR, o ponto central do estudo é a ênfase na visão de sistemas produtivos, das paisagens e dos ecossistemas, tendo como enfoque as abordagens agroecológicas e etnoecológicas.

maneira crítica, propositiva e independente, as orientações das políticas indigenistas governamentais, buscando sempre a defesa e a promoção dos direitos dos povos indígenas; informar a opinião pública nacional e internacional sobre a situação social, as lutas e os direitos dos povos indígenas; promover a defesa do ambiente e do patrimônio natural das terras indígenas e dos ecossistemas a elas articulados; promover, em parceria com os povos indígenas, a constituição e a consolidação de seus sistemas próprios, autônomos e diferenciados de educação e de assistência à saúde; estimular e promover estudos e atividades de divulgação científica e cultural sobre a temática indígena. <http://www.anai.org.br/> acessado em 26/04/2014.

³⁰ O Termo de Referência foi elaborado pela FUNAI em consonância com os indígenas, sendo que o TAC (Termo de Ajustamento de Conduta) tinha que seguir suas diretrizes.

³¹ Ana Cecília Gonçalves (Engenheira Florestal), Carlos Eduardo Mazzeto (Agrônomo e Geógrafo), José Augusto Sampaio (Antropólogo), Luciano Cajaíba (Geógrafo), Maíra Lima (Agrônoma), Marilda Teles Maracci (Geógrafa), Marta Timon Frias (Coordenadora Executiva), Simone Lima Machado (Bióloga), Simone Raquel Batista (Geógrafa).

Esse estudo é de suma importância para a nossa pesquisa, pois além de retomar todo o processo histórico de transformações territoriais e culturais sofridas pelas comunidades indígenas, em especial de Caieiras Velhas, colabora com as possibilidades e alternativas de aproveitamento socioeconômico desse território.

Ele descreve o território indígena no município de Aracruz, passando pelas suas várias características naturais, ambientais, econômica, humanas, culturais e etc.; detalha as peculiaridades físicas do território, desde o clima, predominantemente tropical central, a geomorfologia como incidentes sobre tabuleiros costeiros e cordões arenosos; a pedologia formada por argilosos amarelos e a hidrografia que tem como bacia principal o rio Piraquê-Açú. Além de demonstrar a importância de outras bacias para as comunidades indígenas como a do Córrego do Sauê, do Potiri, do Guaximdiba, do Sahy, dos Macacos, dentre outras. Quanto ao meio biótico, o território indígena, composto originalmente por 100% por Mata Atlântica, foi substituído em mais de 53% pelo eucalipto, além da área de roçado que representa apenas 3, 51% do território.

O estudo enfatiza que na ampliação anterior do território em 1998, resultado da luta empreendida pelos indígenas, se optou por um modelo tecnológico de produção agrícola para atender as exigências do TAC, firmado entre as comunidades indígenas, a empresa, com a assistência da FUNAI e a interveniência do Ministério Público Federal. A mudança na organização do trabalho familiar gerou a necessidade de capacitação específica e acompanhamento técnico constante. O estudo revela que usos intensivos de insumo agrícola e de sementes modificadas geneticamente geraram um conjunto de despesas além da degradação ambiental. O sistema produtivo não tinha sido apropriado pelas famílias indígenas, acentuando a dependência dos insumos agrícolas, dos financiadores e dos atravessadores que comercializavam a produção.

Com o rompimento do acordo em 2005 houve a interrupção dos repasses dos recursos da Aracruz Celulose para o financiamento dos projetos agrícolas levando as atividades a serem paralisadas e os equipamentos abandonados, agravando ainda mais a dependência dos indígenas de agenciadores externos para o processo de readaptação do território transformado.

O estudo etnoambiental aponta para a acomodação das famílias indígenas que deixaram de desenvolver suas atividades e passaram a esperar os recursos e projetos externos para seu sustento, modificando seus modos de vida e sua relação com o território. A este respeito o estudo afirma:

Avaliamos que ainda há necessidade de apoio financeiro para o desenvolvimento de projetos produtivos, mas que os mesmos deverão ter outra concepção, a de uma agricultura autossustentável, conservadora dos recursos naturais, eficiente no uso da energia, economicamente viável, culturalmente apropriada e socialmente aceitável (p.183).

A proposta do estudo é que os sistemas de multicultivo - cultivo de várias culturas- e dos plantios agroflorestais- sistema em que se combinam espécies nativas arbóreas lenhosas com cultivo agrícola- deveriam ser valorizados. Isso porque as atividades produtivas deveriam ser planejadas e implantadas de forma integrada, incorporando uma visão sistêmica do território, ocorrendo inúmeras interações entre pessoas e recursos naturais.

Foi observado pelo estudo que muitos cultivos tradicionais se mantinham até o presente, graças ao trabalho de algumas famílias que conservavam em suas roças espécies e variedades tradicionais. Dentre eles estavam o aipim, a mandioca, o milho, o feijão de arranque, feijão catados, fava, cana de açúcar, abóbora, batata doce, caxixe, feijão guandu, maxixe, quiabo, amendoim, melancia, banana, urucum, algodão, abacaxi e outras. Nas roças mais antigas encontra-se a mandioca, o aipim, o milho, o feijão preto, feijão guandu, o maxixe, a cana de açúcar, a fava, o caxixe, a batata doce, a banana, o urucum e etc. Nas novas roças estão sendo cultivados a mandioca e o aipim, ou apenas o milho, ou feijão, dentre outros. Muitas famílias seguem o calendário lunar para a atividade de plantio e colheita de cada espécie.

Mesmo conservando todas essas espécies, houve muitas perdas de sementes e variedades tradicionais que não representam só um impacto ambiental, mas também social e cultural, pois alteram a dieta alimentar do grupo, além de enfraquecer a aplicação e a transmissão do sistema de conhecimentos e práticas agrícolas dos indígenas. Importantes sugestões do estudo a este respeito são: a criação de um banco de sementes, campos de experimentação e multiplicação, locais de armazenamentos de sementes adequados.

O estudo também revela que a mandioca merece destaque em sua representatividade no sustento de todas as aldeias, sendo que restavam somente cinco variedades utilizadas das 26 existentes no passado. Na aldeia de Caieiras Velhas a mandioca é a principal cultura agrícola, com destaque para a variedade preta rosa. Ainda se encontram nessa aldeia a mandioca Tiririca, Prato Cheio, Manjarim e quanto ao aipim, o Carioca, Manteiga e São Paulo.

O estudo também destaca que as famílias cultivam roças próximas de suas casas e com a ampliação do território esse número tem aumentado principalmente no interior da TI formando quintais e roçados. O trabalho é familiar, sendo que raramente se contratam serviços de terceiros. Nos quintais o trabalho é realizado principalmente por mulheres e jovens. A produção das roças é diversificada e constante durante o ano. Seu destino é a autossustentação e o principal produto comercializado continua sendo a farinha de mandioca e a cana de açúcar, compondo a principal fonte de renda das famílias.

Grande parte da roça está sendo formada em áreas com toco de eucaliptos. Os insumos utilizados são obtidos dentro e fora da aldeia: sementes de abóbora, guandu, maxixe e outros, esterco, além de ramos de mandioca, aipim, cana de açúcar e batata doce. Os insumos externos são sementes de feijão e milho, adubo químico, formicida. A informação técnica é fornecida pelo INCAPER e os insumos pela FUNAI. As ferramentas utilizadas são a enxada, a foice, o facão e o enxadão.

A ANAÍ também relata que as árvores frutíferas desempenham papel importante na alimentação das famílias, sendo utilizadas também por uso medicinal, na produção da lenha, como material para artesanato, para a alimentação de animais, entre outros.

O estudo ainda salienta que a criação de animais é também praticada nos quintais, destacando-se especialmente as galinhas caipiras soltas e os porcos caipiras confinados. Enfoca que no passado eram mais comuns as aves ficavam soltas durante o dia e retornar ao abrigo à noite. Porém com a perda do território e a chegada de muitas famílias novas para Caieiras Velhas, as aves acabavam desaparecendo quando iam para outros quintais. Com isso, atualmente algumas famílias tem seus galinheiros cercados enquanto outras mantiveram seus modos de criação tradicional.

A criação de gado para corte e a produção de leite não era ainda expressiva quando foi realizado o estudo.

No trabalho de campo fomos observando e avaliando se os projetos de sustentabilidade propostos pelo estudo em Caieiras Velhas e que serão detalhados no próximo item -: lavoura temporária, produção de maracujá e abacaxi, lavoura de café conilon agroecológico, aperfeiçoamento e beneficiamento da mandioca, criação de aves e produção de ração e criação de peixes em tanque rede- foram desenvolvidos pela comunidade indígena de Caieiras Velhas, considerando as mudanças ocorridas nos modos de vida, sobretudo na reapropriação e gestão do território e na dependência de apoios externos e tecnologias.

Escolhemos enfocar uma atividade agrícola tradicional dos Tupinikim de Caieiras Velhas que se mantém como base principal de sustento, mesmo com todas as transformações ocorridas em seu território e em seus modos de vida, e retratar exemplos de novas atividades agrícolas desenvolvidas pela comunidade após a retomada das terras em 2007, na perspectiva que fundamenta esta pesquisa de que território e a cultura são termos intensamente comprometidos para condição humana.

3.2- ESTUDO ETNOAMBIENTAL: ZONEAMENTO ETNOECOLÓGICO DA ALDEIA DE CAIEIRAS VELHAS (ANAÍ, 2010).

A segunda parte do estudo da ANAÍ (2010) sugere a utilização do zoneamento etnoecológico para direcionar os projetos e programas de recuperação ambiental para a auto sustentação dos povos indígenas, no sentido de aprimorar a gestão de seu território e, com grande desafio, sua recuperação e restauração ambiental, para a manutenção do modo de vida da população indígena e a valorização de seus saberes.

Neste sentido, o intuito do Zoneamento Etnoecológico seria aliar a conservação ao uso sustentável dos recursos naturais, utilizando práticas agroecológicas para a regeneração das áreas degradadas.

Foram propostas oito macro zonas detalhadas conforme o conhecimento que se tinha de cada área: Zona de Conservação e Uso Sustentável, Zona de Recuperação ambiental; Zona de Cultivos diversificados; Zona de Cultivos e Expansão de Moradias; Zona de Recuperação Consolidada; Zona de Amortecimento; Zona de manejo e rebrota do eucalipto e Áreas de Conflito de Uso.

O Zoneamento Etnoecológico descrito pela ANAÍ (2010) prevê projetos autossustentáveis para todas as aldeias indígenas no município de Aracruz-ES, com propostas de aplicação dos recursos, conforme tabela abaixo:

Tabela 3. Quadro geral de aplicação de recursos do projeto ANAÍ (2010)

Aldeia	Valor (R\$)	Entidade gestora
Caieiras Velhas	704.509,97	AITG
Irajá	234.086,38	AITG
Areal	24.759,14	AITG
Pau Brasil	240.838,87	AITUPIAPABRA ³²
Três Palmeiras	78.779,07	Associação Indígena Guarani Três Palmeiras
Boa Esperança	51.769,10	Associação Indígena Guarani Três Palmeiras
Piraquê-Açú	20.257,48	Associação Indígena Guarani Três Palmeiras
Comboios	445.000,00	AITC
Total	1.800.000,00	

Fonte: ANAÍ (2010). Estudo Etnoambiental: Terra Indígena Tupinikim (Caieiras Velhas e Caieiras Velhas II) e Terra Indígena Comboios.

Em relação à aldeia de Caieiras Velhas, a intenção do Zoneamento etnoecológico era que as ações atingissem todas as unidades domésticas a partir da afinidade dos grupos familiares que teriam autonomia para a tomada de decisão e seriam responsáveis pela continuidade do projeto findado o repasse de recursos previstos no TAC. Estaria a cargo da AITG o repasse financeiro e o apoio à comunidade na execução e na implantação das atividades. 10% do valor dos projetos seriam

³² Associação Indígena Tupinikim de Pau-Brasil.

reservados para a contratação de pessoal técnico qualificado para o acompanhamento e assessoria técnica à comunidade na implantação dos projetos produtivos.

Objetivos dos projetos eram desenvolver atividades que incentivassem e fortalecessem ações produtivas e autossustentáveis de modo a promover a revitalização ambiental, social, econômica e cultural na aldeia de Caieiras Velhas.³³

Para tanto, foram traçadas estratégias para o desenvolvimento da agricultura e a criação de animais, para melhorar a infraestrutura de beneficiamento da mandioca e promover condições para melhorar a apresentação deste produto para o mercado.

A partir da identificação dos projetos propostos para aldeia de Caieiras Velhas, conforme o Zoneamento Etnoecológico, no trabalho de campo foi realizado um levantamento dos projetos em execução e daqueles que “não deram certo” conforme avaliação dos indígenas, destacando os motivos apresentados e as intenções futuras da comunidade indígena. Segue de forma resumida a tabela contendo os projetos contemplados para aldeia de Caieiras velhas, conforma ANAÍ (2010):

³³ Enquanto os objetivos específicos deste projeto eram:

- Contribuir com a valorização dos conhecimentos indígenas nos conhecimentos agrícolas capaz de conservar, repor e usar de forma sustentável a biodiversidade e os recursos naturais;
- Implantar sistemas diversificados e integrados de cultivo e criação de animal; com apropriação de tecnologias de baixo impacto;
- Aumentar a variedade espécies frutíferas, medicinais cultivadas nos quintais;
- Melhorar a Segurança Alimentar e Nutricional da população de Caieiras Velhas;
- Ampliar a capacidade de beneficiamento da mandioca com qualidade necessária e em conformidade com a legislação sanitária e os valores indígenas;
- Contribuir com a geração de renda a partir da diversificação das atividades produtivas e da agregação de valor etnoecológico aos produtos aldeados;
- Possibilitar a apropriação social dos projetos para que os mesmos sejam das comunidades e não de agentes externos;
- Possibilitar o avanço no processo de autonomia econômica e social com relação à gestão dos projetos produtivos.

Tabela 4. Projetos contemplados para aldeia de Caieiras velhas no Projeto ANAÍ (2010)

Projeto Aldeia de Caieiras Velhas	Tipo de projeto	Gestão	Recurso	Objetivo	Prazo
Produção de maracujá e abacaxi	Agrícola	Grupo de famílias interessadas no projeto	R\$ 119.737,00	Montagem de uma agroindústrias de doces, conservas, geleia e polpa de frutas	Curto a médio prazo
Criação de aves de produção de ração	Pecuária	Grupo de famílias interessadas no projeto	R\$ 97.350,00	Autosustentação e produção de ração de postura (coletiva)	Curto prazo
Aperfeiçoamento e beneficiamento da mandioca	Agrícola e Agroindustrial	Formação de quitungo comunitário (50 famílias)	R\$ 99.700,00	Implantar cultivo agroecológico, rotulação e comercialização do produto.	Médio prazo
Café conilon Agroecológico	Agrícola	Grupo de famílias interessadas no projeto	R\$ 180.110,00		Médio prazo
Lavouras temporárias	Agrícola	Grupo de famílias interessadas (60 famílias)	R\$ 118.632,00	Autosustentabilidade das famílias	Curto prazo
Criação de peixes em tanques redes	Piscicultura		R\$ 18.530,00	Venda e subsistência	Curto prazo

Fonte: Estudo Etnoambiental- Zoneamento Etnoecológico ANAÍ (2010), adaptado por Glediana Vicente.

3.3- DO ESTUDO ETNOAMBIENTAL (ANAÍ, 2010) ÀS ATIVIDADES ATUALMENTE DESENVOLVIDAS NA ALDEIA DE CAIEIRAS VELHAS.

O estudo realizado pela ANAÍ (2010) sobre a situação das terras indígenas no intuito de torná-las sustentáveis, na opinião de membros da comunidade de Caieiras Velhas estaria incompleto e não apontaria a viabilidade efetiva dos projetos propostos. Além do mais, não teria ocorrido ainda validação dos projetos pelos indígenas para os quais o estudo não foi realizado de comum acordo com as comunidades. Diferentemente do que afirma o estudo, as lideranças tinham pouca voz e representatividade, e o projeto foi imposto num momento em que os grupos pretendiam ter uma resposta de como gerir as terras retomadas.

José Luiz Ramos, liderança indígena que ficou responsável por aplicar um questionário às famílias sobre suas escolhas dos projetos, relata que a maioria dos projetos de interesse dos indígenas não foi nem citados pela ANAÍ. No questionário “apareceu demanda de tudo. Eu, por exemplo, queria mexer com horta e animal silvestre”.

Para Vilson Benedito, o estudo não identificou o potencial do território e quais famílias deviam trabalhar nos projetos. Conforme sua avaliação se “os valores para cada família fossem identificado pelo estudo, ficaria menos burocrático o financiamento do governo”.

Ainda para Vilson, “em termos técnicos na forma de reger as atividades econômicas, a escolha das sementes que se deveriam utilizar, o tipo de frango/galinha que deveriam produzir, os adubos que deveriam utilizar, o estudo teve um bom embasamento e forneceu importantes sugestões, mas deixou a desejar no detalhamento da sustentabilidade do rios, dos solos e das próprias atividades econômicas, onde demonstrou superficialidade.”

Os projetos ainda que divididos em emergenciais e em projetos de sustentabilidade de mais longo prazo, segundo Vilson “não estão sendo implantados até a presente data, levando os indígenas a abarcar alguns projetos com verbas próprias”.

Até o período da pesquisa de campo realizada no primeiro semestre de 2014, tinham sido recebidos R\$3.000.000,00 da parte do acordo da FIBRIA (antiga Aracruz Celulose) com o TAC³⁴ para ser investidos nestes projetos. Os recursos foram divididos entre as famílias que compraram alimentos e investiram individualmente no projeto de criação de frango. Este último não teve êxito, pois segundo os indígenas, faltaram orientações específicas para que as famílias pudessem ter um norte indicativo de produção de uma espécie nova de aves. Na fala de alguns Tupinikim, também a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG) não soube aplicar corretamente as verbas liberadas até o presente³⁵. Se o estudo etnoambiental tinha como principal objetivo a autossuficiência e a recuperação do território degradado, para os indígenas ele ainda se mostra ineficaz, pois nenhum dos projetos salientados foi efetivamente implementado até o momento.

A única tentativa de realizar projetos foi frustrada. No caso da criação de aves e de ração foi injetado pouco dinheiro (R\$ 950,00), para cada família na opinião de alguns indígenas. O projeto se manteve por seis meses e terminou quando acabaram os recursos. Para o cientista social Bruno Weber (04/2014), funcionário da FUNAI, vários empecilhos foram responsáveis para que tal projeto viesse a desfalecer “ninguém sabia manejar, dar vacina, nem ração, é um projeto extremamente caro (a ração representa 80% dos gastos do projeto), foi mal feito e mal executado”. As famílias não se sentiam atraídas por um projeto que não escolheram, do qual acabavam participando por falta de opção e para não perder a verba que estava sendo distribuída para sua execução. O resultado foi que mais de 90% do frango morreu antes de alcançar o peso ideal para o abate, segundo Bruno. O restante foi destinado à subsistência e para o comércio. Veja alguns depoimentos dos Tupinikim de Caieiras Velhas:

Comprei os pintinhos, 200 mais ou menos, a primeira leva deu, a segunda leva mais ou menos e na terceira leva morreram de doenças. Não tinha

³⁴ O governo pagou até o momento R\$ 1.800.000,00 como dito anteriormente. Os indígenas estão na expectativa de que os restante R\$ 1.200.000,00 sejam liberados em breve para ser investidos nos projetos.

³⁵ Do total de R\$ 4.800.000,00 aplicados até o momento ficou muito confuso entender o que foi feito com o dinheiro, pois só parte dele foi implementado no projeto do frango, uma pequena parte para compra de ração para a criação da tilápia e outra parte no sustento básico para as famílias.

ninguém para orientar, nunca mandaram técnico, criamos por conta própria. Foram muitas rações desperdiçadas. A associação vendia ração, comprávamos sem noção de quantidade. (Edísio Nascimento Loureiro, 04/2014).

O projeto do frango não deu em nada. O dinheiro foi para as mãos do chefe da Associação e ele dividia entre as famílias. Peguei lajota e Eternit no lugar do dinheiro, era para fazer galinheiro, eu fiz um barraco. Não criei frango, mas comi muitos criados pelo pessoal daqui. (Olindo Sizenando, 05/2014).

O projeto de criação de frango é motivo de piada e de decepção dentro da aldeia de Caieiras Velhas, pois os indígenas percebem varias falhas no mesmo. Muitas famílias pegaram a verba para não perdê-la, mas não investiram no projeto. Não havia fiscalização do dinheiro e nem do material doado. Não fizeram nada do que estava sugerido no estudo em relação aos procedimentos de criação do frango e o projeto se transformou apenas num repasse de verba sem outro êxito.

Entretanto, os Tupinikim de Caieiras Velhas continuam criando galinhas nos quintais, injetando verbas próprias e atendendo à necessidade de sustento das famílias. Criam as galinhas às soltas nos quintais ou em pequenos galinheiros conforme as fotos abaixo:

Figuras 34 a 36. Pequenos galinheiros e galinhas criadas às soltas na aldeia Tupinikim de Caieiras Velhas



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Conforme fotografia acima os galinheiros são feitos com palhas, restos de material e alvenaria, tocos, entre outros. Representam outra opção além da criação das galinhas à solta. Uns criam as galinhas no seu entorno sem necessidade de

cerca; para outros a vida em segurança permanece viva apenas na memória, precisando proteger a fonte de seu sustento. Ficou perceptível nas andanças pela aldeia que muitas coisas se renovam e se perpetuam numa incessante grau de adaptação às novas condições, sendo os galinheiros um exemplo desse processo.

A criação de peixes em tanques rede é uma atividade recente, e, segundo Wellington presidente da Associação de Pescadores e Catadores Indígenas Tupinikim e Guarani (APECI), ainda que não esteja consolidada com as verbas próprias dos pescadores envolvidos, já faz parte das necessidades de alimentação e comércio dos indígenas.

Além dos recursos para aplicação dos projetos sugeridos pela ANAÍ, a FUNAI doa sementes para os indígenas, normalmente de milho e de feijão. São poucos recursos, apenas R\$ 45.000 por ano para dividir entre todas as famílias, o que é insuficiente para a estrutura financeira e alimentar das comunidades indígenas.

Apesar de todos os entraves, os indígenas de Caieiras Velhas estão plantando maracujá, abacaxi, aipim, feijão, milho, para seu sustento, sem recursos adequados para a prática agrícola, como sementes, adubos, equipamentos e a terra fértil para aprimorar a produção.

A produção de maracujá e abacaxi é realizada de forma individual pelas unidades domésticas, sem apoio financeiro e sem adjutório. As famílias fazem seus cultivos nos quintais em forma de policultura ou em roças nas áreas recém-retomadas com resquícios de toco de eucalipto. A produção é para sustento, mas ocorrem também as vendas locais da produção excedente.

Os indígenas plantaram 15 mil mudas de abacaxi e algumas mudas experimentais de melancia. O sucesso da produção é instável, pois tem hora que falta água e tem hora que chove demais. As chuvas de janeiro deste ano, por exemplo, afetaram muito a produção.

A mão de obra disponível escasseia, pois as dificuldades afastam as pessoas dessas atividades, principalmente os mais jovens que vislumbram emprego fora da aldeia, com a esperança de melhorar suas perspectivas de vida. Para Wilson

Benedito “é inevitável privar os jovens das experiências do entorno, só que temos que fortalecê-los das raízes, não tem problema nenhum fazer uma faculdade ou trabalhar fora, mas que ele não se esqueça de quem é”.

Sobre a retomada do território o cacique Manuel desabafa: “Nós temos a terra, mas não tem os recursos para tocá-la”. Então a terra por si só não basta para levá-los a ter garantida a autossuficiência, pois a maioria das famílias não tem condições adequadas para torna-la produtiva, o que se manifesta nas dificuldades de dar continuidade às atividades tradicionais e de se adaptar às novas como outras fontes de renda que poderiam ser geradas, como, por exemplo, o beneficiamento da aroeira e da mandioca. Estas fazem parte das atuais demandas dos Tupinikim de Caieiras Velhas, buscando apoio do PRONAF³⁶ sem ainda receber retorno, enquanto o INCAPER fornece algumas orientações, mas não desenvolve projetos nas aldeias.

Para o cacique Manuel a agricultura expressa à liberdade que os indígenas tentam preservar desde os tempos mais remotos, salientando uma contrarregra ao sistema capitalista, como donos de seu próprio destino: “vontade nós temos de plantar para além do sustento, pois gostamos de trabalhar por conta própria, queremos liberdade, não gostamos de ser mandados por ninguém”.

Ele lamenta que embora haja na aldeia um indígena formado em engenharia agrônoma, até agora não tem como emprega-lo no serviço público, por entraves burocráticos da prefeitura. Sua expectativa de contratação desse profissional para as áreas indígenas esbarra no risco dele ter que procurar emprego em outros lugares por falta de oportunidade. Esse exemplo marca a relação de dependência dos indígenas perante instituições que não reconhecem e negam uma independência maior para a comunidade.

Neste sentido, a posição de Wilson Benedito, é que os indígenas tem que se conscientizar de sua força, pois não desistiram de lutar pela terra e conseguiram retomá-la. Isso demonstra a capacidade do grupo, “o mais difícil nós temos, a

³⁶ O PRONAF auxilia projeto econômico através de subsídios do governo federal, com carência de até 10 anos dependendo do valor. O acesso é limitado e tem que ter projeto junto ao INCAPER ou a outra entidade similar.

terra, agora temos que ter a vontade de fazer. É possível, deve ser um plano de vida, não queremos ser escravizados pelas empresas”.

Vilson ainda enfatiza a necessidade de anuência da FUNAI interferindo nas atividades das comunidades e nos empreendimentos que afetam as Terras Indígenas. No primeiro caso, cita como exemplo a aldeia tupinikim Pau Brasil, onde um terceiro arrendou parte das terras para a criação de búfalos, sem solicitar a concessão à FUNAI. Foi aberto um processo contra o cacique e a pessoa que arrendou as terras e o Ministério Público Federal, cumprindo a legislação inerente às terras indígenas, pediu a retirada dos animais do local. O caso foi resolvido sucessivamente com a entrada de alguns indígenas como sócios do empreendimento. No segundo caso, a interferência da FUNAI estaria no acompanhamento ao ECI, no parecer técnico com conceito favorável ou desfavorável ao empreendimento e nos processos de negociação dos valores da compensação pelo dano ambiental e na implementação do PBA (Plano Básico Ambiental), entre outras, conforme depoimento de Carolina Llanes Guardiola,

Nesta direção Vilson defende o TAC como medida correta de apoio às atividades nas áreas indígenas, além das políticas públicas e da atuação da FUNAI, pois na questão dos empreendimentos as regras do jogo também são dadas por esse órgão.

Em campo, pudemos perceber que os indígenas precisam de apoios financeiros para ter um melhor direcionamento de seus projetos, bem como de orientações sobre como gerir o território, mas não apenas de projetos no papel sem acompanhamento das práticas. É possível sim, através do esforço de cada um partilhar uma vida mais digna, mas muitos que desejam trabalhar a terra, não têm como começar, e não sabem como começar. Não é difícil ficar perdidos, pois são muitos os projetos propostos para as comunidades, sendo que a maioria não é implementado adequadamente. Por isso muitas vezes é mais seguro praticar aquilo que já se conhece (práticas tradicionais), mesmo que os resultados sejam menores, devido a toda interferência ocorrida no ambiente, pois além de gerar mais confiança, também gera um sentimento de pertença ao lugar, fruto do imaginário de comunidade (Anderson, 2006).

Um exemplo de prática tradicional que se mantém fortemente arraigada na comunidade tupinikim de Caieiras Velhas é a plantação de árvores frutíferas que estão presentes na aldeia em quantidade, como manga, abacate, banana, laranja, cajá, entre outras.

Essa atividade se mantém independente de projetos externos e não é realizada conforme sugerido pelo estudo etnoambiental, mas sim aplicando o conhecimento das comunidades. Muitas vezes é realizada juntamente com o plantio de verduras e hortaliças, favorecendo o processo de adubação natural da terra. Os frutos destas árvores constituem uma das principais fontes alimentares do grupo.

As lavouras temporárias também são realizadas por conta própria, sem as verbas do TAC para os projetos sugeridos pela ANAÍ, sendo que a FUNAI, como já reiterado, doa as sementes de milho e feijão plantadas nas áreas de roças ou em quintais maiores. Tais cultivos representam outra prática tradicional dos Tupinikim repassada de geração em geração.

A produção da mandioca é uma atividade básica da comunidade indígena de Caieiras Velhas, compondo o seu principal cardápio nutricional. Essa atividade agrícola será detalhada num item sucessivo, tendo sido escolhida por se perpetuar desde tempos antigos e se manter forte até hoje, contribuindo com o papel fundamental de permanência e resistência sociocultural da territorialidade tupinikim diante das contradições e desafios históricos enfrentados na retomadas e gestão de seu território. "A mandioca é bem ancestral e ainda é importante para o sustento de nossa comunidade" (Vilson Benedito).

O grupo anseia que a produção da mandioca se consolide como atividade produtiva, com a industrialização da farinha de mandioca, assim como espera ocorra no processamento da aroeira para fins medicinais e condimentos.

Percebemos que o projeto proposto pela ANAÍ (2010), não foi capaz de atingir seus objetivos gerais e que a maioria dos projetos só representam repasses de verbas, de forma aleatória e sem informação do implante correto das verbas. Na maioria das vezes, os indígenas se encontram aquém dos projetos e sozinhos no processo que abarca teoria e prática. Nesse sentido, os projetos representam

falhas, pois além de faltar apoio técnico, falta também aplicação eficaz de todo processo produtivo como descrito pelos próprios indígenas.

3.4- OUTROS PROJETOS EXISTENTES NA ALDEIA DE CAIEIRAS VELHAS

Não foi apenas o estudo etnoambiental realizado pela ANAÍ que indicou as possibilidades de sustentação nas aldeias do município de Aracruz-ES, pois como expresso em Sahlins (1986) a cultura não pode ser considerada um papel em branco onde se inscrevem modelos de fora. Vários outros projetos ou formas de vida surgem ou continuam e tentam transpor as necessidades de uma comunidade que carece no momento de apoio e de condições para construção de vidas mais dignas.

Os indígenas de Caieiras Velhas repassam através da memória, ensinamentos importantes que se manifestam na adesão aos projetos que vigoram em seu território em alternativa a projetos impostos de fora sem sua participação e que muitas vezes permanecem sem iniciativa e efetividade. Veremos a seguir que a economia tradicional se mantém firmemente na organização sociocultural Tupinikim de Caieiras Velhas, enquanto os exemplos produtivos mais recentes ainda se mostram tímidos, embora os indígenas em constante contato com a realidade externa, escolhem e adaptam aquilo que lhes interessa.

Tabela 5. Atividades econômicas desenvolvidas pelos tupinikim de Caieiras velhas na atualidade

Atividade	Perfil	Prazo	Economia	Uso do produto
Pesca	Individual/coletiva	Depende da espécie. Tilápia (seis meses).	Subsistência e venda	Alimento
Cata do caranguejo	Familiar	O ano todo exceto período do defeso	Subsistência e venda	Alimento
Cata de Guaiamum	Familiar	Proibido em qualquer época	Subsistência e venda	Alimento

		do ano		
Cata da ostra	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Cata da ameixa	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Cata do sururu	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Cata do siri	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Criação de frango	Familiar	Semestralmente	Subsistência e venda	Alimento
Criação de porco	Familiar	No período de um a dois anos.	Subsistência e venda	Alimento
Criação de gado	Familiar	Após três anos	Subsistência e venda	Alimento
Criação de carneiro	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	alimento
Criação de abelhas	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento e remédio
Arvores frutíferas	Familiar	Anualmente	Subsistência	Alimento
Hortas	Familiar	Trimestralmente	Subsistência e venda	Alimento
Milho	Familiar	Trimestralmente	Subsistência	Alimento e ração
Café	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Feijão	Familiar	Trimestralmente	Subsistência e venda	Alimento
Abacaxi	Familiar	Anualmente		Alimento
Aroeira	Coletivo	Anualmente	Venda	Remédios e condimentos
Aipim	Familiar	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento
Mandioca	Familiar/coletivo	Anualmente	Subsistência e venda	Alimento

Fonte: Tabela organizada a partir do levantamento realizado em campo.
Glediana Dantas Vicente, 06/ 2014.

Figura 37. Mapa das atividades econômicas após a retomada em 2007.



Fonte: Glediana Vicente e Josilene Corrêa. Adaptado de croqui de Jocelino da Silveira (Anexo 1).

Observando a tabela e o croqui acima é possível perceber que mesmo com toda a degradação imposta em seu território, os Tupinikim de Caieiras Velhas perpetuam as que identificam como suas atividades econômicas, ainda que as condições para algumas destas práticas estejam comprometidas na escassez ou diminuição da produção.

O conhecimento tradicional produz percepções e novas ações de adaptação no local, onde a sustentabilidade é uma palavra-chave para a reprodução cultural e social das comunidades indígenas de Caieiras Velhas, reforçando o pensamento de Sahlins (1986) de que as lógicas nativas geram resultados inesperados diante do processo de globalização e da sociedade capitalista.

Segundo Wellington Pego, presidente da APECI, a luta pela terra trouxe visibilidade para as causas indígenas e muitos países passaram a fazer doações para o desenvolvimento de atividades de piscicultura nas aldeias. Este foi o caso do projeto “Bom para o Mundo”, subsidiado pela Noruega entre 2008 e 2009, sendo que o Governo Federal contribuiu com a doação de recursos para compra de tanques-redes. Entretanto, o projeto não deu certo, pois, conforme Wellington “o peixe foi criado e doado em sua totalidade”, não havendo continuidade no investimento.

Outro projeto similar foi o “Piscicultura e Sustentabilidade alimentar” que também não teve bom êxito. Elaborado em 2005 e executado através da AITG com apoio financeiro do governo federal através da Carteira de Projetos Fome Zero e desenvolvimento Sustentável em comunidades Indígenas, o projeto começou a ser executado em janeiro de 2007 com o objetivo de produzir a espécie exótica Tilápia Tailandesa (*Oreochromis niloticus spp*) em seis tanques redes, sendo que em cada um deles foram estocados 1980 alevinos doados pela Prefeitura Municipal de Aracruz (PMA). O resultado foi inferior ao previsto, com alta taxa de mortandade dos peixes, renda muito pequena e insatisfação geral da comunidade.

O estudo realizado pela ANAÍ identificou as falhas deste projeto ressaltando a falta de conhecimento dos indígenas com a atividade produtiva, de apoio técnico e de compromisso das pessoas endereçadas ao processo produtivo. Apesar destes entraves e dos resultados negativos, vários indígenas persistiram no projeto da

tilápia, reiniciando-o em 2011 e permanecendo nesta atividade até a presente data, escolhida devido ser uma espécie de grande facilidade produtiva.

A pequena contribuição da Secretaria de Agricultura de Aracruz na doação de alevinos (4000 alevinos), o dinheiro do TAC para o projeto proposto pela ANAÍ investido na aquisição da ração e os tanques-redes doados para o projeto “Bom para o Mundo” serviram de base para realimentar o projeto que as próprias famílias envolvidas (atualmente quatorze) estão custeando.

O projeto garante a subsistência das famílias e parte da produção também é vendida dentro da comunidade e às margens da rodovia ES-456. O lucro é reinvestido na produção para que o projeto se desenvolva e tenha continuidade.

A atual escassez de oferta de peixes pode ser responsável pelo aumento da necessidade de criadouros, exigindo a adaptação dos indígenas às novas condições e tecnologias, mas também revela a permanência de uma atividade reinventada e readaptada culturalmente como expresso em Sahlins (1986[1997]) e Pacheco(1998).

O presidente da APECI aponta os fatores responsáveis pela diminuição de peixes e crustáceos que não são mais abundantes como antigamente:

Tudo contribui para a redução dos peixes, poluição de óleos das embarcações que ficam em Santa Cruz, poluição sonora dos jet sky, esgotos in natura. (06/2014).

Figura 38. Embarcações no rio Piraquê-Açú



Fonte: Glediana Vicente

A precariedade dos peixes é percebida dentro da comunidade indígena de Caieiras, principalmente por parte daqueles que vivem destes recursos naturais:

Às vezes vou à pesca e só pego um peixinho, mas continuo indo assim mesmo. Pescar é bom, me distrai, além do mais contribui com a sobrevivência da minha família. (Marinéia Bento, 65 anos).

Está ruim de peixe, depois da semana santa quase não peguei peixe. A vida da gente é essa, me aposentei, mas continuo pescando. (Olindo Sizenando, 67 anos).

Wellington Pego aponta que as formas tradicionais de pesca, mesmo com todas as transformações ocorridas no território, continuam sendo praticadas dentro das comunidades indígenas: a fiska e a jogada, por exemplo, são modalidades que não conseguiram ser substituídas por nenhuma nova tecnologia, resistindo e preservando seus modos de marcar e gerir o território com os recursos que definem a sua identidade.

Outras atividades, como a cata do caranguejo também é uma prática extrativa tradicional da comunidade de Caieiras Velhas, porém submetida à época do defeso fiscalizada pelo IBAMA³⁷ que proíbe totalmente a pesca do guaiamum. A este respeito Wellington declara não entender o motivo da proibição, uma vez que de todos os crustáceos este não se encontra em extinção, ao contrário, é o que tem em abundância. Apesar da proibição várias pessoas persistem na prática chegando a serem multadas. Três foram presas por praticarem tal atividade. Na aldeia circula a história de um Tupinikim que foi catar guaiamum e conseguiu pegar dez unidades, mas o IBAMA o multou em R\$ 10.000, ou seja, R\$ 1000,00 por cada unidade. Entre as restrições também é proibido caçar³⁸ nas áreas indígenas, o que aumenta as dificuldades de sustento de muitas famílias. Observe relato abaixo:

³⁷ PORTARIA 01R Defesa do caranguejo 2014: Períodos de defeso: 01 de outubro a 30 de novembro (todos os indivíduos) 01 de dezembro a 31 de dezembro (apenas espécimes fêmeas). Espécie Guaiamum - Período de defeso Portaria 53/2003. Períodos de defeso: 01 de outubro a 31 de março (indivíduos com carapaça inferior a 8 cm). De acordo com o Decreto Estadual 1499-R, publicado em 13 de junho de 2005, que declara as espécies da fauna e flora silvestres do Espírito Santo que estão ameaçadas de extinção, a cata e comércio do Caranguejo Guaiamum está proibida no Estado por tempo indeterminado durante todo o ano. <http://www.ibama.gov.br/documentos/periodos-de-defeso>

³⁸ Art. 1º do Código da caça- Lei 5197/67. Dispõe sobre a proteção a fauna e dá outras providências. Art. 1º- Os animais de quaisquer espécies, em qualquer fase do desenvolvimento e que vivem naturalmente fora do cativeiro, constituindo a fauna silvestre, bem como seus ninhos, abrigos, criadouros naturais são propriedades do Estado, sendo proibida sua utilização, perseguição, destruição, caça ou apanha. <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/>

Antes tinha muita caça, antes da Aracruz Celulose, agora além de não ter muita caça, nós não podemos mais caçar, IBAMA proibiu, não pode ter armas, lei igual para todo mundo, pro índio e pro branco, mas só que às vezes, esse é o único meio de vida de algumas pessoas, afeta a sobrevivência. (Olindo Sizenando, 67 anos).

Ao pensar o imperativo institucional, fica evidente na fala dos indígenas entrevistados como a relação entre fartura dos tempos antigos e a liberdade de caça, de pesca não entrava em conflito com as normas, sendo que a escassez causou a proibição e esta aumenta as necessidades de buscar novas formas de viver.

Muitas pessoas na aldeia de Caieiras Velhas vivem em situação de precariedade, se sustentando somente daquilo que conseguem na terra, no rio e no mangue. O sustento advindo do extrativismo e/ou da agricultura não lhes são suficiente, ainda que o território represente uma conquista e muitas possibilidades.

Para alguns indígenas de Caieiras Velhas, a precariedade dos recursos levou-os a buscar empregos, na maioria das vezes sendo submetidos a condições de exploração legitimada pela sociedade não indígena pela baixa qualificação e a competitividade da mão de obra.

Hoje comemos mendigando, economizando o almoço para sobrar para a janta. Antes tinha muita fartura, agora há muita necessidade, mas lutamos para ter uma vida digna, lutamos por dias melhores, este sonho ninguém vai roubar. (Manuel Pego, 82).

O território permanece o gerador de possibilidades e de resistência, além de vivência humana. Para Haesbaert (2004) cada ser humano necessita territorializar-se, para se sentir enraizado, vivo, ativo, de modo que o território envolve a marca identitária de uma população, pois é a partir dele que se definem os diferentes comportamentos no espaço.

A cata do caranguejo, da ostra, da ameixa, do sururu e do siri também não é mais expressiva como no passado, pois além da degradação ambiental, a coleta com a utilização de redes e em épocas indevidas, é proibida. A ameixa, segundo Wellington Pego, está em extinção, devido à degradação ambiental ocorrida ao longo dos anos com as modificações em seu território. Neste contexto é interessante

perceber como a relação dos Tupinikim com os recursos vai além da busca da sobrevivência, pois se estabelecem vínculos entre diferentes espécies de seres vivos que imprimem as marcas da memória de sua territorialidade. Veja depoimentos a seguir:

O caranguejo foi o pai e a mãe de muitos. Sustentou nossos filhos. Até hoje tem muita importância, mas em menor quantidade, pois antes pegavam-o no gancho ou na rolha, agora as pessoas pegam com a redinha³⁹, o que contribui para a sua extinção. (Cacique Manuel dos Santos, 50 anos).

Antes da empresa tínhamos outra vida, tínhamos rios com peixes, matas, não se preocupava com o amanhã, aí chega o desenvolvimento e a vida da gente entra num impacto que não tem jeito. Eu não gosto de falar disso, sinto muita tristeza, mas ficou na memória (...) eu tive que mudar meu jeito de viver. (José Luiz, 51 anos).

Muitas famílias complementam suas rendas, com a venda do caranguejo nas margens da BR-456 e, mesmo com sua diminuição drástica, os crustáceos continuam sendo a base da alimentação de muitas famílias, compondo a dieta de vários grupos pesquisados. Veja depoimento abaixo:

Eu e meu marido estamos desempregados, meu marido está muito doente e o que temos hoje para comer é o que conseguimos na agricultura, na pesca ou na mariscagem. Hoje vamos comer ostra, amanhã só Deus sabe. (Cristiane Carlos Sizenando, 37 anos).

Figura 39. Preparo da ostra



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

³⁹ A redinha é um emaranhado de fios desfiados de saco de polipropileno que é colocado na entrada da toca do caranguejo, de forma que quando o animal sobe em busca de alimento ou oxigênio fique preso. Esse método, embora proibido na região Sudeste-sul do país (Portaria nº 52, de 30 de setembro de 2003) continua sendo utilizado, provocando a pega de fêmeas ovadas e poluindo o ambiente com a mesma.

A desterritorialização que vem sendo expressa na diminuição dos seus meios de vivência, nas matas reduzidas, nos rios poluídos, nos solos empobrecidos, desafia os Tupinikim em resguardar esses meios. Neste sentido, podemos afirmar que a desterritorialização promove uma reterritorialização (Haesbaert,2004). A situação dos Tupinikim de Caieiras Velhas pode ser compreendida recorrendo a Barth (2000) na sua perspectiva sobre “encontro dos mundos diferentes” que se dão na fronteira, onde se realizam relações de troca e tensões interétnicas, podendo perceber que os indígenas recorrem a suas diferenças culturais para fabricar e refabricar sua identidade perante o outro. A partir do contato se reproduz a diferença. Processos de reinvenção, remodelação e adaptação, geram possibilidade de reforço daquelas características que os indígenas utilizam para se definir como grupo étnico.

A criação do frango, também corrobora com o reforço da identidade, pois tem um papel fundamental para subsistência das famílias, sendo também revendido entre eles. Se o projeto da ANAÍ “não deu certo”, as famílias continuam criando as aves com recursos próprios e às soltas na maior parte dos quintais, sendo que a produção de galinha caipira representa uma fonte tradicional de alimentação, sendo menos comum a criação de patos, marrecos, gansos ou outros tipos de aves, mas podemos observá-los em alguns quintais como o do Vilson Benedito.

Figura 40. Criação de aves no quintal de Vilson.

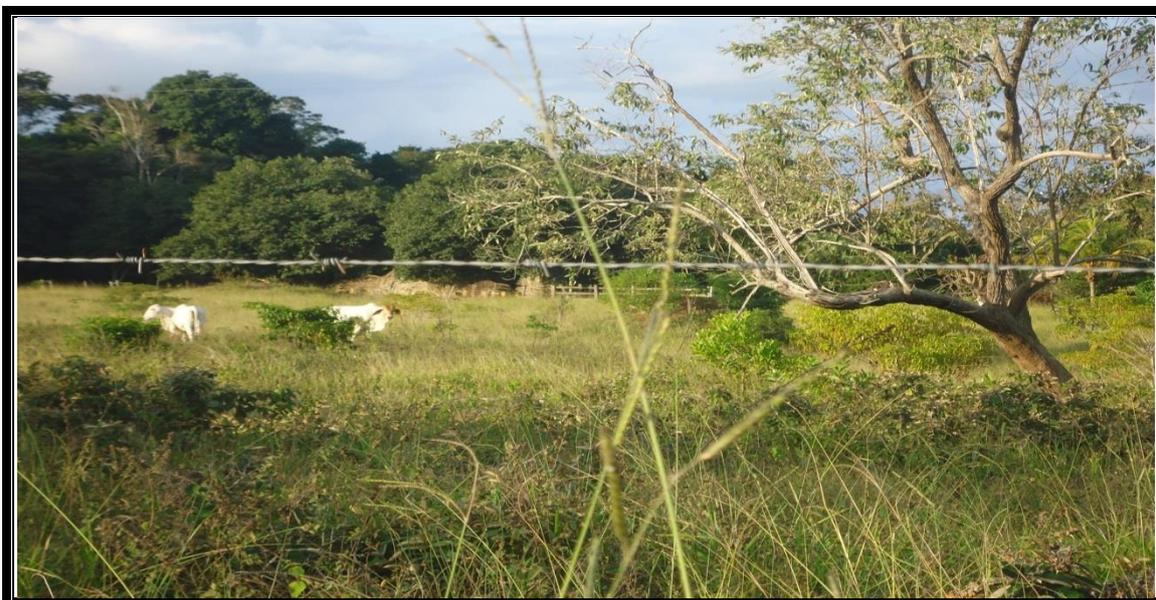


Fonte: Glediana Vicente (05/14).

As criações de porco, gado e carneiro não são expressivas, sendo sua produção destinada ao consumo próprio ou para a venda na comunidade. Os indígenas de uma forma geral argumentam que se trata de um investimento que exige muitos gastos, o que reflete na baixa produtividade.

A tradicional criação de galinha caipira e do porco até a atualidade representa um meio de sustentação importante para a comunidade.

Figura 41. Criação de gado na aldeia de Caieiras Velha.



Fonte: Glediana Dantas Vicente (06/2014).

A criação de gado e de carneiro representa uma atividade nova que está sendo implementada em Caieiras Velhas, mas ainda se manifesta de forma muito tímida, pois segundo os criadores é uma atividade de alto custo. Poucas famílias criam o gado. Apenas uma família cria carneiro de forma experimental, o que podemos caracterizar como fluxo cultural (Hannerz, 1997) que atenta para o movimento da cultura modificada, readaptada e reconstruída Barth (2000) e Hannerz (1997).

Na aldeia de Caieiras Velhas também se desenvolvem atividades de apicultura e meliponicultura, sendo o mel produzido principalmente para a venda. A criação das abelhas é desenvolvida dentro do projeto PSTG (Plano de Sustentabilidade Tupinikim e Guarani), detalhado mais a frente.

Os projetos externos como o PSTG são bem recebidos por famílias que pretendem continuar produzindo em suas terras, mas que encontram grandes barreiras para gerir a produção com falta de recursos e apoio técnicos, considerados, de forma geral, os grandes desafios enfrentados. Emerge assim uma demanda constante de auxílio visto que o território atual exige cuidados especiais. Diante de todas as dificuldades encontradas os indígenas expressam confiança em dias melhores. “Permanecer” e “estar” são palavras-chaves para definir tamanha perseverança. Eles regem suas vidas, marcadas por culturas renovadas e que se reproduzem num ideário de sentimento comum (Weber, 2004), de pertença e de comunidade (Anderson, 2006) de comunhão no cotidiano da aldeia.

Visível é o apego indígena às árvores frutíferas, às plantas de quintais que estão presentes na maioria dos espaços das moradias na aldeia. Frequentemente o plantio de quintal é consorciado com as árvores frutíferas, através do sistema agroflorestal, o que ajuda a fertilizar a terra e contribui com a maior produtividade dos quintais, tão importante para a nutrição das famílias. São comuns nos quintais de Caieiras Velhas: banana, jaca, manga, coco, goiaba, laranja, mexerica, cajá, abacate, entre outros.

Figuras 42 e 43. Casas com árvores frutíferas.



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

O plantio de árvores frutíferas também representa uma atividade tradicional e sustento dos Tupinikim de Caieiras Velhas. Ainda mais na época das colheitas, no tempo de abundância, como expresso a seguir:

Na época da colheita da jaca e da manga não vencemos comer, os quintais ficam muito fartos, chegam a estragar de tanta fruta que dá (Jocelino da Silveira, 32 anos).

As hortas ainda são bem expressivas e servem para o consumo próprio. Nelas se produzem cebolinha, coentro, salsa, couve e tomate. Segundo o cacique Manuel é intenção da comunidade aumentar a produção para venda externa, como o supermercado de Coqueiral.

As lutas atuais para resguardar seus modos de vida se mostram como elemento aglutinador da identidade indígena, sendo imprescindível na definição de sua origem comum. Para os indígenas de Caieiras Velhas o território é visto como marcador e extensão de sua cultura.

Como exemplos, os plantios de milho e feijão também representam uma atividade da agricultura tradicional, aos quais foi incorporado o café e que têm grande importância para os indígenas: o milho é para a subsistência e a criação de animais, enquanto o café e o feijão são para o próprio consumo e as vendas dentro da aldeia. As imagens a seguir mostram estes plantios ainda que as chuvas de dezembro e janeiro contribuíssem com a queda da produtividade neste ano.

Figuras 44 a 46. Plantios de milho, feijão e café em Caieiras Velhas.



Fonte: Glediana Vicente (07/2014).

A produção do abacaxi está em alta nas terras retomadas e, do mesmo modo que outros cultivos segue a lógica da produção por conta própria das unidades domesticas. Em épocas de colheita o abacaxi também é vendido às margens da rodovia 456-ES que corta a aldeia.

Figura 47. Plantação de abacaxi



Fonte: Glediana Vicente, 05/ 2014.

Se representar o espaço é territorializá-lo, esta apropriação pelos Tupinikim de Caieiras Velhas como forma de preservar hábitos tradicionais permite aos mesmos submeter a experiência passada, renovada na atualidade, gerando a confiança de sua manutenção através das gerações.

Um exemplo de renovação é o plantio da aroeira, que na atualidade representa um ganho complementar no orçamento das famílias de Caieiras Velhas. Nos meses de maio, junho e julho, os indígenas colhem a semente que vendem para atravessadores de São Matheus, Linhares e Santa Rosa a um preço tão irrisório que, como já mencionado, é intenção da comunidade garantir o beneficiamento da aroeira dentro da aldeia. Neste ano, a colheita, em sua maior parte, provém das plantações realizadas com o apoio do CTA no ano de 2010 a partir da compensação feita pela empresa JURONG Aracruz, como comentado no capítulo 3.

Figuras 48 a 50. A aroeira na aldeia de Caieiras Velhas.



Fonte: Glediana Vicente (06/2014)

O aipim e a mandioca representam o item principal na alimentação indígena de Caieiras Velhas. Estes cultivos destinados principalmente ao sustento, estão presentes em praticamente todas as pequenas roças de quintal e nas “grandes roças”⁴⁰, sendo plantados de forma coletiva e individual e como monocultura e policultura. Desdobraremos melhor a importância da mandioca em seguida aprofundando a reflexão em torno das relações entre território e cultura a partir

⁴⁰ Termo utilizado para as roças nas terras recém ocupadas e com mais de um hectare de terra de extensão.

desta atividade agrícola.

Além deste resumo sobre as principais atividades econômicas Tupinikim de Caieiras Velhas, é importante salientar que outras atividades também estão sendo desenvolvidas, tais como a produção da melancia, do pepino e do açaí que estão em fase experimental, reforçando o que Sahlins (1986) expressa como uma busca incansável de novos meios de vida sendo algo próprio da sociedade humana, o que Hannerz (1987) indica como macroantropologia da cultura, identificando a diversidade como fonte de vitalidade cultural.

Muitas indígenas conciliam atividades agrícolas com a comercialização da rebrota do eucalipto, pois a partir desta pode-se fazer o carvão e as escoras de lajes. Segundo o cacique Manuel dos Santos “muitas pessoas vivem da rebrota do eucalipto”. Alguns indígenas enxergam no plantio e na colheita do eucalipto uma possibilidade a mais de sustento, tendo em vista as degradações do solo, reduzindo as potencialidades oferecidas pelo território. O plantio e manejo do eucalipto para venda não causa estranheza representando uma alternativa para o grupo de Tupinikim que exerce esta atividade, o que Barth (1984) define como duplicidade de códigos culturais atuando sobre uma mesma população, ainda que isso gere conflitos e tensões a partir desta atividade, dentro e fora da comunidade indígena.

Não se pode deixar de mencionar uma tradição importante da comunidade Tupinikim de Caieiras Velhas, que é a confecção de artefatos, pois neste âmbito da cultura material emerge a relação entre território e cultura, a coleta de matérias primas e seus conhecimentos para a confecção de objeto de utilidade cotidiana, como canoas, cestos, esteiras, por exemplo.

A atividade está passando por uma fase crítica devido às tensões entre o grupo de mulheres que fazem parte da Casa da Cultura e que a praticam junto aos mais velhos da comunidade. É uma atividade muito importante para a manutenção de tradições que atravessam o tempo deixando suas expressões culturais repassadas de geração em geração.

Figuras 51 e 52. Casa da cultura e seus artefatos



Fonte: Arquivo de Wellington Pego (2011).

Silva (2006) define a cultura material “como uma categoria de entendimento, de compreensão dessa sociedade, como uma forma importante de materialização de ideias e significados culturais” (p.124). O autor chama a atenção para o componente material das sociedades, no qual estariam guardadas informações importantes. As sociedades fabricam seus artefatos e objetos e estariam desta forma produzindo uma cultura concreta. Estas produções veiculam ideias, valores e significados expressivos de sua cultura.

Quase todas as experiências de vida Tupinikim descritas acima expressam tradições em renovação, revelando a importância do território para a manutenção e transformação de sua cultura. Território e cultura são dimensões imbricadas, uma vez que um não existe sem a outra. O conhecimento de seu lugar é importante para o desenvolvimento de técnicas, elaborando e reelaborando o cotidiano, tornando a vida um eterno desafio de aprendizado num constante movimento.

Para os povos tradicionais, o território se define como um espaço de identidade do grupo, ou seja, como sentimento de pertencimento, através de sua apropriação material e simbólica. A dimensão simbólica é inerente à visão indígena sobre o seu território e seu mundo. Neste os grupos manifestam seus modos de vida, sente-se parte de uma comunidade e ganham força pela união do grupo. É no território que eles se sentem em casa, se sentem donos e dele fazem parte, se realizam e promovem a sua existência. O território é o fio condutor do ser, estar e existir. Ele dá

sentido à vida, ele sinaliza que há vida, ele faz a vida acontecer e invadir o conhecimento humano.

A qualidade do espaço, da natureza envolvida e os determinantes culturais são chaves para o saber-fazer, onde se definem as relações sociais e coletivas caracterizando o que Little define de territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para usar, controlar e se identificar como uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em território” (2002, p.3).

Para Santos e Silveira (2005), a territorialidade é sinônimo de “pertencer àquilo que nos pertence”, refletindo um sentimento que ultrapassa e prescinde do Estado, pois “a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, com a construção do futuro, o que entre os seres vivos é privilégio do homem” (p.19). Essa condição motiva os Tupinikim de Caieiras Velhas a refletir sobre as possíveis alternativas de manutenção, continuidade, desenvolvimento, conservação de seu território.

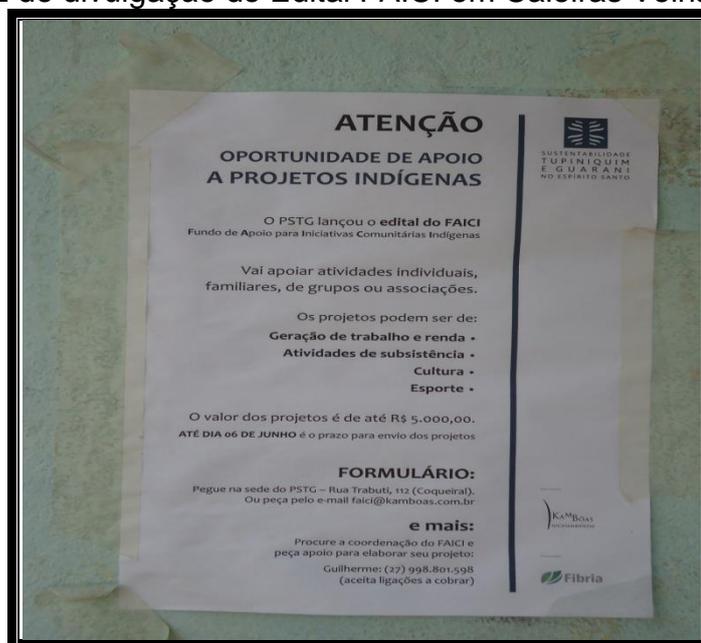
A territorialidade nesse ambiente se expressa com suas potencialidades e sustentabilidade, como é o caso da maioria das atividades produtivas que alimentam o sentimento de pertença, de lar, que englobam trajetórias que vão além do produto material concreto. Claro que o sentimento de pertença não se resume aos produtos descritos anteriormente, o sentimento de “pertencer ao que nos pertence”, abarca a complexidade simbólica e material do território em análise, mas podemos sinalizar que estes produtos os representam.

Outros projetos estão sendo implementados dentro das aldeias, se revelando como mais uma alternativa para os povos indígenas com o intuito de gerar a autossuficiência indígena num território degradado. Exemplos destes projetos corroboram a inventividade da cultura conforme Sahlins (1986) Pacheco (1998) e Claval (1999).

A FIBRIA, através do diagnóstico realizado pela ANAÍ, lançou o projeto PSTG - Plano de Sustentabilidade Tupinikim e Guarani- de menor alcance e riscos financeiros em relação ao primeiro. O projeto conta com a consultoria da empresa Kambôas Socioambiental e com apoio do INCAPER e da Secretária de Agricultura

do município de Aracruz. O PSTG⁴¹ possui três eixos temáticos: apropriação de conhecimentos para a gestão territorial e ambiental das terras indígenas; uso sustentável dos recursos naturais e fundo de apoio às iniciativas comunitárias indígenas (FAICI)⁴² onde são desenvolvidas atividades de fortalecimento coletivo, como: recuperação de sementes crioulas para plantios nas roças e quintais, desenvolvimento de sistemas agroecológicos, meliponicultura e restauração florestal. De acordo com Guilherme Romano, coordenador do FAICI, o Fundo é um projeto piloto cujo primeiro edital para seleção de 14 projetos⁴³ atendeu a demandas nas áreas de Esporte, Cultura, Subsistência e Geração de renda.

Figura 53. Cartaz de divulgação do Edital FAICI em Caieiras Velhas.



Fonte: Glediana Vicente (05/2014)

⁴¹ Foi pactuado um período de 10 anos para a consultoria Kambôas cumprir o seu papel nas comunidades indígenas no município de Aracruz e serão destinados R\$10.000.000 em verbas para a sua atuação, donde a cada ano o projeto receberá R\$ 1.000.000 para manter toda a funcionalidade do projeto.

⁴² O conselho deliberativo do Fundo tem uma representação indígena e o Fundo poderá ser acoplado a outras empresas que tenham interesses nas sustentabilidades indígenas.

⁴³ Os valores de cada projeto são de R\$ 5000,00 totalizando R\$70.000,00 envolvendo indígenas interessados. A seleção foi realizada pelo INCAPER, Secretária da Agricultura de Aracruz, IFES, FUNAI e FIBRIA.

Figura 54. Cartaz de divulgação dos indígenas contemplados pelo Edital FAICI.



 SISTEMA INDÍGENA
 TUPINIQUIM
 E GUARANÍ
 DO ESPÍRITO SANTO

ATENÇÃO!

SAIU O RESULTADO DOS PROJETOS DO FUNDO Faici

Foram 86 projetos recebidos e analisados pelo Conselho
Deliberativo do Faici, no dia 27/06/2014.

19 projetos foram aprovados:

Proponente	Aldeia	Projeto
Aciana Carvalho	Boa Esperança	Artesanato
Aldir da Conceição Cruz	Pau Brasil	Horta mandala
Álvaro Pinto Cruz	Pau Brasil	Plantio (c/ irrigação)
Ana Aparecida V. G. Souto	Irajá	Biju
Assoc. Indígena Guarani		
Boapy Pindó	Três Palmeiras	Artesanato
Assoc. Indígena Tupiniquim do Areal	Areal	Festa da mandioca
Carlos Bonine Loureiro	Areal	Frango
Cristiane Gomes Moraes	Comboios	Artesanato
Dilzete Passos de Barcelos	Comboios	Plantio aroeira
Jaime Pereira de Oliveira	Caleiras	Plantio diverso
Joel Demezio da Silva	Irajá	Casa do mel
Josenita de Souza Pego (coletivo)	Amarelos	Plantio (c/ irrigação)
Jucélia Francisco Felício	Pau Brasil	Frango e peru
Márcio Mendonça Bolgarin	Piraquê-açu	Artesanato
Maria do Carmo G. do Rosário	Irajá	Costura
Roberto Carlos Silveira (coletivo)	Olho D'água	Casa de reza
Valdir dos Santos Almeida	Areal	Plantio e máq. ração
Valdirene dos S. Coutinho	Irajá	Salão de beleza
Zilma Maria Santos Vicente (coletivo)	Areal	Costura

Agradecemos a participação de todos.

Qualquer dúvida procure o Guilherme, coordenador do Faici
Telefone: (27) 998-801-598 (aceita ligações a cobrar)
E-mail: faici@kamboas.com.br





Fonte: Glediana Vicente (05/2014).

O Fundo auxilia na feitura dos projetos de acordo com as necessidades e interesses dos indígenas, a fim de fortalecer uma parceria com a empresa que apoia, planeja a execução e ajuda na gestão financeira para a administração da atividade. Guilherme Romano afirma que o Fundo compra os materiais necessários para a implementação dos projetos e fiscaliza seu emprego, com o intuito de solucionar problemas, mais do que vigiar as ações. Em contrapartida, os indígenas tem que devolver 10% dos gastos com recursos materiais, pagos em mão de obra, serviço ou uso de materiais existentes nas aldeias.

Paulo Radaik, engenheiro agrônomo, responsável especialista em Agroecologia relata sobre o trabalho de parceria da consultoria da KAMBÔAS junto às famílias indígenas que participam dos projetos. O apoio técnico e dos recursos (sementes, mudas, adubos, informações técnicas, dentre outros) auxilia as famílias no

desempenho do processo produtivo.

Veja algumas sementes agroecológicas:

Figura 55. Semente agroecológicas de hortaliças para adubação



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Figura 56. Semente de feijão de porco para adubação



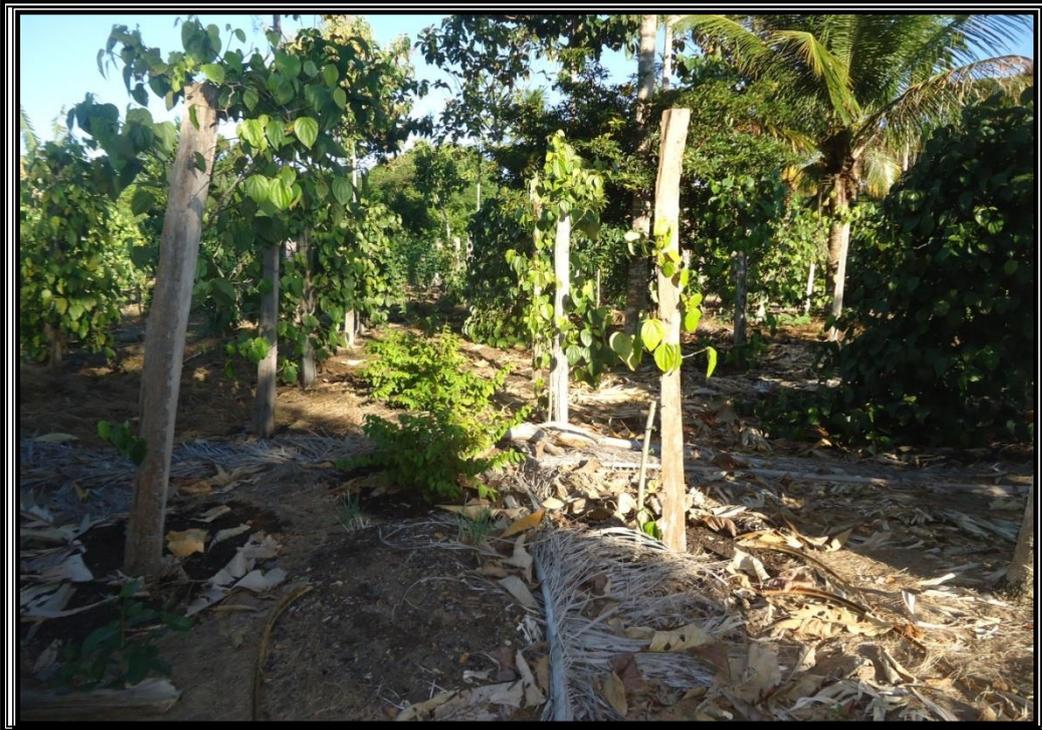
Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Atualmente dezoito famílias de Caieiras Velhas participam do projeto de agricultura agroecológica, algumas delas tendo alcançado resultados expressivos, como no caso da família de Dona Flodalice Barbosa Carlos e Pedro Carlos Bento. Eles praticam o sistema agroflorestal, plantando árvores frutíferas como banana, mexerica, manga, cajá e coco, juntamente com pimenta do reino. Para Dona

Flodalice “depois que o sistema agroecológico chegou às pimentas reviveram” (05/2014).

Veja as fotos a seguir:

Figura 57. Roça de quintal de Dona Flodalice Barbosa Carlos e Pedro Carlos Bento



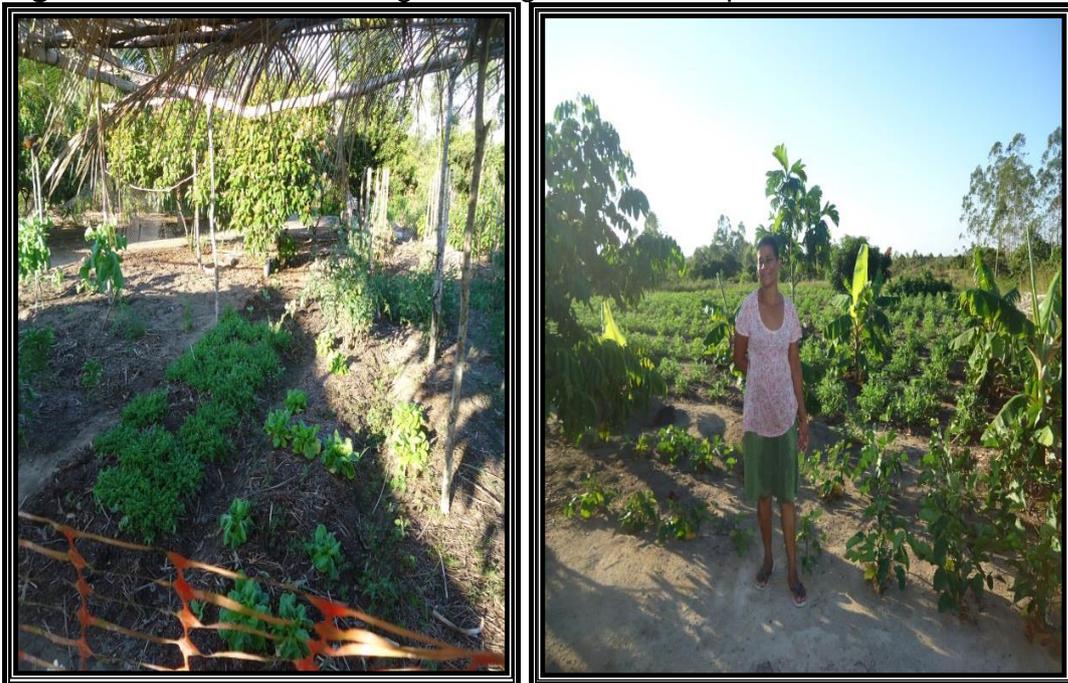
Fonte: Glediana Vicente, 2014.

O solo que estava muito infértil foi coberto com palha e recebeu adubo orgânico e pó de rocha. Com a melhora da terra, as pimentas ganharam um novo impulso de produção.

Na roça de quintal de Dona Joanita de Souza Pego também foi utilizado o sistema agroecológico e atualmente ela planta laranja, café, arroz, maracujá, aipim, abacate, mandioca, aroeira, milho, feijão, amendoim e hortaliças. No sistema de policultura, as plantações são principalmente de subsistência, mas há interesse da família de praticar o comércio do excedente.

Veja imagem de suas roças:

Figuras 58 e 59. Sistema agroecológico realizado pelo PSTG



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Como alternativa à adubação natural, o sistema agroecológico utiliza o trator de galinhas ou galinheiro móvel, que serve para arar a terra e adubar com as fezes das galinhas, sendo que estas ainda contribuem com a limpeza do terreno, retirando os matos para viabilizar a prática agrícola.

Figura 60. Trator de galinha da roça de quintal de Joanita de Souza Pego



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Outro exemplo de projeto financiado pelo PSTG é a meliponicultura, ou seja, a criação de abelhas nativas sem ferrão. Foram instaladas em alguns quintais, dentre eles, no quintal de Pedro Carlos Bento, conforme figura abaixo:

Figura 61. Meliponicultura no quintal de Pedro Carlos Bento



Fonte: Glediana Vicente, 2014.

Na visão do cacique Manuel o PSTG é um projeto bom na medida em que possibilita as famílias ter um sustento e auxilia no aprendizado agrícola das pessoas envolvidas. Mas ele também não disfarça sua desconfiança com o grande empreendimento já que considera que o projeto nada mais é do que uma estratégia da FIBRIA em adquirir uma boa imagem de empresa socialmente e ambientalmente responsável substituindo a da vilã da degradação ambiental e empobrecimento das populações indígenas, conquistada ao longo de sua trajetória como Aracruz Celulose.

Veja depoimento a seguir:

Ela quer o selo verde. Não faz isso por que é “boazinha”. Ela quer mostrar uma boa imagem na mídia e para a sociedade, quanto melhor a imagem, maior é o seu retorno financeiro. Ela quer ter um bom relacionamento com os indígenas, para exportar ainda mais para fora. (Cacique Manuel, 50 anos).

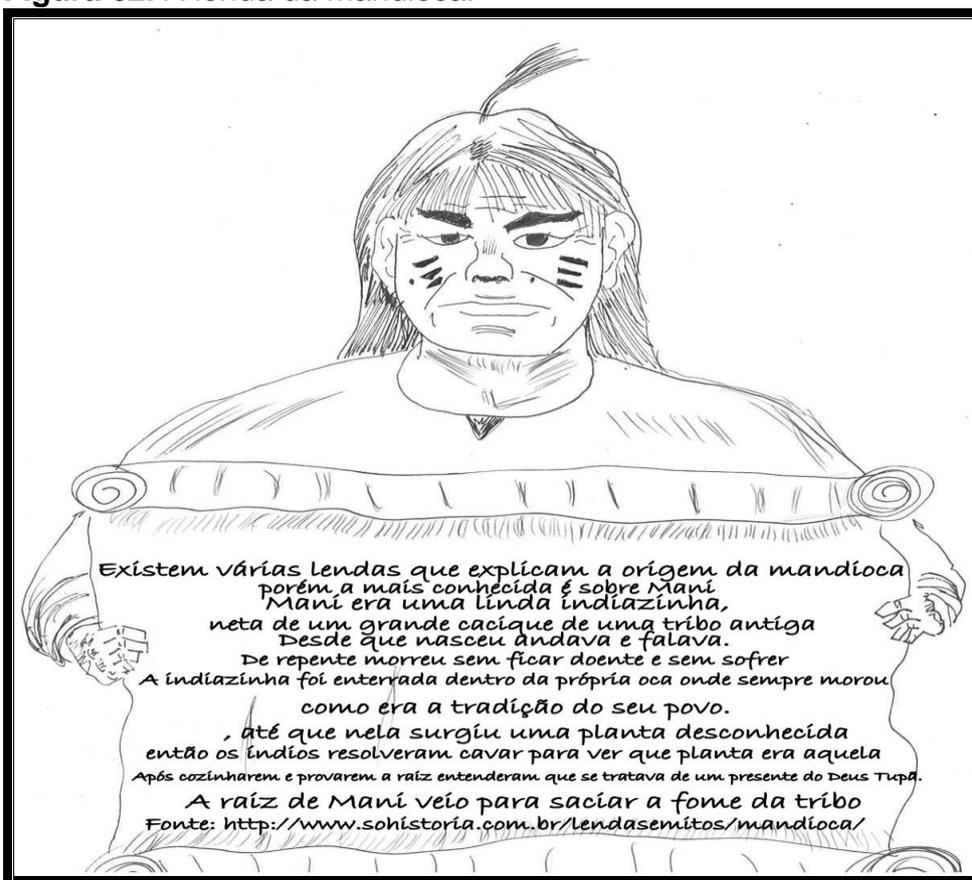
Segundo Paulo Radaik, a intenção é que os indígenas promovam sua sustentação a partir das ações implementadas pelo projeto, possibilitando ter uma visão mais

empreendedora e de futuro para que tenham condições de reinvestir parte dos lucros na continuidade do projeto, conseguindo viver melhor em suas terras.

Os Tupinikim de Caieiras Velhas recriam suas formas de viver no local e se apropriam de outras, em seus próprios termos, afirmando sua identidade num processo que Sahlins (1997) reconhece como indigenização da cultura. Conforme o autor “o que nos resta é explorar toda essa imensa variedade de processos culturais e relações interessantes” (p.149) e a potencialidade destes novos projetos é promover relações e novas possibilidades dentro de um campo limitado pela exploração capitalista.

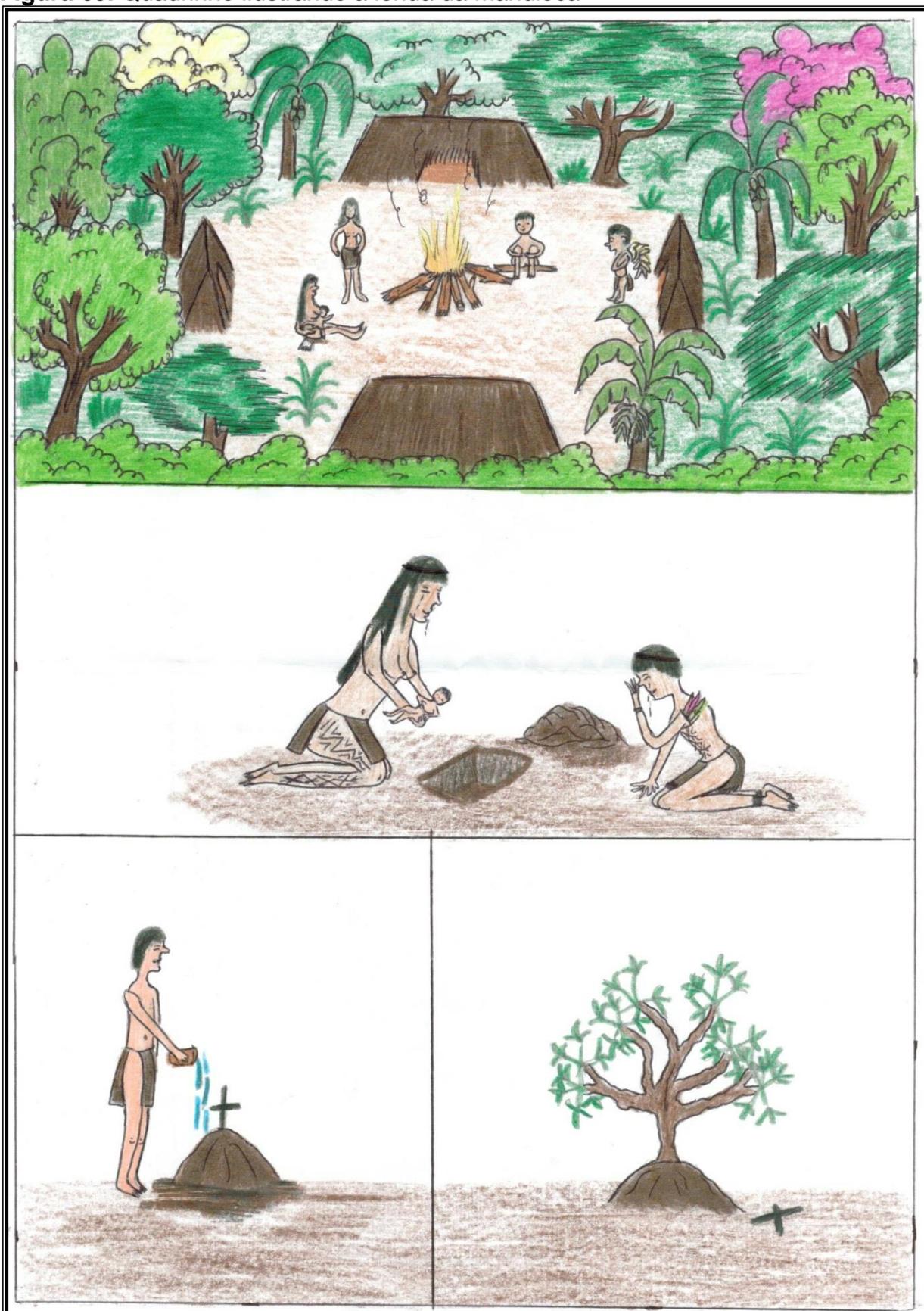
3.5 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE: O CASO DA MANDIOCA

Figura 62. A lenda da mandioca.



Fonte: Yago Ramalho, aluno do 9º ano do ensino Fundamental da EMEF Julite Miranda Freitas, onde atuo como professora de Geografia. (06/06/2014).

Figura 63. Quadrinho ilustrando a lenda da mandioca



Fonte: Kenald Pereira, Tupinikim de Caieiras Velhas, 20 anos.

Podemos considerar que nem sempre um território tão degradado e transformado, muda radicalmente o modo de ser de um grupo étnico, como é o caso dos Tupinikim de Caieiras Velhas. Algo permanece e atravessa o tempo se atualizando. A lenda da mandioca exposta acima retrata um simbolismo que permanece na historiografia do país. Lima (2008) relata que:

Das comidas preparadas pela mulher nativa brasileira, as principais eram as que faziam com a massa ou a farinha de mandioca, sendo adotada pelos colonos no lugar do pão e trigo, tornando-se a base alimentar de todo colonizador. A mandioca como a mais brasileira de todas as plantas, tem ligação direta com o desenvolvimento histórico, social e econômico do país. (p.3).

De acordo com a EMBRAPA a mandioca é originária da América do Sul (*Manihot esculenta Crantz*) e constitui uma das principais fontes de energia para mais de 700 milhões de pessoas no mundo. Mais de 100 países a produzem, sendo que o Brasil é responsável por 10% da produção mundial, sendo o segundo maior produtor do mundo e o oitavo em produção do país.

Tabela 6. Produção Brasileira de mandioca em 2012.

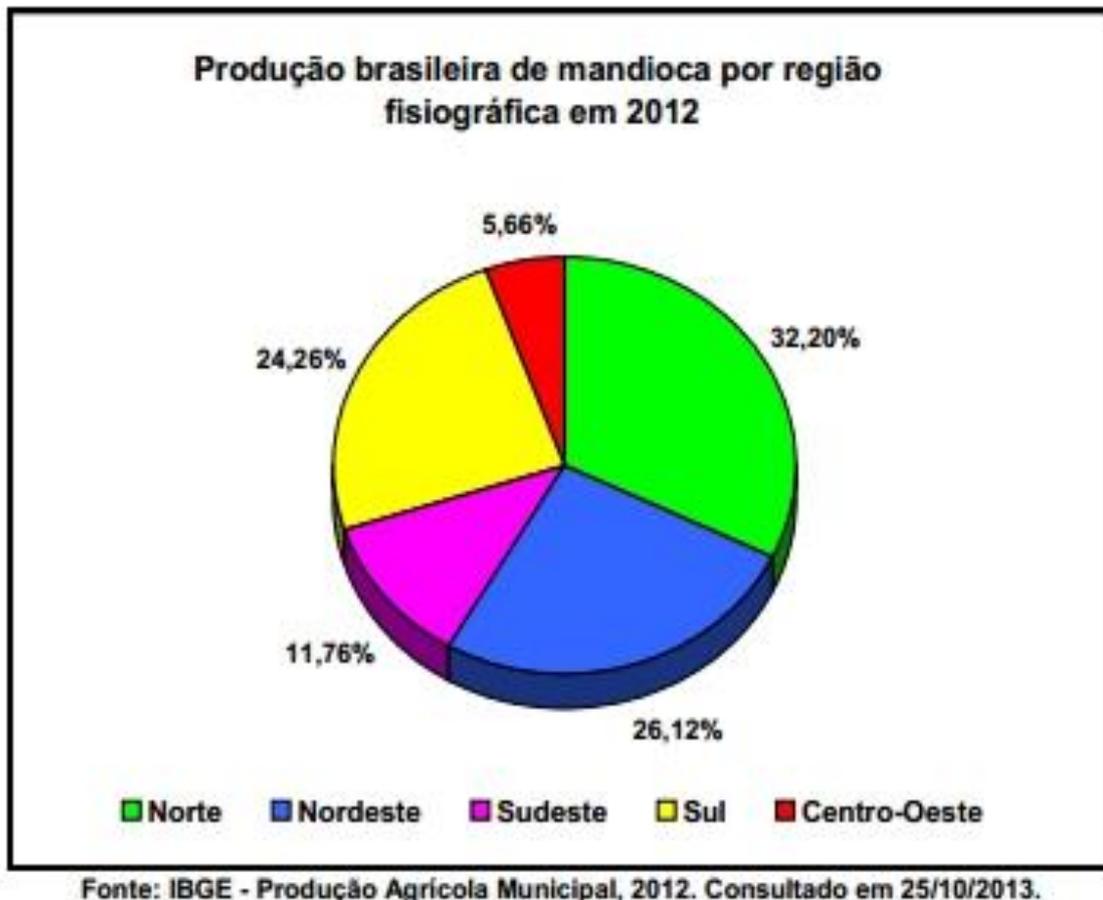
TABELA - Produção brasileira de mandioca em 2012			
Estados	Área Colhida (ha)	Produção (t)	Rendimento (t/ha)
Pará	301.364	4.617.543	15,32
Paraná	159.115	3.869.080	24,32
Bahia	221.739	2.200.806	9,93
Maranhão	196.564	1.529.579	7,78
São Paulo	57.859	1.354.849	23,42
Rio Grande do Sul	78.905	1.191.202	15,10
Amazonas	78.646	926.297	11,78
Acre	44.898	897.160	19,98
Minas Gerais	59.702	823.983	13,80
Mato Grosso do Sul	30.902	634.529	20,53
Santa Catarina	29.055	529.648	18,23
Rondônia	27.478	472.207	17,18
Ceará	89.117	468.724	5,26
Sergipe	30.730	450.486	14,66
Mato Grosso	23.891	349.917	14,65
Pernambuco	45.888	341.901	7,45
Rio de Janeiro	19.662	324.449	16,50
Piauí	60.835	319.629	5,25
Alagoas	20.910	314.615	15,05
Goiás	18.459	303.965	16,47
Tocantins	16.535	281.728	17,04
Rio Grande do Norte	29.078	235.855	8,11
Espírito Santo	11.714	206.929	17,67
Paraíba	20.518	157.876	7,69
Amapá	12.698	149.355	11,76
Roraima	5.800	77.190	13,31
Distrito Federal	924	15.055	16,29
BRASIL	1.692.986	23.044.557	13,61

Fonte: IBGE - Produção Agrícola Municipal, 2012. Consultado em 25/10/2013.

Fonte: IBGE- Produção Agrícola Municipal (2012).

Segundo Motta (2013) a mandioca já era retratada pela carta de Pero Vaz de Caminha como alimento mais importante dos indígenas no Brasil em 1500. E como se observa na tabela abaixo continua sendo muito importante na economia brasileira nos tempos atuais.

Figura 64. Produção brasileira de mandioca por região fisiográfica em 2012



A mandioca se encontrava de forma selvagem nas florestas da América do Sul sendo domesticada pelos indígenas. Estima-se que ela vem sendo cultivada há 4000 anos. As variedades selecionadas pelos Tupinikim no Espírito Santo chegaram até hoje devido as praticas e conhecimentos tradicionais, fazendo parte da memória, da base alimentar principal e relativa estabilidade agrícola e cultural.

Assim como constitui uma fonte alimentar para muitas outras comunidades dentro e fora do Brasil, a mandioca faz parte da tradição dos Tupinikim e a venda da farinha é uma alternativa para a comunidade de Caieiras Velhas, para os seus consumos diários e comércio dentro da aldeia.

A mandioca representa um elemento ancestral de pertencimento, faz parte de seus modos de vida, reconfigurada com novas técnicas, como por exemplo, o uso do corruio⁴⁴ e da prensa⁴⁵. É nesse sentido que podemos considerar que a lógica da globalização não consegue homogeneizar o mundo, pois as culturas locais resistem de geração em geração, muitas vezes se fortalecendo, como critério de diferenciação étnica. Mas podemos considerar que o local também influencia o global, pois o consumo de mandioca e seus derivados se expandiram pelo mundo, se tornando um componente alimentar de vários países europeus e africanos.

Segundo Maciel (2004) as “viagens dos alimentos”, tiveram a partir das Grandes Navegações grandes impulsos, inclusive produtos da América que antes eram desconhecidos dos europeus e de outros continentes, como a mandioca:

Mais que qualquer outro alimento, a farinha de mandioca acompanhou a formação do povo brasileiro. Adotada pelos portugueses, era a “farinha de guerra” que acompanhava nas expedições que desbravavam o território do que viria a ser o Brasil. Nessas incursões, roças de mandioca eram deixadas ao longo do caminho para que, ao retornarem, fosse possível realizar a colheita, garantindo assim, a alimentação e o sustento da volta. (Maciel, 2004, p.31).

Uma das grandes contribuições indígenas ao legado alimentar é expressa pela mandioca como ainda relata Maciel (2004):

Mas é na mandioca, principal produto agrícola indígena, incorporada ao sistema alimentar brasileiro desde os primórdios da colonização a chamada “contribuição” do índio é mais percebida e citada. O caso da mandioca é significativo, pois permite verificar a complexidade do quadro de construção de sistemas alimentares e de cozinhas [...] (p.33).

É nesse sentido que se faz necessário valorizar saberes e práticas dos grupos locais e minoritários, pois muitos se têm idealizado comportamentos e projetos hegemônicos que decorrem de centro do poder (Europa e Estados Unidos) em prol da desvalorização das periferias mundiais, ou das localidades, levando a construção de pensamentos dominantes e imposições de interesses, contribuindo com um pensamento fragmentado e na maioria das vezes utilitarista.

⁴⁴ Instrumento utilizado pra ralar a mandioca.

⁴⁵ Instrumento utilizado para prensar e enxugar a massa da mandioca ralada.

A noção de território e de lugar ganha importância estratégica nos estudos de planejamento e políticas públicas, gestão local e autogestão, pois abarca em si conceitos que se entrosam como cultura, identidade, lugar, política, dentro outros.

Como expresso por Milton Santos:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como território usado, não como território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence. (2007, p.14).

A história de ocupação do território indígena Tupinikim de Caieiras Velhas traduz trajetórias de lutas, resistências, e adaptações que não podem ser separadas dos atuais projetos de recuperação e auto sustentação das terras retomadas.

Assim, o espaço analisado é um território usado, de vida, pertencimento, continuidade e aparato cultural de forte carga simbólica para a identidade das comunidades indígenas. Além de sua projeção identitária, o território vivo representa como salientado a seguir:

Defrontamo-nos com o território vivo, vivendo. Nele, devemos considerar os fixos, isto é, o que é imóvel, e os fluxos, isto é, o que é móvel. Os fixos são geralmente constituintes da ordem pública ou social, enquanto os fluxos são formados por elementos públicos e privados, em proporções que variam segundo países, na medida em que estes são mais ou menos abertos às teses privatistas (SANTOS & SILVEIRA, 2005, p.247).

O território vivo representa o território vivido por atores locais que o produzem como sujeitos e objetos locais, no sentido de que o território se autotransforma e é transformado a partir de interesses locais. A produção e reprodução do local é agenciada por elementos culturais ancestrais como a mandioca e a produção da farinha, que dentre os demais produtos apresentados neste estudo se destaca pelo valor atribuído pela comunidade indígena estudada no caminho sua auto sustentação.

Mas como dito anteriormente ainda que esse cultivo alcance representatividade nacional e internacional, sendo de fácil adaptação e manipulação, é entre os povos

ameríndios que reside a matriz da criação de seu significado e uso. Como base alimentar dos índios Tukano, Chernela (1986) observa que:

É preparada de diversas formas, a saber: beijus, farinhas, bebidas não alcoólicas, doces e bebidas fermentadas. O beiju e as bebidas doces são componentes necessários de todas as refeições.

Assim como os Tukano que tem 95% de seu cultivo na produção da mandioca, a territorialidade Tupinikim de Aracruz-ES é expressa por esse produto. A mandioca definem os Tupinikim, sendo a base alimentar e sua produção tem uma representatividade espacial, conforme se pode observar na figura 46. Mas muito mais do que produção e consumo esse cultivo também é símbolo de persistência que resiste através do tempo. Modo de pertencer àquela localidade e que é identificada como a principal fonte de continuidade e ao mesmo tempo como alternativa de se desenvolver de forma sustentável. Dessa forma, memória, pertencimento e vivência se correlacionam como sentimento de identidade no território, ponto crucial de reflexão deste estudo de caso.

Apesar de todos os estudos de impacto ambiental, a exemplo do estudo etnoambiental da ANAÍ (2010), citado anteriormente, confirmar a degradação das formas de vida e da sustentabilidade indígena desencadeada pelos plantios do monocultivo de eucalipto, por parte da Aracruz Celulose (atual FIBRIA), a própria comunidade de Caieiras Velhas reconhece que em nada tais projetos econômicos prejudicaram o cultivo da mandioca ou a produção de farinha, sendo a planta de fácil produtividade e adaptação, corroborando com a afirmação da EMBRAPA de que a mandioca se adapta também às transformações nos solos. Base da resistência alimentar da comunidade indígena, a mandioca também representa boa comercialização dentro da aldeia e abre caminhos para pensar em comercializá-la fora da aldeia.

Diferentemente dos Tukano que aumentam a disponibilidade genética da planta, no caso dos Tupinikim de Caieiras Velhas, que no passado mantinham 19 espécies, atualmente só restam 5 espécies: Manjarim, Prato Cheio, Preta Rosa, São Pedro Grande e Tiririca. Isto se deve, segundo Manuel Pego (82 anos), ao fato da preferência de sabor e adaptabilidade que fez com que as outras espécies fossem desaparecendo de seus cardápios, e ainda ressalta que a qualidade da farinha fica

melhor nos cultivares que persistiram frente às alterações no solo.

Os Tupinikim anseiam alcançar o reconhecimento e respeito como comunidade étnica, através da prática sustentável de seus produtos e aproveitamento das terras retomadas para uma contribuição de qualidade de vida para todos da localidade.

O projeto da farinha de mandioca é uma etapa fundamental no desenvolvimento da sustentabilidade comunitária de Caieiras Velhas, seja na agricultura ou no comércio. O investimento na farinha de mandioca, como projeto coletivo, e no extrativismo para a valorização das identidades territoriais é importante para se compreender o que rege a vida dessas populações tradicionais na atualidade.

No que diz respeito ainda à produção da farinha, as motivações dos produtores para continuidade e sequência da atividade estão enfraquecidas por falta de recursos e apoio técnico. Enfraquecidas, mas não extintas. A sequência ocorre pela vontade de fazer parte daquilo que os promove enquanto grupo social distinto e que quer reforçar a sua autonomia, persistindo a vontade de fazer acontecer, como ser histórico atuante.

“A mandioca é sim um cultivo de resistência”, afirma Sr. Manuel Pego (82 anos) responsável pelo quitungo⁴⁶ de Caieiras Velhas. Ele destaca que existe mais um quitungo sem utilização nas proximidades da sede da FUNAI, como mostra a figura 78 e salienta que este quitungo aguarda reparo, lamentando a precariedade do novo quitungo (figura 79), construído com a colaboração da comunidade, pois o corrupio e a prensa estão precisando de manutenção. Por outro lado, o dinheiro arrecadado pelas famílias que o utilizam⁴⁷ não tem sido suficiente para corrigir os defeitos dos instrumentos de produção. O Sr. Manuel Pego, apesar de todos os entraves e desafios, entende a importância da mandioca que “continua sendo a principal base agrícola e alimentar dos Tupinikim de Caieiras Velhas”.

O ancião Tupinikim fala com satisfação de todo o processo que inclui desde o plantio até a produção de farinha; relata que nunca pensou em desistir dessa atividade e tem prazer em repassar os ensinamentos aos mais jovens. Ele salienta: “a farinha

⁴⁶ Casa de produção de farinha.

⁴⁷ Segundo o Senhor Manuel um quinto da produção de quem utiliza o quitungo é doado para pagar sua manutenção.

me faz reviver a mocidade, me faz pensar em nosso território como força viva que ainda existe entre nós”

A mandioca é o caminho que faz revitalizar a memória, a lembrança da vida de outrora, reviver momentos felizes e de luta, sendo parte da vida cotidiana e do contexto produtivo. Por isso tudo que ela é tão importante dentro da comunidade que se revitaliza em cada fala, em cada experiência de vida e em cada luta por sua existência.

Foram muitos os relatos coletados sobre a produção da mandioca e a maioria expressa com orgulho, com entusiasmo, pois remontavam com forte carga simbólica à história de perseverança do povo tupinikim.

Figura 65. Quitungo desativado



Fonte: Glediana Vicente (05/2014).

Figura 66. Quitungo utilizado atualmente



Fonte: Glediana Vicente (06/2014).

Cerca de dez famílias, segundo Manuel Pego, trabalham no plantio e na produção da farinha de mandioca, sem recursos, sem apoios, sem equipamentos apropriados. A maioria destas famílias plantam a mandioca, em pequenas e grandes roças, nos quintais, coletivamente ou por núcleo familiar, embora nem todos façam a farinha.

Vilson Benedito reforça que o vínculo indígena com a terra tem ligação direta com o cultivo da mandioca. Porém as tentativas de produção de elementos exógenos podem gerar interesses em outros cultivos, como é o caso da pupunha, do mel, do pepino e da melancia, introduzidos como alternativa econômica.

Um exemplo de mudanças dos modos de produção tradicionais relacionado a mandioca pode ser visto na aldeia dos Tukano onde projetos de desenvolvimento locais tem atuado na diversificação e seleção de diferentes espécies da mandioca (Chernela, 1986).

Tanto Vilson Benedito quanto o cacique Sr. Manuel dos Santos foram claros no sentido de destacar a liberdade indígena mantida através dos tempos, ao trabalhar em suas terras sem ter patrão e sem exploração. A liberdade para eles é expressa na possibilidade de um futuro que eles contemplam, onde o sentimento de comunhão prevaleça forte, unindo-os para as demais conquistas que almejem.

A mandioca pode contribuir para conquistar a independência econômica das comunidades indígenas, devido a sua alta produtividade, alto consumo e múltiplos aproveitamentos :a rama e a manipueira⁴⁸ como fertilizante natural e defensivo agrícolas contra insetos e na alimentação humana e animal; a crueira⁴⁹ como alimento para os frangos; a folha para chá para dores no corpo, retirada de pano branco; compor a multimistura para auxiliar na nutrição das crianças; para produzir o cauim, bebida fermentada tradicional entre os indígenas brasileiros, inclusive os de Caieiras Velhas.

Na visão dos Tupinikim de Caieiras Velhas, é a mandioca que tem dado maior retorno financeiro. Veja relato de Dona Helena Coutinho:

As pessoas estão se animando nas roças, por que a mandioca está dando

⁴⁸ Múltiplos usos atribuídos a diferentes partes que compõem a mandioca.

⁴⁹ Resto da mandioca após a maceração.

mais dinheiro. É o que mais dá na terra. O meu genro fez plantação de feijão e amarelou, por que a terra não está mais boa. Mas a mandioca dá. Vendemos na própria comunidade, 10 litros é trinta reais. (Dona Helena Coutinho, 65 anos).

A farinha para nós vale ouro. (Margarida, 56 anos).

Os saberes tradicionais da produção da mandioca são repassados de geração em geração, ocorrendo nos quintais, entre os tocos de eucaliptos, nas terras retomadas, em praticamente quase todo território de uso agrícola da aldeia de Caieiras Velhas.

Figura 67. Plantação de mandioca em área retomada



Fonte: Glediana Vicente, 2014

Figura 68. Plantação de mandioca em tocos de eucalipto



Fonte: Glediana Vicente, 2014

Não foi possível acompanharmos em campo toda a cadeia produtiva da mandioca, devido o seu tempo de maturidade para a colheita que precisa de aproximadamente um ano. Entretanto, as etapas de produção da farinha de mandioca, da tapioca e do beiju foram acompanhadas em campo no dia 04/07/2014 e apresentadas na sequência fotográfica mais adiante.

A prática de cultivo e produção de farinha, tapioca e beiju, envolve várias etapas e pessoas (figuras 82 a 100) e um conjunto de saberes e técnicas que começa pelo plantio no ano anterior à colheita e passa pela raspagem da mandioca, um dia antes da produção da farinha, levada ao quitungo logo de madrugada para começar seu processamento.

A primeira etapa do processo é ralar a mandioca no corrupio (figura 83). Desse processo se produz uma goma que é colocada numa prensa para secá-la (figuras 84 a 86). Depois é despedaçada e peneirada em uma caixa (figuras 87 e 88). A massa peneirada é levada ao forno e mexida com um rodo em movimentos circulares (figura 89) até ficar no ponto.

A tapioca e o beiju precisam ser assentados em água por cinco horas (figuras 90 e 91), depois é jogada fora a água, e a massa é coberta com um pano e cinzas para se retirar resíduos líquidos (figuras 92 a 95). Peneira-se a massa de polvilho, mistura-se coco e açúcar e leva-se ao forno. Na tapioca se repete todo o processo, porém ela é peneirada numa peneira fina para ficar com a consistência mais suave que o beiju.

Sr. Manuel Pego ressaltou que para a farinha ficar de boa qualidade, deve-se prestar bem atenção ao ponto ideal, pois não deve ficar crua e nem tampouco queimada, mas bem torradinha. Ele manifestou com muito orgulho que a farinha que produz não “dá para quem quer”, devido ao capricho e dedicação empreendidos no processo produtivo.

O processo de produção de farinha, da tapioca e do beiju leva aproximadamente 15 horas, começa na madrugada, dá muito trabalho e exige muita força e dedicação.

Figura 69. Família de Sr. Manuel Pego descascando a mandioca



Fonte: Glediana Vicente

Figura 70. Senhor Manuel Pego moendo a mandioca no corrúpio



Fonte: Glediana Vicente.

Figuras 71 e 72. Massa da mandioca em várias camadas na prensa para secá-la



Fonte: Glediana Vicente.

Figura 73. Senhor João Pego (65 anos) prensando a massa de mandioca



Fonte Glediana Vicente, 2014.

Figura 74. Massa depois de prensada numa caixa de peneirar.



Fonte: Glediana Vicente.

Figura 75. Massa de mandioca sendo peneirada



Fonte: Glediana Vicente.

Figura 76. Massa no forno para ser torrada até ficar no ponto ideal de uma boa farinha



Fonte: Glediana Vicente.

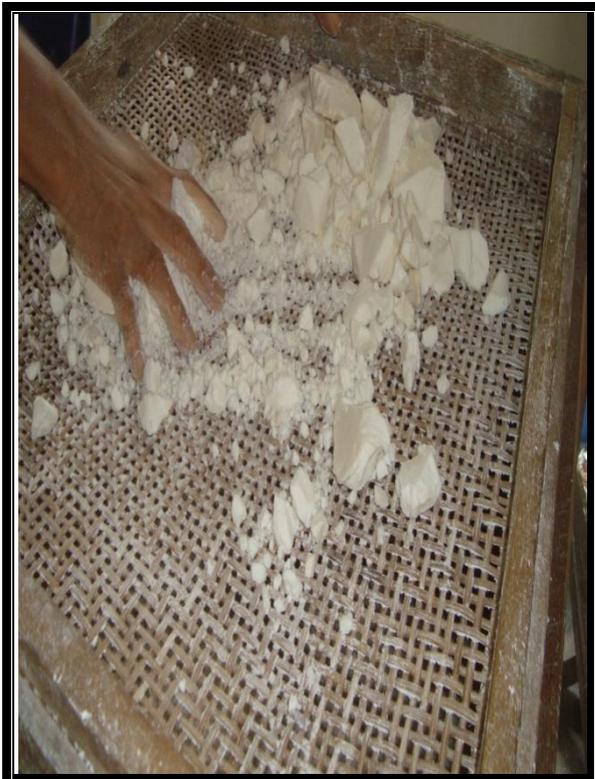
Quanto à produção do beiju e da tapioca, se realiza nas seguintes etapas (figuras 90 a 100).

Figuras 77 e 78. Massa da mandioca assentando para o preparo da tapioca



Fonte: Glediana Vicente.

Figuras 79 a 82. Produção do beiju e da tapioca



Fonte: Glediana Vicente.

Figuras 83 a 86. Processo de produção da tapioca e do beiju



Fonte: Glediana Vicente.

Figura 87. Beiju e tapioca no forno



Fonte: Glediana Vicente.

Acompanhando o processamento da farinha de mandioca foi visível a paixão e a motivação dos indígenas em fazer aquele trabalho. Dona Margarida Pego (56 anos) disse que a farinha é expressão de vivência e destaca que parte da sua família se sustentou com este recurso: “praticamente a mandioca nos criou, criou meus pais e meus tios”.

Núcleos familiares estão se expandindo para as áreas recém-retomadas com o objetivo de desenvolver práticas agrícolas e plantios coletivos, reintroduzindo a “grande roça” da mandioca, como ocorre na reconstrução de antigas aldeias, como Areal, Córrego de Ouro e Amarelos, reconfigurando a antiga territorialidade indígena.

Como dito, é no território que uma cultura se expressa e é de acordo com a cultura que o território se revela. Os Tupinikim dependem do território para se fortalecer enquanto grupo étnico, de um território transformado e depredado, marca de lutas, de resistências, de conquistas e de reconhecimento, que continua sendo sua referência e possibilidades de vivências.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de esgotar a análise que reflete a relação entre território e cultura dos Tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas, no município de Aracruz (ES) deixamos apenas uma abertura para estudos futuros que complementem a reflexão acerca da produção e reprodução dos modos de vida nos territórios recém-reconquistados.

Os Tupinikim de Caieiras Velhas têm clareza das transformações ocorridas em relação aos seus antepassados, uma vez que seus modos de vida, sua alimentação, modo de construção das casas, a linguagem passaram por visíveis mudanças. Ao mesmo tempo, que esses ainda salvaguarda várias características do seu sistema sociocultural, mesmo que com visíveis adaptações.

O aspecto do modo de vida que sofreu várias mudanças foi o econômico que como foi enfatizado ao longo desse estudo, era baseado na caça, na pesca, na coleta de frutos e na agricultura tradicional. Estas eram a base de desenvolvimento identitário dos indígenas de Caieiras Velhas, que se viram confinados entre os eucaliptais a partir de 70 e, em consequência disso, viram reduzir drasticamente suas fontes alimentares, proporcionando mudanças de hábitos significativas no grupo, como a introdução de vários alimentos industrializados dentro da comunidade.

Mediante todos os acontecimentos que se engendraram anteriormente e a partir do contato na fronteira com a empresa multinacional Aracruz Celulose e com setores da sociedade não-índigena que desencadearam um intenso processo de desterritorialização local, houve uma busca constante de reterritorialização por parte dos indígenas que percebem o território como espaço de sociabilidade, determinante para sua cultura. Embora o território retomado não apresente as mesmas características físicas do passado, ele proporciona ao grupo possibilidades de vivência e reafirmação de sua identidade, através de seus saberes e práticas tradicionais remodeladas e de novas práticas e saberes que se confrontam com a imagem arquitetônica indígena (Pacheco, 1998).

Apesar das marcas visíveis deixadas pelo “outro” no território indígena, os Tupinikim se adaptaram a algumas formas e alteraram outras, imprimindo também sua marca,

ou seja, o território é responsável pela identidade do grupo, e o grupo através de sua ação política e cultural também é capaz de empregar suas marcas no espaço, reforçando a ideia de que território e cultura são conceitos intrinsecamente imbricados.

Nesse sentido percebemos que o território é de suma importância para o estudo da cultura de um povo, como no caso dos Tupinikim da Caieiras Velhas. Depois de acionar todos instrumentos de coerção e assimilação da comunidade indígena, como estratégia manipuladora do grande capital e eximí-los dos direitos adquiridos pela Constituição de 1988, eis que dessa própria situação se desencadeia a emergência indígena, enfatizada principalmente a partir dos embates territoriais com a empresa Aracruz Celulose.

“Nasce” o território e junto com ele “ressurgem” os indígenas de Aracruz que estavam invisíveis até então nos pequenos conflitos com colonos, posseiros entre outros. O espaço local virá foco de intrigas e disputas e ao longo de quarenta anos ganhou repercussão internacional e visibilidade global. O local reforçou sua existência, inclusive nas teorias sobre globalização que tentaram marginalizar o local (Escobar, 2005), que continua sendo importante para entender a complexidade da lógica que o configura como tal.

Então a localidade sai da invisibilidade dominante da época da pretensa existência exclusiva de um mundo único e central. As localidades que já existiam na globalização, se tornam visíveis, lutando pelos ideais, no que diz respeito a analisar as periferias e os seres que nela habitam para entender o mundo de uma forma menos hierárquica e dominante e possibilitar, nas palavras de Lévi-Strauss (1975) uma ciência social do observado, dando voz ao observado e escrever o mundo a partir de seu ponto de vista.

Os indígenas no Brasil dados como mortos e enterrados, pipocam por todo o país com seus exemplos de lutas e reconquistas territoriais atravessando e reconfigurando a atualidade. Os locais emergentes, os territórios tradicionais, os lugares insurgem com seus ideais, ou seja, não estamos todos fadados ao modelo único de mundialização, uma vez “cada cultura é um sistema mundial” (Sahlins, 1986).

No caso dos Tupinikim de Caieiras Velhas, a desterritorialização acarretou a redução da pesca, da mariscagem, da caça, dos solos férteis e das possibilidades de existência. Provocou a inserção de muitos indivíduos no mercado de trabalho capitalista, principalmente os mais jovens. Mas a partir de 2007 o acúmulo das lutas no processo mais amplo de reterritorialização novas possibilidades de revitalização de sua cultura, principalmente a partir de suas atividades econômicas surgem, como a recriação dos adjutórios e práticas aprendidas com os “outros”, como no caso do plantio do pepino em fase experimental ou do cultivo agroecológico do projeto Kambôas.

Mesmo com todas as mudanças em seu território e modos de vida, percebemos que muita coisa se mantém, como é o caso do plantio da mandioca, fundamental na existência dos povos ameríndios e entre eles, os Tupinikim, mesmo com relativas mudanças no processamento da farinha, permanecendo como o produto agrícola mais importante em todos os tempos. Nesse contexto ainda reiteramos como a interposição histórica do local e do global mudou significativamente as paisagens e os modos de vida, formando espaços glo locais (Escobar, 2005).

Os Tupinikim preservam suas particularidades étnicas com visíveis adaptações e que se constituem como seus projetos de vida, antes e durante os vários projetos externos abarcarem suas realidades, no tempo e no espaço, num processo conhecido como prática cultural e reafirmação da identidade étnica (Sandro, 2010).

Dessa forma, dentre seus meios de vida que se mostram mais atuantes, o cultivo da mandioca marca a continuidade entre passado, presente e futuro, gerindo e projetando a maioria das condições de vida. Cultivo este que se mostra adaptável às marcas do tempo e aos solos, e que também atende o sentido de afirmação étnica de Caieiras Velhas, Tupinikinizando o Tupinikim, lhes alimentando o sentimento de pertencimento e perfazendo o local diante das suscetíveis transformações.

Desse modo, agricultura, pesca, mariscagem, dentre outras atividades produtivas indígenas representam um ato social e cultural, com um repertório de saberes, classificações, símbolos, visões de mundo que se desenvolve no tempo e no

espaço, por meio de códigos sociais territorializantes que estabelecem as relações entre seres humanos e natureza.

Para alguns indígenas a pesca simboliza a vida, para outros a agricultura é símbolo de suas existências. Mas num ponto a maioria concorda: a liberdade é ao que mais aspiram, liberdade de viver, de fazer suas histórias e de contá-las conforme acreditam, num caminho próprio para a sua autonomia.

Os Tupinikim de Caieiras Velhas retomaram seu território com a esperança de um futuro melhor, pois a terra representa seu vínculo com a origem, a memória e a própria condição de existência desse povo.

No embate territorial que os Tupinikim de Caieiras Velhas vivenciaram ao longo de quarenta anos não se podem esquecer entre as conquistas que obtiveram, o fortalecimento de sua organização política na etnogenese, numa emergência local associada a sua visibilidade, recriação de sua existência, e vontade de geri-la a partir do território retomado.

O território é, nesse sentido, extremamente relevante para a revitalização e a manutenção da cultura Tupinikim de Caieiras Velhas. A sua retomada representa a condição para sua autogestão, mas também um indício de que a luta permanece principalmente no sentido de alcançar e garantir a autossustentação e respeito a sua diversidade étnica perante a sociedade envolvente. Os Tupinikim testemunham, com seu exemplo, que “as culturas locais nem sempre cedem”, e estão sempre em busca de possibilidades de afirmação como grupo diferenciado.

5- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processo de territorialização, movimentos sociais e uso comum. Manaus: PPGSCA, 2006

_____, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto. Manaus. 2.Ed. Manaus: PPGSCA/PNCSA, 2008. (Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico, vol. 2).

ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista). 2010. Estudo Etnoambiental: Terra Indígena Tupinikim e Terra Indígena Comboios.

ANDERSON, B. 2006. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo. Companhia das Letras.

Aracruz credo. 40 anos de violações e resistência contra o deserto verde, sobre Instituições Financeiras Multilaterais. Helder Gomes e Winnie Overbeek (ORGS). Editado por Patrícia Bonilha, Vitória, 1ª edição, 2011. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/47770986/Aracruz-Credo-%E2%80%93-40anos-de-Violacao-e-Resistencia-no-ES> > acessado em 31/08/13.

BARCELLOS, Gilsa Helena. Desterritorialização e R-Existência Tupinikim: Mulheres Indígenas e o Complexo Agroindustrial da Aracruz Celulose. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia (tese de doutorado), Belo Horizonte, 2008.

BARTH, Fredrik, ed. Ethnic Groups and Boundaries. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc., 1969.

BARTH, F . Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. In: D. Maybury-Lewis (ed.), The Prospects for Plural Societies. American Ethnological Society, 1984.

BARTH, F. Os Grupos étnicos e suas fronteiras in: O Guru, o Iniciador e Outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p-25-67, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pizza Cintrão. São Paulo, EDUSP, 1997.

CARLOS, Ana Fani; SOUZA, Marcelo L; SPOSITO, Maria E (ORGS). **A Produção do Espaço Urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2011.

CHERNELA, Janet, M. Os cultivadores de mandioca na área do Uaupés (TUKÂNO). Suma: Etnologia brasileira, Petrópolis, RS, Vozes, 1986 <Disponível em http://www.academia.edu/.../os_cultivares_de_mandioca_na_area_do_Uaupes < acessado em 16/08/2014.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani**. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CICCARONE, C. e SCARIM. P.A **Aracruz celulose e a questão indígena**. Tempo e Presença, V.25, nº330, 2003.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural: o estado da Arte**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999, p 59-94.

CLAVAL, Paul. **Campo e Perspectivas da Geografia Cultural**. In: Corrêa, R.L.;ROZENDHAL, Z. *Geografia Cultural: um século (3)*.Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002, p.133-196.

Código da Caça < Disponível em <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/busca?q=CACA+PROIBIDA> acessado em 20/06/2014.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Territorialidade e Corporação : Um Exemplo** In :SANTOS, M. ; SOUZA, M.A. ; SILVEIRA, M.L. (Org.). *Território Globalização e Fragmentação*. São Paulo : Ed. Hucitec, 1994.

_____, Roberto Lobato. **Territorialidade e Corporação: um exemplo**. In Santos Milton ET al (org.). *Território: Globalização e Fragmentação*.3ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1996, p.251-256.

CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 49-58. (Série Geografia Cultural).

COSTA, Benhur Pinós da. **As relações entre conceitos de território, identidade e espaço urbano, por uma abordagem microgeográfica**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.

CTA Meio Ambiente < Disponível em <http://www.cta-es.com.br/>> acessado em 28/04/14.

DARÉ, Raquel. **A “crise do café e a ideologia desenvolvimentista no Espírito Santo**. UFES, 203F:, 2010.

Decreto Federal nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e. Diário Oficial

da União, Brasília, DF, 20 abr. 2004. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm acessado em 31/08/13.

Defeso de crustáceos: Disponível < <http://www.ibama.gov.br/documentos/periodos-de-defeso> > acessado em 22/05/2014.

Dia do Índio: Ações de extensão rural contribuem para fortalecer tradições indígenas no Espírito Santo < Disponível em http://www.incaper.es.gov.br/noticia_completa.php?id=3351 > acessado dia 06/07/2014.

ELIAS, Norbert. **Sociogênese da diferença entre “Kultur” e “Zivilisation” no emprego alemão**. In: ELIAS, Norbert. O processo civilizador . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 23-50.

Embrapa Mandioca e Fruticultura > Disponível em www.cnpmf.embrapa.br > acessado em 26/04/2014.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento?** In: Edgard Lander (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro, 2005, p.133-168.

FERNANDES, Camila. O que é Termo de Ajustamento de Conduta < Disponível em http://www.acpo.org.br/tac/tac_ampem.pdf > acessado em 09/06/14.

FERREIRA, S.R.B. **Da Fartura à escassez: agroindústria de Celulose e o fim do território no extremo norte do Espírito Santo**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). USP, São Paulo/SP, 2002.

FERTHERSTONE, Mike. **O desmanche da Cultura, Globalização, Pós-Modernismo e Identidade**. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1997.

FONSECA, João José Saraiva da. **Metodologia da pesquisa científica**. Ceará: Universidade Estadual do Ceará, 2002.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)< Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/a-funai> acessado em 09/06/2014.

GALLOIS, D. T. **Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?** in: Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza, 2005, Editora: Instituto Socioambiental, São Paulo

GOMES, Paulo César da Costa. **Cultura ou Civilização: A Renovação de um Importante Debate**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999, p 99-122.

HAESBAERT, R. **Latifúndio e Identidade Regional**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

_____, **Desterritorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUF, 1997.

_____, **Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão**. In Castro, Iná Elias et al. **Geografia Conceitos e Temas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.165-205.

_____, Rogério. **Território, cultura e des-territorialização**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 115-144. (Série Geografia Cultural).

_____, Rogério. **Da desterritorialização à multiterritorialidade**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo.

_____, Rogério. **O Mito da Desterritorialização : do “fim dos territórios” à multiterritorialidade** – Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2004.

_____, Rogério & ARAÚJO, Frederico G.. B. (orgs). **Identidades Territoriais: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access Editora, 2007.

HALL, Stuart. Quem precisa de Identidade? (2010) < Disponível em: www.culturaegenero.com.br/download/hall.pdf

HANNERZ, Ulf. “**Fluxos, Fronteiras e Híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional**”. In: Mana: Estudos de Antropologia Social, 3 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará: PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 1997. Pp. 07-39.

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis <Disponível em <http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php> > acessado em 24/04/14.

MOTTA, Joselito da Silva. IN: Farinha de Mandioca. Raul Lody (Org)< Disponível em: <http://www.slowfoodbrasil.com/textos/noticias-slow-food/676-livro-aborda-a-presenca-da-farinha-de-mandioca-na-culinaria-desde-o-descobrimto-do-brasil> (2012)> acessado em 09/09/2014.

LACOSTE, Yves. **A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para pesquisadores, estudantes e cidadãos**. Boletim Paulista de Geografia. São Paulo, nº 84, p-72-82, 2006.

LATOUR, Bruno. 1996. "**Not the Question**". Anthropology Newsletter, 37 (3):1-5.

LEFEBVRE, Henry. **The production of space**. Cambridge, Mass> Blackwill, Publishers, 1991.

_____, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e problemas colocados por seu ensino**. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 1975.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Universidade de Brasília, 2002, série Antropologia 322.

LIMA, Para uma antropologia da alimentação brasileira <Disponível em http://www.claudialima.com.br/pdf/ANTROPOLOGIA_DA_ALIMENTACAO_BRASILEIRA.pdf> acessado em 20/08/14.

LOBINO, Camilla Ferreira. **As identidades associativas não-governamentais e o monocultivo de eucalipto no Espírito santo**. Dissertação (Mestrado em Planejamento urbano e Regional da universidade Federal do Rio de Janeiro) UFRJ/RJ, 2008.

LOUREIRO, K. **O processo de Modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo: Os índios tupiniquins e guarani Mbya e a Empresa Aracruz S/A (1967-1983)**. Dissertação (Mestrado do Programa em História Social das relações Políticas), UFES, Vitória/ES, 2006.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha brasileira (2004) < Disponível em: bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2217/1356> acessado em 19/08/2014.

MARACCI, Marilda Teles. **Progresso da Morte, Progresso da Vida: a Reterritorialização Conjunta dos Povos Tupinikim e Guarani em Luta pela Retomada de seus Territórios**(Espírito Santo - Brasil). Tese de Doutorado em Geografia. Niterói: Instituto de Geociências/Depto. Geografia/UFF, 2008, 288 pp.

MARILEN, Paulo C. (org.). **Faça-se Aracruz: Subsídios para Estudos sobre o município**. Editora Novo Tempo, 1997.

MARTINS, J. de Souza. **O tempo da Fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira**. In: Fronteira. A Degradação do Outro nos confins do humano. Ed. Hucitec, São Paulo, 1997, pp. 145-203.

MASSEY, Doreen. **Imaginando a Globalização: Geometrias de Poder de tempo-Espaço**. Revista Discente Expressões Geográficas, Florianópolis-SC, n.03, p.142-155, Maio de 2008.

MOREIRA, Terezinha. **Aracruz Celulose S/A: investimento social e lógico empresarial**. 1982. 212F. Dissertação (Mestrado em Economia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1982.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adilson de. **Territorialidades Ambivalentes: a luta dos Tupinikim e dos Guarani frente à monocultura do eucalipto no ES**. Niterói, UFF, 2008. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

O Estado-Nação>Disponível em <http://www.bresserpereira.org.br> < acessado em 09/06/2014.

O que é Terra Indígena> acessado em <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas> 08/07/2014

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

PACHECO, João de Oliveira. **Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: Maná – 4(1): 47-77, rio de Janeiro, 1998.

_____, João de Oliveira. **Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: A Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena> João Pacheco Oliveira (ORG). 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

PIQUET, Rosélia. **Cidade-empresa: Presença na paisagem urbana brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 166 p.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A.J.P. **A Geografia entre aldeias e os quilombos: Territórios etnicamente diferenciados**. In: ALMEIDA, M.G; RATTS, A.J.(Orgs). Geografia: Leituras e Culturas. Goiânia: alternativa, 2003, p.29-48.

ROCHA, Carlos Augusto Freire. **Tupinikim: na colônia, no império e na república velha**. 1998. Disponível em: www.socioambiental.org/pib/epi/tupiniq/col.shtm > acesso em 26/07/2013.

SAHLINS, Marshal. **Historical Metaphors and Mythical realities**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1986. Em www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a31v1123.pdf > acesso em 05/08/13.

_____, Marshal. **Cosmologia do Capitalismo: O setor Trans Pacífico do "Sistema Mundial"**. In: Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia. Campinas, SP, 1998, p.47-106.

_____, Marshal. **O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é objeto em via de extinção**. In: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Estudos de antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____, Marshal. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora: UFRJ, 2004.

SACK, Robert. **Human territoriality**. Cambridge: Cambridge Press, 1986

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: HUCITEC, 1978

_____, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

_____, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

- _____, Milton. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2005.

_____, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, M. (et al). **Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SANTOS & SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: Território e Sociedade no início do séc XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A. de; SILVEIRA, M. L. (org.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec; Annablumme, 2002b.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Kokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.

SAQUET, Marcos Aurélio. **O território: diferentes interpretações na literatura italiana**. In: RIBAS, Alexandre Domingues; SPOSITO Eliseu Savério; SAQUET, Marcos Aurélio. **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

SBM- Sociedade Brasileira da Mandioca. Rafael Hermogenes. Coordenados Nacional da Mandioca > Disponível em www.sbmandioca.org/pagina.php?id_menu_int=6&id_texto_int=80 > acessado em 26/04/2014.

SERVA, M. e JAIME JÚNIOR, P. Observação participante e pesquisa em administração: uma postura antropológica. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 64-79, mai./jun. 1995.

SILVA, Sandro José Da. **Tempo e Espaço entre os Tupinikim**. Campinas: UNICAMP, 2000. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Sérgio Baptista Da. **Refletindo sobre a cultura material e o grafismo Kaingang: Possibilidade para interpretação arqueológica**. In: MASSI, Marco A.N. de Kokleng 2860 a.C. **As terras altas do Sul do Brasil**. Transcrições do Seminário de Arqueologia e Etnohistória. Tubarão: Ed.Unisul, 2006, p.124-154.

SILVA, Tomáz da (ORG). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Ed: Petrópolis: Vozes, 2006,p.07-12.

SODRÈ, Muniz. **O mesmo e o outro**. In Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.Petrópolis-RJ: Vozes, 1999, p.13-69.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In Castro, Iná Elias et al. **Geografia Conceitos e Temas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.77-116.

SPOSITO, Maria Encarnação B. **A Produção do espaço urbano: escalas, diferenças e desigualdades socioespaciais**. In: CARLOS, Ana Fani A.; SOUZA, Marcelo L. de; p 123-145, Contexto, 2011.

Terras indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. In: GALLOIS, D. T. **Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?** Editora: Instituto Socioambiental, São Paulo, 2005.

VAINER, Carlos. **Grandes Projetos e organização territorial: os avatares do planejamento regional**. In: MAGULIS, Sérgio (Ed.). **Meio Ambiente: aspectos técnicos e econômicos**. Rio de Janeiro: IPEA, 1990, p.179-208.

Valle, C, G, O. **Identidade em Caucaia: etnografia e vicitudes de uma perícia antropológica**, Recife, V.14, nº1-2, p.235-264, 2004.

VIDAL, Lux. B. **Iconografia e Grafismos Indígenas**. Uma introdução. In: VIDAL, Lux B. (org). Grafismo Indígena. São Paulo: STUDIO NOBEL/EDUSP/FAPESP, 1992, p-13-17.

VIEIRA, Eurípedes Falcão; VIEIRA, Marcelo Milano Falcão. **Espaços econômicos: geoestratégia, poder e gestão do território**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 2003.

VILLAS, Fábio Martins. **Tupinikim e Guarani: símbolos da resistência**. In: Gomes, H. Overbeek, W (org). Aracruz Credo: 40 anos de violações e resistências no ES. Rede Alerta. Edição Patrícia Bonilha. Vitória, 2011.

WEBER, Max. Comunidades políticas. In ____ **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. v. 2. Brasília, DF: UNB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 1999.

ZAOAUL, Hassan. **Novas economias das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-Global**. Rio de Janeiro: DP&A: Consulado Geral da França: COPPE/UFRJ, 2006.

ANEXO

