

Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)

*¹Kalna Mareto Teao

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

A história da chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo é narrada pelos índios principalmente por meio de depoimentos orais em que a figura central é a líder religiosa Tatati Ywa Reté. Tatati era de origem guarani da região do Paraguai. Seu nome era Candelária, naquela região. Sua família havia realizado o deslocamento do Paraguai ao Brasil. Já do lado brasileiro, Tatati também era conhecida como Maria e foi a responsável por conduzir o grupo Mbya até o Espírito Santo. Além de ser uma mulher que exercia claramente seu papel religioso, ela também sabia articular-se politicamente junto ao marido e sua filha, Aurora. O grupo Guarani Mbya, com o objetivo de conseguir ganhos e benefícios, agia negociando com os não índios, com as igrejas protestantes, com os governos locais, durante o trajeto do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo, numa trajetória de quase 30 anos pelo litoral sul e sudeste, que se iniciou em 1940.

* Doutora em História pela UFF/Professora do IFES

Os Guarani são um povo que habita os países da América do Sul, como Bolívia, Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina. No Brasil, os Guarani vivem nos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.² Em 2005, a população guarani no continente foi estimada em 94.657 habitantes. Segundo o Censo do IBGE (2010), no Brasil esse número é de 67.523 índios³.

A população guarani apresenta-se subdividida conforme os subgrupos: Mbya, Nhandeva ou Ava Xiripa e Kaiowa ou Pai Tavyterã. Os subgrupos distinguem-se entre si devido às variações linguísticas e culturais próprias. Os Guarani do Espírito Santo auto-intitulam-se como Nhandeva, nosso povo, nós, nossa gente. Uma das principais características dos Mbya consiste na realização do *oguata porã* (caminhada) e eles possuem a crença religiosa da *Yvy marãey*, Terra sem Mal. Essa classificação foi realizada por Schaden e até hoje é reconhecida pelos antropólogos e também pelos índios (LADEIRA, 2008, p.61).

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

² As aldeias kaiowa encontram-se na região central do Paraguai e na região sul do Mato Grosso do Sul. Os Nhandeva concentram-se também no Paraguai, nas áreas compreendidas entre os rios Jejui Gazu, Corrientes e Acaray. No Brasil, vivem nas aldeias do Mato Grosso do Sul, no interior e no litoral dos estados de São Paulo, no interior dos estados do Paraná, do Rio Grande do Sul e no litoral de Santa Catarina. Os Mbya estão presentes em várias aldeias da região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e norte do Uruguai. No Brasil, localizam-se nas aldeias do interior e do litoral dos estados da Região Sul e em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo².

³ Os povos classificados segundo tronco linguístico, etnia ou povo são: 75.000 Guarani, 43.401 Kaiowa, 8.026 Mbya e 8.596 Nhandeva. Demais informações sobre os povos indígenas estão presentes em IBGE. Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2012.

Esses índios constroem suas histórias evocando o fato dos antepassados terem vivido na região de Nova Almeida como fato para comprovarem sua presença histórica na Região Norte do Espírito Santo.

Os Tupinikim e os Guarani Mbya reivindicam para si o acesso aos direitos coletivos sobre a terra, a saúde, a educação e a cultura. Esses grupos étnicos percebem-se dentro da categoria política de índios e, dessa forma, conseguem acessar os direitos coletivos e lutam ao mesmo tempo pelo cumprimento dos direitos indígenas e pelo respeito como povos tradicionais formadores da cultura e do povo brasileiro. Historicamente, os Tupinikim viveram aldeados no litoral do Espírito Santo, no município de Aracruz e rearticularam suas identidades indígenas nas aldeias missionárias, tendo permanecido até o século XIX, quando lutavam pelo direito à sua cidadania, reivindicando aos administradores do Império o direito às terras, ao trabalho e à justiça, conforme podemos observar nos trabalhos de Moreira (2001, 2005, 2010). A busca por direitos indígenas dos dois povos foi acionada mediante o processo fundiário (1967-2006), envolvendo Tupinikim e Guarani contra a empresa Aracruz Celulose.

Para a análise da história do conflito fundiário, seguimos a periodização elaborada pelos próprios índios, por várias razões. Primeiro, compreendemos que tal construção da periodização da disputa territorial corresponde à apropriação e à construção de sua própria história pelos Tupinikim e pelos Guarani. Segundo, a divisão dessas fases está relacionada aos embates entre o movimento indígena dos Tupinikim e dos Guarani e também à negociação política com a empresa Aracruz Celulose e o estado. Terceiro, a conjuntura histórica de cada fase foi marcada por contextos diferenciados. São as seguintes as três fases do conflito: a primeira, de 1967 a 1983, que corresponde respectivamente ao ano da chegada dos Guarani Mbya ao Estado e da instalação da empresa Aracruz Celulose até a homologação das terras em 1983. Essa primeira fase compreendeu o período da ditadura militar (1964-1985), sendo as ações indigenistas pautadas pelo autoritarismo, pela repressão e ditadas pelos interesses econômicos relacionados aos projetos de desenvolvimento industrial, visando inserir o Brasil como produtor primário dentro de um cenário capitalista internacional. A segunda fase corresponde ao período de 1994 a 1998, quando os índios reviram a possibilidade de aumentar suas terras, estendendo-se essa fase ao ano em que fizeram o Termo de

Ajustamento de Conduta (TAC) acordo estabelecido entre os índios e a empresa. Esse contexto foi orientado pelas políticas neoliberais e pela grande influência do movimento ambientalista e dos eventos como a ECO-92. A terceira fase iniciou-se em assembleia realizada pelos índios Tupinikim e Guaraní Mbya em 2005 e terminou em 2006, com a homologação das terras indígenas no governo Lula (2003-2010). Nesse contexto, o governo Lula caracterizou-se pela política de demarcação de terras e pela inclusão social dos índios em programas de combate à fome, de distribuição de renda, de políticas públicas afirmativas na educação e na cultura. Esse período foi marcado pelas históricas demarcações de Raposa Terra do Sol e do território tupinikim do Espírito Santo.

Os índios acionavam sua identidade diferenciada na medida em que necessitavam enfrentar situações do tempo presente de discriminação, de subordinação e de espoliação dos seus antigos territórios tradicionais. Os dois povos indígenas buscavam a garantia dos seus direitos negociando com o Estado, por meio das vias legais e da apropriação de mecanismos burocráticos que lhes garantissem o direito à terra, tais como o conhecimento de documentos, legislação, petições, cartas, comunicados, relatórios. Essa apropriação do conhecimento burocrático foi acompanhada pela assessoria das entidades civis e pelo movimento indígena em nível local e nacional. Nesse espaço de busca por um território indígena é que os Tupinikim e os Guaraní Mbya formaram suas lideranças políticas tradicionais e novas lideranças como representantes nativos que representavam uma lógica própria de organização social e política diante do Estado.

A identidade étnica dos Mbya é elaborada a partir dos deslocamentos e através do contato com os agentes, como os povos indígenas Tupinikim e Krenak, com a sociedade envolvente, o Estado, as entidades civis, as ONGs. A escolha dessa época deve-se ao fato de que o momento em que os Guaraní chegam ao Estado coincide justamente com a mesma época do conflito fundiário que os envolve junto aos Tupinikim e a empresa Aracruz Celulose, atual FIBRIA. Compartilhamos a ideia de Barth sobre o grupo étnico, pois o autor considera que este consiste em uma forma de organização social, em que predomina a característica da autoatribuição dos indivíduos por meio da identificação e da atribuição por outros. Para Weber (1994), a identidade de um grupo é formulada por meio da ação política e do sentimento de comunhão étnica. Barth compreende a identidade de um grupo étnico como função de autoatribuição do indivíduo e da comunidade étnica. Tanto Weber quanto Barth consideram que a ação política, o

sentimento subjetivo de pertença e o caráter organizacional são fatores fundamentais para a formação do grupo étnico (ALMEIDA, 2003, p.163.). Nesse sentido, Cunha converge com Barth ao compreender o grupo étnico como forma de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros. Os grupos étnicos diferem-se de outros por entenderem a si mesmos e serem percebidos ao longo da história como contínuos, por possuírem a mesma ascendência independente da separação geográfica. Para Cunha (1987, p.113-119), a identidade étnica de um grupo indígena é exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente. Os grupos étnicos possuem mecanismos de adoção ou exclusão dos indivíduos, que depende da aceitação do grupo e supõe disposição em seguir seus valores e traços culturais.

Há muitos trabalhos acerca dos Tupinikim no que tange à disputa territorial, porém muito poucos sobre os Guarani Mbya do Espírito Santo. Destacam-se os trabalhos de Loureiro (2006) e Silva (2000) sobre o processo fundiário envolvendo os Tupinikim, os Guarani contra a Aracruz Celulose. Ambos os trabalhos se concentram no período inicial do conflito territorial (1967-1983). Loureiro considera que a luta pela terra indígena no Espírito Santo deve ser compreendida levando-se em conta a política fundiária exercida pelos governos da ditadura militar, os incentivos do reflorestamento, a chegada da Aracruz Celulose, a atuação do governo estadual, a usurpação das terras indígenas por parte da empresa, a atuação da FUNAI e a mobilização dos povos indígenas (LOUREIRO, 2006, p.16). Silva analisa a formação do território tupinikim diante da política indigenista oficial do estado do Espírito Santo e o processo de luta fundiária que envolveu a afirmação da identidade étnica dos tupinikim a partir da categoria política de índios, pois, anteriormente, esses índios se afirmavam como caboclos e assim eram conhecidos pelos membros da sociedade envolvente. A afirmação da identidade tupinikim foi resultante da busca pelos direitos coletivos à terra. Silva (2000) situa os Tupinikim no mesmo processo de etnogênese dos índios emergentes do Nordeste do século XX, pois, segundo o autor, o contexto dos anos de 1970 permite ao poder federal e à sociedade da época “descobrir” o surgimento dos índios no Espírito Santo.

Embora os Guarani mbya sejam amplamente estudados pela Antropologia e Educação, na História isso ocorre menos. Nos trabalhos acerca da Etnologia guarani, alguns antropólogos privilegiaram o enfoque de abordagem na crença mítico-religiosa da

Terra sem Mal como condição essencial para que os Guarani realizassem os movimentos migratórios.⁴ Estudos antropológicos e históricos recentes sugerem a necessidade de se abordar os Guarani de forma histórica, levando em consideração as diferentes épocas, regiões, contextos e especificidades culturais⁵. Boa parte dos estudos acerca dos Guarani referem-se à análise de situações que envolvem os deslocamentos do subgrupo Mbya, sob perspectiva do mito, do xamanismo, das lideranças, das relações de parentesco, da religião e da relação ecológico-ambiental.⁶

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

Estudos sobre os Guarani tentam explicar as principais causas que os levaram a realizar grandes deslocamentos ao longo do país. Schaden (1962, p.9), mesmo que tenha retratado as migrações guarani e, inclusive, a presença Mbya no Espírito Santo em 1934, possui uma ótica baseada no estudo antropológico vigente na época, fundamentado na ideia da aculturação, segundo a qual os índios em contato com a sociedade envolvente

⁴ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Francisco Alves, 1990. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2 ed. São Paulo: Companhia editora nacional/EDUSP, 1979. NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva –Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

⁵ SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micro mobilidade de grupos mbya e nhandeva (guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Antropologia social. Museu Nacional. UFRJ. Rio de Janeiro, 2007. PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: UNESP/ISA, Rio de Janeiro: NUTI, 2007. POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

⁶ CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001. LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007. LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá/Paraná: Eduem; São Paulo: EDUSP, 2008. LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. *Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*. Ka'a gũy oreramói kúery ojou rive vaekue ÿ. São Paulo: CTI, 2004. SILVA, 2007.

perdiam sua cultura. O autor realizou pesquisas em diversas partes do Brasil com os Guarani de São Paulo, Santa Catarina e Mato Grosso do Sul. Evaldo Mendes da Silva acompanhou o deslocamento dos índios entre onze aldeias situadas na região), da Tríplice Fronteira do país, isto é, a área de confluência dos rios Paraná e Iguaçu, entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. O autor realizou a caminhada ou *oguata* junto aos Guarani. Para Meliá, a causa essencial dos deslocamentos consiste na procura de condições ambientais favoráveis ao modo de ser guarani (MELIÁ apud SILVA, 2007, p.25).

O deslocamento guarani reflete as questões da dimensão ecológico-cultural (busca de terras apropriadas à caça, à pesca, ao cultivo) e da dimensão social (referente às relações de reciprocidade). O princípio fundamental do modo de ser guarani seria a relação de reciprocidade entre os índios que promovem uma consciência identitária mesmo em espaços diversos e descontínuos. A aldeia seria esse espaço onde se exerceriam o modo de ser e as relações de reciprocidade guarani. O deslocamento guarani seria gerado, na visão de Meliá, pela ruptura das condições ecológico-ambientais (ausência de espaços de caça, de pesca e de cultivo) e das regras de reciprocidade (conflitos internos). (MELIÁ apud SILVA, 2007. p. 26).

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

Geralmente, os Guarani Mbya trilham os caminhos já percorridos pelos antepassados. Existem também símbolos que os fazem reconhecer que aquela terra encontrada possui condições ambientais favoráveis à sobrevivência do grupo, como a *tava*, construções de pedra da época dos jesuítas, com as quais os Guarani Mbya se identificam como sendo construções feitas pelos seus antepassados (LADEIRA, 2007;

2008). No campo mítico-religioso, os sonhos e as revelações são indícios da necessidade de mudança para se encontrar um novo local adequado à convivência do grupo (CICCARONE, 2001; PISSOLATO, 2007)

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

Tomamos emprestado o conceito de **territorialização** de Oliveira que a define como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural a partir do estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, da constituição de mecanismos políticos especializados, da redefinição dos mecanismos políticos especializados, da redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, da reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p.22).

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

Os Guarani Mbya preservam seus espaços de Mata Atlântica e seus recursos naturais. A todo instante, os Mbya estão refletindo sobre sua própria história ao

incorporarem elementos da história local e nacional, inserindo-se como protagonistas e não meramente como expectadores. Some-se a esse fato a construção de sua própria história por meio da participação no campo das artes, em projetos culturais como filmes, peças de teatro e na elaboração de sua própria história por meio da produção de materiais didáticos, livros, filmes e da construção da casa de memória onde há o resgate de sua chegada ao Espírito Santo.

O processo de territorialização não se configura como mão única, externo e homogeneizador, pois a atuação dos índios revela a afirmação da identidade étnica diferenciada sobretudo com matiz política (OLIVEIRA, 2004, p.28). Os Guarani Mbya diferenciam-se dos Tupinikim em muitos aspectos referentes à religiosidade, à cultura, à língua, às relações ecológicas com os recursos naturais.

Queremos comprovar que a identidade guarani se elabora por meio da realização dos seus deslocamentos ou caminhadas, *oguata porã*, pois de acordo com Benedict Anderson (2008), no seu livro *Comunidades imaginadas*, os *criollos* realizavam viagens constantes ao longo do Atlântico, fato esse que lhes possibilitava perceberem-se diferentes dos espanhóis e desejarem uma comunidade distinta da metrópole colonizadora. Tomamos a ideia das viagens de Anderson aplicada ao caso dos Guarani Mbya em relação aos deslocamentos. Assim são também os Guarani Mbya, tomando-se em conta os distintos contextos, pois são o único subgrupo a realizar *oguata porã* ainda nos tempos atuais. Os deslocamentos desses índios proporcionam o compartilhamento de um sentimento de pertencimento ao povo Guarani Mbya, por meio de visitas a parentes, de casamentos, de trocas de sementes, de alianças políticas, de conflitos internos e de contatos com a sociedade envolvente em razão das pressões interétnicas e dos conflitos fundiários.

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

Essa característica dos Guarani Mbya de sempre se deslocarem e buscarem um território próprio multiplica os debates no campo da Etnologia guarani. O que queremos aqui é considerar esses deslocamentos numa perspectiva histórica, conflitiva e identitária no âmbito das interações sociais com diversos agentes, como os outros povos indígenas, a sociedade envolvente e o Estado. Nesse sentido, o deslocamento inserido no conceito de **mobilidade** engloba tanto os movimentos de origem religiosa quanto os que apresentam motivações diversas. A mobilidade apresenta-se como uma possibilidade de estratégia de negação diante das tentativas integracionistas e assimilacionistas da sociedade nacional (GARLET, 1997, p. 16). A mobilidade caracteriza-se em um movimento de circularidade, motivado por aspectos socioculturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas) ou econômicos (mudanças de locais de cultivo). A circularidade do movimento constitui um espaço conhecido e delimitado conhecido como território (GARLET, 1997, p. 17).

Oguata porã age promovendo movimentos de desterritorialização que consistem na perda do território original, ao menos de um território contínuo e os Guarani Mbya utilizam como solução para a ampliação possível dos seus espaços o movimento de reterritorialização, isto é, um processo de realocação do espaço (GARLET, 1997, p. 18). No caso dos Mbya devido aos conflitos fundiários e às pressões interétnicas, os índios reelaboram seu território por meio dos deslocamentos e formam novos aldeamentos, incorporando ambientes ecologicamente desejados para o seu modo de vida. Partilhamos com Garlet, a ideia de que a mobilidade guarani apresenta uma combinação de traços culturais com o impacto interétnico, isto é, é um resultado de uma cultura historicamente construída, que possui elementos que se combinam e se rearranjam conforme o momento histórico (GARLET, 1997, p. 20).

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

Hill considera que os povos indígenas constroem suas identidades sociais se apropriando do passado, redescobrimdo e remodelando as narrativas orais, os textos escritos, os artefatos materiais. A etnogênese permite conhecer a elaboração de novos espaços políticos e de interpretação que permitem aos grupos indígenas construir suas identidades sociais persistentes ao mesmo tempo que modelam seu futuro no contexto de globalização dos estados-nação da América Latina (HILL, 2013, p. 61). Hill, ao analisar os povos andinos e amazônicos, observa que ambos se apropriam dos mitos e das tradições orais, reelaborando-os constantemente de forma a dar novos significados às experiências vivenciadas, no contexto de contatos e em situações de mudanças (HILL, 1988, p. 4-5). Os mitos indígenas são construídos historicamente, e os índios reelaboram suas identidades nesse processo.

A narrativa do *oguata porã* elaborada pelos Mbya é construída pelos índios em um contexto estabelecido, sugerindo um discurso reflexivo do presente e de busca de alternativas para o futuro. A história elaborada pelos Guaraní Mbya é repleta da incorporação de histórias locais, de lembranças de invasões de suas terras, de perseguições, de fugas e de confinamento. O *oguata porã* consiste em um processo de reorganização social, individual e familiar, sustentado pela líder xamânica (CICCARONE, 2001, p.15).

Durante as primeiras décadas do século XX, Schaden (1962, p.13) registrou a presença dos Guaraní oriundos do leste paraguaio e do nordeste argentino que teriam atravessado os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegando ao litoral de São Paulo, nas aldeias de Rio Branco e Itariri. O autor constatou a existência de três grupos, um vindo em 1924, outro em 1934 e um terceiro em 1946.

No caso dos Guaraní Mbya de São Paulo, os deslocamentos foram conduzidos essencialmente por mulheres com funções religiosas. Elas também foram as principais responsáveis pelo núcleo de povoamento dos Guaraní Mbya, enquanto os homens realizaram alianças políticas através da busca de casamentos com os parentes, em diversos pontos do território Mbya (LADEIRA, 2007). Ciccarone aponta que a história das migrações da década de 1950 foram organizadas por lideranças femininas, como em Morro da Saudade, na Grande São Paulo, Ubatuba. Elas também conduziram os grupos dispersos no Maranhão e Pará (CICCARONE, 2001, p.277). As rotas migratórias dos Guaraní Mbya na região sudeste teriam duas origens. A primeira tem origem no Rio

Grande do Sul e passa por Santa Catarina e funda as aldeias no Rio de Janeiro. A outra corrente teria surgido do oeste do Paraná, passando por São Paulo e estabelecendo-se no Espírito Santo (LADEIRA, 2007).

Entre os estudos sobre os Guarani Mbya do Espírito Santo, o trabalho de Ciccarone é extremamente relevante, pois a autora considera o deslocamento guarani associado à questão de gênero, à migração e ao xamanismo. A visão sobre o gênero busca superar o “tabu etnográfico”, que levou as principais abordagens existentes sobre os Guarani Mbya a se concentrarem, sobretudo, no papel das lideranças masculinas. A migração consiste em uma modalidade mítico-histórica do movimento de conquista de novos espaços como processo de refundação do mundo e da sociedade conduzido por grupos familiares articulados por laços de parentesco e orientados por uma líder xamânica. Por sua vez, o xamanismo regula a ordem e a orientação da pessoa, articulando as dimensões extraordinária e ordinária da existência do sujeito e da sociedade Guarani Mbya (CICCARONE, 2001). Tatati vivia no Paraguai com seu núcleo familiar, de origem xamânica. A região onde morava passava por ataques dos soldados de Solano Lopes. (CICCARONE, 2001, p.227). A saída do Paraguai fora motivada pelo conflito da terra entre os índios e os fazendeiros de erva-mate. O grupo Mbya deslocou-se de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram num período de aproximadamente seis a sete anos. Essa trajetória inclui a travessia da fronteira da região do rio Uruguai e a passagem pelas cidades de São Luiz Gonzaga e Santa Maria. Durante o deslocamento, os Guarani Mbya viviam da agricultura e do cultivo do milho.⁷ O grupo era formado por 61 índios que fugiam dos invasores de suas terras (SILVA, 1973). Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio Grande do Sul, passando por Porto Xavier e São Miguel. Os Guarani Mbya partiram do Rio Grande do Sul, da região de Pipiri Guasu, a Paranaguá de barco e seguiram de trem até Curitiba. Nesse deslocamento, os índios negociavam com as instituições locais, como a prefeitura e a delegacia para pedir alimentos, passagens ou transporte para o grupo. Os deslocamentos guarani envolvem os diversos subgrupos que são obrigados a sair de seu território original devido ao avanço das frentes colonizadoras e a necessidade de buscar locais apropriados ao seu modo de vida. O deslocamento dos grupos ocorre em direção

⁷ Depoimento de Aurora, filha de Tatati apud CICCARONE, 2001, p.238.

leste e pela busca de familiares que participaram em mobilizações anteriores (CICCARONE, 2001, p.246-247).

Os índios partiram para São Paulo e se estabeleceram na aldeia de Rio Branco, perto da cidade de Itanhaém, onde permaneceram por cinco anos. Abandonaram o lugar devido à falta de caça, segundo João Carvalho (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.90). No mesmo estado, os Mbya seguiram para as aldeias de Itariri, de Rio Comprido, de Rio Silveira e de Ubatuba. Em Rio Comprido, os índios identificavam-se com a região devido à fartura da caça, da pesca e da mata. A aldeia de Rio Comprido recebeu muitos Guarani do Rio Grande do Sul. Os Mbya deixaram a região porque chegou um alemão da cidade de São Paulo que exigiu que eles deixassem a área, provocando a dispersão do grupo. (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.91). Os Guarani Mbya de São Paulo viviam em territórios confinados em pequenos espaços. De acordo com Ciccarone, o grupo de Tatati mantinha-se separado dos demais para evitar conflitos e manter relações de solidariedade. Havia rivalidades com os Guarani Xiripa. As lideranças de Rio Branco e Itariri eram mais severas e punitivas, ao passo que a ação político-religiosa de Tatati era baseada na orientação e nos conselhos (CICCARONE, 2001, p.250). Segundo Evaldo Mendes da Silva, recém-chegados e brancos eram considerados portadores de más formas de convivência. Portanto, quando há novos moradores nas aldeias, eles são aconselhados pelas chefias políticas e religiosas a não ingerir álcool, a rezar, a evitar fofocas, brigas, discussões (SILVA, 2007, p.154-155).

Os Mbya permaneceram três anos aproximadamente na localidade de Capoeirão, na serra do Itatins, próxima à aldeia de Itariri. Essa localização permitia aos Guarani Mbya intenso deslocamento pelo litoral a fim de comercializarem suas peças de artesanato nas cidades vizinhas de Peruíbe, Mongaguá e Itanhém (SILVA, 2007, p.250). Na região de Bocaceia, os índios também se identificavam com a região, pois podiam caçar, pescar, plantar. Novamente, foram expulsos das terras e retiraram-se da região (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.91).

Os Mbya faziam um movimento de contato com outros Guarani, com os índios de outras etnias e com a sociedade envolvente num primeiro momento a fim de garantir espaços adequados ao seu modo de vida e até mesmo de sobrevivência. Após estabelecido esse contato inicial, os Mbya partiam sempre em um movimento de inflexão para o isolamento do próprio grupo afim de manter-se mais coeso e distante de futuros conflitos.

Nesse sentido, os Guarani Mbya adentraram-se mais ao sul da mata próxima ao Rio Comprido. Com o falecimento de uma tia paterna, Tatati decidiu sair de Rio Comprido, mesmo com a oposição de alguns familiares. A morte de parentes é uma das causas do deslocamento mbya, além dos sonhos constantes da líder religiosa.

Em 1953, a família de Tatati mudou-se para Bertioga, em São Paulo. A família Nogueira Santos convidou-os para ficarem em suas terras. Essa família disputava terras com a família Mariconde. Diante do conflito, os índios foram expulsos. Os Guarani Mbya pediram apoio ao coronel Honório Nogueira dos Santos, da força pública de São Paulo, que os reinstalou no aldeamento (SILVA, 2007, p. 264).

Em Rio Silveira, Tatati e seus filhos começaram a articulação em torno da mobilização política junto às autoridades regionais sobre o reconhecimento de suas terras (SILVA, 2007, p. 276). Em 1957, com a morte do esposo de Tatati, os índios saíram de Rio Silveira com mais seis famílias guarani e pararam perto de Ubatuba. Um fazendeiro de nome Baioco os levou para sua fazenda, próxima ao rio Takuari. Em seguida, instalaram-se em uma área de mata, próxima a Parati, no Rio de Janeiro. Na fazenda, os índios trabalhavam como agricultores e passaram por mais episódios de conflitos fundiários. Em Parati, os Guarani Mbya enfrentaram problemas com posseiros. Resolveram, então, reagir e foram para o Rio de Janeiro exigir que o governo reconhecesse seus direitos sobre a terra e retirasse os invasores. Diante do aumento do número de colonos na área e ao desmatamento, Tatati retomou a caminhada (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.92). Passaram pelo Rio de Janeiro, nas regiões de Mambucada, Serra D'Água, Rio Bracuí. Em Barra Mansa, o prefeito estimulou e financiou a ida do grupo para Minas Gerais, para a Fazenda Krenak. (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, fl.93)

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

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

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

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

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

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

Nos estados do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo, os caminhos percorridos pelos Mbya incluíam o âmbito urbano. Os Guarani Mbya possuíam estratégias para se relacionar com a sociedade não índia a fim de conseguirem recursos necessários à sobrevivência. Aurora, filha de Tatati, era a principal interlocutora dos Guarani junto à sociedade envolvente. Ela dirigia-se às igrejas pentecostais com intuito de pedir apoio e ajuda para a sobrevivência do grupo, enquanto seu João, esposo de Tatati, recorria às autoridades políticas. Em muitas localidades, os Mbya receberam apoio de igrejas evangélicas, que os subsidiavam com o fornecimento de recursos materiais, como alimentos, transporte e hospedagens. Em troca, os Guarani Mbya aparentemente aceitavam as palavras de conversão religiosa. Segundo Ciccarone, os Mbya identificavam-se com algumas normas religiosas dos evangélicos, como a não ingestão de bebidas alcoólicas, a religiosidade, o respeito às formas de vida em sociedade (CICCARONE, 2001, p.280).

A chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo

Em 1967, cerca de 30 índios guarani chegaram ao Espírito Santo de trem. Primeiramente, o grupo se estabeleceu em Vitória. Os índios moravam de aluguel na periferia da cidade, vendiam o artesanato e relacionavam-se com igrejas evangélicas para conseguir apoio financeiro para sua sobrevivência. De acordo com Schaden, a relação dos Guarani com as igrejas cristãs pentecostais e protestantes proporcionava três fases aculturativas. A primeira possuía um caráter devido à necessidade de sociabilidade com a sociedade nacional, para receberem ajuda econômica, social e religiosa. A segunda fase consistiria na reinterpretação da religião protestante conforme a cultura guarani, e a terceira fase, por fim, consistiria na desagregação da ordem social com o conflito entre o cristianismo e os valores tradicionais indígenas (SCHADEN, 1982, p.1-24).

Na década de 1960, a cafeicultura, principal fonte de renda econômica no Estado, entrou em colapso. Fazia-se necessário modernizar o Espírito Santo e inseri-lo nos moldes de crescimento econômico e progresso durante o contexto da ditadura militar. Diante disso, o governador Christiano Dias Lopes (1967-1971) estimulou a criação de organismos e entidades destinados ao planejamento e captação de recursos para investimentos⁸. Em 1968, o governo do Estado conseguiu o incentivo de recursos federais para incluir o Espírito Santo entre as regiões de expansão econômica, junto à Amazônia e ao Nordeste, para desenvolver as áreas de rodovias federais, energia elétrica, infraestrutura de portos, sistema de comunicações. Essa política tinha como claro objetivo a inserção do estado na comunicação com o setor produtivo nacional (CICCARONE, 2001, p.290). Iniciavam-se no Estado os Grandes Projetos de Investimentos (GPIs) que visavam a construção de fábricas destinadas à produção de matéria-prima destinada à exportação. Nesse sentido, a empresa Economia e Engenharia Industrial (ECOTEC), que atuava no estado desde a década de 1950, conciliou seus interesses de produção de celulose destinada à exportação

⁸ O governo de Christiano Dias Lopes tinha como intuito promover um projeto de industrialização em equilíbrio com a agricultura. Por meio da Lei nº 2.296, 17 de julho de 1967, Lopes iniciou uma reforma administrativa no Estado. Foram criados e renovados vários órgãos e departamentos do Governo. Destacam-se entre essas reformas: a revitalização do Conselho de Desenvolvimento Econômico, que se incorporou à Secretaria Estadual de Planejamento, criada em 1975; criação da Companhia de Desenvolvimento Econômico do Espírito Santo (CODES); o fortalecimento do Banco de Crédito Agrícola do Espírito Santo, hoje Banestes; a ampliação da capacidade de produção da Espírito Santo Centrais Elétricas (Escelsa). Para maiores informações, confira Loureiro, 2006, p. 44.

aos interesses do estado militar de industrialização. As terras escolhidas para a implantação da indústria no município de Aracruz eram próximas ao mar e à capital-Vitória (CICCARONE, 2001, p.290). Além disso, eram consideradas terras desabitadas e improdutivas. Na verdade, eram territórios indígenas.

Na década de 1970, governava o Espírito Santo Arthur Gerhart dos Santos (1971-1974). Gerhart visava à implantação de Grandes Projetos de Investimentos nos setores siderúrgico, paraquímico (celulose e indústria), portuário, naval e turístico, alinhando-se à política nacional desenvolvimentista (CICCARONE, 2001, p.299). Dessa forma, as políticas públicas eram gerenciadas pelo capital privado. Assim, as terras existentes eram disponibilizadas para as empresas.

Os Guarani Mbya escolheram a região de Caieiras Velhas devido à existência de condições ambientais favoráveis ao *nhandereko*, modo de ser. Os Guarani Mbya instalaram-se numa casa próxima ao terminal da balsa que ligava o rio Piraquê-Açu ao distrito de Santa Cruz. Viviam na região os pescadores, camponeses e os Tupinikim. Os Guarani Mbya começaram a relacionar-se com os Tupinikim que viviam na região de forma esparsa e reconheciam-se como caboclos para lidar com o preconceito da sociedade envolvente (MARCATO, 1980a e 1980b). Em seu depoimento Werá Kwaray informa que: “[...] tinha só uma família de Tupinikim em Caieiras Velhas. Tinha uns outros que não se revelaram como índios Tupinikim e, por isso, tivemos dificuldade naquela época.”⁹

Em Caieiras Velhas, os Guarani Mbya passaram a viver em uma casa numa região mais afastada das movimentações da vila. Os Mbya mantinham boas relações de convivência e de comércio de farinha com os Tupinikim. Viviam do artesanato e da pequena agricultura. Entretanto, com o passar do tempo, a presença de posseiros na região intensificou os conflitos com os moradores locais, os problemas de alcoolismo e casamentos com regionais. Dessa forma, Tatati preferiu, com o grupo, realizar frequentes deslocamentos para outras áreas, procurando evitar novos conflitos (CICCARONE, 2001, p. 298-299). Alguns líderes, como os irmãos Paulo e João Carvalho, decidiram permanecer em Aracruz para acompanhar os desdobramentos na região. Os mais velhos, as mulheres e as crianças seguiram em direção a Guarapari.

⁹ Depoimento de Tupã Kwaray apud CICCARONE, 2001, p.297.

No caso dos Guarani Mbya, foram quase trinta anos de deslocamentos ao longo dos litorais sul e sudeste do país, ocasionados por conflitos fundiários e por pressões interétnicas que os motivaram a dispersar-se em vários estados. A retirada dos Mbya para a Fazenda Guarani em virtude da exploração do grupo étnico para o turismo representou também o conflito entre o modo de ser guarani e a concepção ocidental de que esses índios deveriam estar em aldeamentos ou prisões destinadas ao trabalho agrícola e à integração nacional. Finalmente, os deslocamentos guarani no Espírito Santo nos municípios de Vitória, Aracruz e Guarapari refletiam problemas da ausência de políticas públicas para os índios no Estado, porque os índios existentes, no caso, os Tupinikim foram reconhecidos apenas como índios em 1975, ou ainda eram considerados como remanescentes e caboclos. A chegada dos Mbya ao Estado revelou a existência de índios e, por sua vez, a necessidade de reconhecimento oficial de território indígena, pois ambos, Tupinikim e Guarani desejavam terras para viver.

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

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

No início do século XX, o SPI transformou o sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e a região do rio Doce, em Minas Gerais, em uma área de atuação do órgão indigenista devido à construção de estradas de ferro Vitória-Minas e Bahia-Minas. Desse modo, foram criados vários postos de atração: um para atender as necessidades de viabilização dos trabalhos dos operários, na região do rio Jequitinhonha; outro, no rio Pepinque, para atender os índios Jiropok; outro no rio Pancas, para atender os índios Miñajirum, no Espírito Santo; outro no rio Pancas, para atender os Gutrak; e o do rio Eme, para atender os Krenak, em Minas Gerais (PARAÍSO, 1992, p.420).

Com a redução populacional indígena acarretada pelas doenças e mortes, o SPI atuou no sentido de extinguir estes postos indígenas. Restou apenas o posto do rio Eme, destinado aos Krenak, para onde foram transferidos os demais índios dos aldeamentos. Este posto do rio Eme passou a denominar-se Posto Indígena Guido Marlière. Devido aos conflitos entre o órgão indigenista e os índios Botocudos, houve cisão desse grupo, como aconteceu com os Gutére e os Gutkrak. A dissidência dos Gutkrak originou o povo Krenak, que se refugiou nas áreas de mata do Rio Doce, em Minas Gerais. Mesmo em Resplendor, Minas Gerais, os Krenak recusaram-se a estabelecer contato, refugiando-se na aldeia de Quijeme Brek (PARAÍSO, 1992, p.420).

O Estado de Minas Gerais, determinou a demarcação de 2 mil ha de terras para os grupos Krenak e Poxijá, por meio de demarcação iniciada em 1918. Posteriormente, em 1920, a Assembleia Legislativa deste Estado ampliou a área indígena para 4 mil ha. Iniciou-se uma segunda demarcação em 1927, após o massacre da aldeia de Kuparak devido aos colonos de Bueno Brandão, que ocupavam a região dos Krenak. Com o massacre indígena, os sobreviventes retornaram para a aldeia do rio Eme, sob a proteção do SPI. Em virtude do massacre ocorrido foi que a Assembleia Legislativa decidiu ampliar o território para os 4 mil há (PARAÍSO, 1992, p.421).

As áreas indígenas dos Krenak eram constantemente disputadas pelo SPI, pelo governo do estado de Minas Gerais e por colonos. Acusações entre o governo estadual e o órgão indigenista não cessavam de ocorrer. O SPI acusava o governo do estado de expulsar os funcionários do posto indígena, de invadir as terras, de arrolar os bens daquela instituição, de ameaçar os índios e de não respeitar a administração local. Por outro lado, o estado acusava o inspetor do posto indígena de retirar a madeira da área de forma ilegal, beneficiando-se disso e desviando recursos. Em 1955, a descoberta de uma mina de mica na área da reserva indígena só fez intensificar ainda mais os conflitos dos arrendatários e dos índios (PARAÍSO, 1992, p.421). A criação do Horto Florestal do rio Doce, administrado pela Polícia Florestal de Minas Gerais, afetou diretamente os índios Krenak, pois o SPI e a Polícia Florestal realizaram um acordo para transferir os índios para a área maxakali no norte do estado. Os índios Krenak resistiram à transferência e alguns conseguiram refugiar-se nas proximidades do rio Doce (PARAÍSO, 1992, p.421).

Nas áreas dos Maxakalis, havia conflitos entre os dois grupos étnicos, por meio de rivalidades históricas. Havia falta de assistência do SPI, fome, frio e mortes. Em 1959,

os Krenak decidiram retornar para Governador Valadares, passando a conviver com a administração da Polícia Federal, que também não lhes fornecia assistência alguma. Em 1966, o SPI retomou essa área e a infraestrutura estava em péssimas condições em mau estado de conservação. No mesmo ano, foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN) e os Krenak foram transferidos para o Reformatório Agrícola Indígena, situado na área Krenak. Para essa área eram levados índios considerados desajustados; os índios recebiam castigos, sua vida era totalmente controlada. Na verdade este reformatório agrícola nada mais era do que um presídio que chegou a abrigar 60 a 80 índios, dos povos das seguintes etnias: Karajá, Terena, Guarani, Kampa, Mawé, Bororo, Xerente, Kadiwéu, Kaingang, Baenã, Kayapó, Kanela, Pankararu, etc. As acusações de crimes eram roubos, homicídios, embriaguez e vadiagem (PARAÍSO, 1992, p.422).

Entre 1969 e 1970, as pressões dos arrendatários recrudesciam e a FUNAI ganhou uma nova ação de reintegração de posse em 21 de março de 1971. Entretanto, ocorreu uma nova negociação entre a FUNAI e o governo de Minas Gerais, expressa no ofício nº 452/Pres/ FUNAI de 1º de fevereiro de 1971, que transferia os Krenak para a Fazenda Guarani, região doada pelo estado. Para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, foram levados os índios da área Krenak e alguns Pataxó de Porto Seguro, da Bahia (PARAÍSO, 1992, p.422).

Diante deste contexto, os Guarani Mbya também foram levados do Espírito Santo para a Fazenda Guarani e lá permaneceram de 1973 a 1979, sendo o grupo formado por 7 famílias, totalizando 34 pessoas (CICCARONE, 2001, p.309). A notícia da transferência dos Guarani Mbya para Minas Gerais repercutiu na imprensa local e nacional como um fator positivo, pois os Mbya encontrariam um local adequado, que tanto desejavam para realizar o seu plantio, produzir o seu artesanato e praticar a sua religião na crença da Terra sem Mal.

No período militar, havia total controle sobre os deslocamentos dos Guarani Mbya, sendo esses deslocamentos percebidos com preocupação pelos militares e considerados como conduta de vadiagem. Os Mbya resistiam e negociavam conforme podiam diante das duras condições vividas na Fazenda Guarani. Os Guarani Mbya passaram a sair da região mediante autorizações controladas com o objetivo de comercializar o seu artesanato nas cidades vizinhas. Esses índios se queixavam do frio intenso na região, da ausência de terras boas para a agricultura, a distribuição desigual dos

recursos. Alguns Guarani Mbya conseguiram fugir e fazer denúncias sobre a situação vivida em Minas Gerais.

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

No primeiro contato com os índios guaranis, com especialidade os seus líderes, houve uma recusa maciça de todos no que tange à vinda para uma reserva da FUNAI. Alegaram os mesmos o desejo de permanecer definitivamente no litoral espírito-santense [...] No segundo contato, levei para eles alimentação e medicamentos [...], esclarecendo-os que em hipótese alguma haveria condições para a FUNAI assisti-los na região capixaba.¹⁰

As intensas chuvas de 1979 destruíram casas e os escombros deixaram uma ideia de abandono da Fazenda Guarani. As terras possuíam baixa fertilidade e havia pouca plantação. Os Krenak sentiam-se impossibilitados de viver somente da agricultura, necessitando fabricar artesanato também. A alimentação dos índios era de má qualidade o que ocasionou doenças como anemia, subnutrição, avitaminose.¹¹

Devido às fugas constantes e às pressões, os Krenak retornaram para a sua área de origem em 1980, com o apoio do Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os Krenak estabeleceram-se numa área de 68, 25 ha que foram abandonados pelo Patronato São Vicente de Paula após uma enchente do rio Doce em 1978. O retorno ao território de origem dos Krenak lhes permitiu que outros índios do mesmo grupo étnico pudessem reunir-se na mesma área, como os Krenak que viviam em Vanuíre, São Paulo (PARAÍSO, 1992, p.422).

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

¹⁰ MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago.1973.

¹¹ MINISTÉRIO do Interior. *Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago.1973, p.43.

Argemiro organizavam-se para retornar à Caieiras Velhas e João Carvalho atuava denunciando as condições de vida na Fazenda Guarani (CICCARONE, 2001, p.312). Após várias tentativas de fuga, os Mbya conseguiram retornar ao Espírito Santo, para a região de Caieiras Velhas, região com a qual haviam se identificado.

Os Tupinikim e a etnogênese

No período colonial, viviam na capitania do Espírito Santo, os índios Temiminós, Goytacazes, Puris, Botocudos, Tupinikim, Malali e Maxakali. Os Tupinikim eram chamados também como Topinaquis, Tupinaquis, Tupiniguim, Margayá e Tuayá. Constituíam de um subgrupo dos Tupinambás, do tronco linguístico Tupi.¹² Em 1500, Heming afirmava que os Tupinikim eram em torno de 55.000 índios (HEMING, 1978). Entretanto, no período colonial, era difícil precisar a questão demográfica tanto no Brasil como na América. Em primeiro lugar, porque alguns estudos superestimam ou diminuem muito a quantidade de índios existentes. Em segundo lugar, a quantificação levava em conta os aldeamentos e não onde a maior parte dos índios viviam nas regiões de matas (MONTEIRO, 1992; ALMEIDA, 2010). Os Tupinikim habitavam a faixa de terra entre o rio Camamu, na Bahia e o rio Cricaré ou São Mateus, no Espírito Santo.

Os Tupinikim eram um povo derivado dos Tupinambás, originários do Pernambuco, e teriam migrado rumo ao sertão e ao litoral Sul. Isto significa que os Tupinikim também realizaram um movimento migratório assim como os Tupinambás no século XVI.¹³ O próprio termo Tupinambá pode apresentar duplo sentido, pois tanto era utilizado para referir-se ao grande grupo que se distingue dos Guarani e reúne vários subgrupos da região do litoral até Cananéia, como os Tamoios do Rio de Janeiro; como também era utilizado para definir os Tupinambás da Bahia, do Maranhão e de várias outras localidades.¹⁴

Em relação à nomenclatura dos povos indígenas, essa foi uma grande preocupação dos portugueses, que buscavam classificá-los e conhecê-los, sobretudo, para

¹² MARCATO, Sônia Maria. FUNAI. *Da indianidade dos Tupinikim (Índios do litoral do Espírito Santo)*. Brasília, 13 jun. 1980b, p.3.

¹³ MARCATO, Sônia de Almeida. FUNAI. *Remanescentes indígenas do Leste Brasileiro*. Brasília, 7 de maio de 1980 a, p. 6.

¹⁴ FAUSTO apud ALMEIDA, 2010 p.33.

dominá-los melhor, utilizando sua mão de obra para o trabalho, para a produção de alimentos e para a defesa do território contra os povos estrangeiros e os índios. Entretanto, a classificação dos portugueses em tupis e tapuias referia-se às questões de contato e de alianças estabelecidas com esses povos indígenas. Os tupis habitavam o litoral do Brasil e a bacia Paraná- Paraguai e possuíam relações mais estreitas de cooperação com os portugueses. Nos relatos dos cronistas, dos missionários e dos viajantes, os tapuias eram considerados os habitantes dos sertões, os “bárbaros”, os inimigos dos colonizadores, que não aceitavam os aldeamentos (ALMEIDA, 2010, p.32).

Todavia faz-se necessário ultrapassar a dicotomia tupis/tapuias e pensar as relações entre os próprios índios e os colonos conforme os seus interesses próprios, pois havia povos indígenas rivais como os Temimins e os Tamoios do Rio de Janeiro que se hostilizavam. Os Temimins, ao aliam-se aos portugueses e contra os franceses obtiveram ganhos, como terras em Niterói e em Serra, no aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, no Espírito Santo (ALMEIDA, 2003).

No Espírito Santo, foram fundados, no mesmo período, os aldeamentos de São João, Nossa Senhora da Conceição (atual município da Serra), Nossa Senhora da Assunção ou Reritiba (Anchieta) e Santo Incio dos Reis Magos (Nova Almeida). Dentre os aldeamentos dos Tupinikim, destacavam-se a Aldeia Nova e a Vila dos Reis Magos. A Aldeia Velha, atual distrito de Santa Cruz, no município de Aracruz, foi fundada pelo jesuíta Afonso Brás no ano de 1556. A Vila dos Reis Magos, atual região de Nova Almeida, município de Serra, foi fundada em 1580 e passou a abrigar os habitantes da Aldeia Nova (LOUREIRO, 2006, p.103).

Ainda no século XVI, o governo colonial incentivou a política de aldeamentos jesuíticos como forma de incorporar a capitania ao sistema colonial. Segundo Perrone-Moisés, o aldeamento era a realização do projeto colonial, pois garantia a conversão dos índios, a ocupação do território, a defesa, bem como era uma reserva de mão de obra para o desenvolvimento econmico da colnia (MOISÉS, 1992, p.20).

Logo no período inicial da colonizao, os índios do Espírito Santo sofreram os impactos do domínio luso na região com os conflitos pelos territórios, o trabalho forçado, a dominação religiosa, os descimentos, como o que levou cerca de 500 Tupinikim para deslocarem-se até São Pedro da Aldeia, atual região de Cabo Frio, em 1617 (MARCATO, 1980a, p.16). As aldeias do período colonial não se configuravam como espaços fixos e

permanentes, pois de tempos em tempos, os grupos étnicos decidiam mudar-se para novos locais. Esses deslocamentos entre aldeias eram justificados pelo desgaste do solo, pela diminuição das reservas de caça, pela disputa interna entre os grupos, pela morte de um chefe e pela atração de um líder carismático (MONTEIRO, 1994, p.22).

Desde o período colonial, as relações entre os Tupinikim e os portugueses oscilava conforme o interesse de ambos. Inicialmente, os portugueses estabeleceram relações de contato e trocas com os índios, desde a ocupação de Vila Velha pelo donatário Vasco Fernandes Coutinho, em 1535. Os índios que não aceitavam a colonização dirigiam-se ao interior da Mata Atlântica, de onde investiam contra os núcleos coloniais dos moradores. Em outros momentos da colonização, os Tupinikim aliaram-se aos portugueses contra a invasão de franceses e ingleses no Espírito Santo. Em 1558, cerca de 20 franceses foram capturados pelos índios de Maracajaguaçu, em Itapemirim (LEITE, 2000, p.218).

As situações de contato entre os Tupinikim e os portugueses poderiam variar conforme as regiões, os contextos e os interesses próprios de ambos. Os Tupinikim de São Vicente, atual São Paulo, haviam aceitado a presença portuguesa em 1531 porque esta não apresentava nenhuma ameaça ao modo de vida indígena. As primeiras aldeias eram localizadas acima da serra e próxima ao rio Tietê (MONTEIRO, 1994, p. 29). Os colonos procuravam trabalhadores indígenas por meio do escambo ou da compra de cativos. Os portugueses trocavam ferramentas, espelhos e objetos com os chefes indígenas para conseguir trabalhadores para a agricultura e para a extração de madeira (MONTEIRO, 1994, p.30-31). Para os indígenas estes escambos eram importantes para o funcionamento da dinâmica interna das sociedades ameríndias, pois as relações de troca estavam vinculadas ao estabelecimento de alianças com os europeus (MONTEIRO, 1994, p. 32).

Em 1824, a população da província do Espírito Santo era de 35.353 habitantes, sendo 8.094 brancos, 5.788 índios, 5.601 pardos livres, 3.221 pardos cativos, 2.682 negros livres e 9.901 negros escravizados (VASCONCELOS, 1978). A população indígena correspondia a 25% da população livre. Em 1827, já na região do vale do Rio Doce, entre Minas Gerais e Espírito Santo, nas localidades das matas e dos quartéis, Guido Marlière estimou a população indígena em 20 mil habitantes (MATTOS, 2004, p.16). Estão fora dessa estatística os índios que viviam nas fronteiras do Espírito Santo

com a Bahia e com o Rio de Janeiro, respectivamente: os Botocudos, Pataxós, entre outros; os Puris, os Botocudos e os Coroados (MOREIRA, 2010, p.18).

Os Tupinikim trabalhavam em atividades como a agricultura, a prestação de serviços em obras públicas (construção de estradas), em transportes (remeiros), na construção civil e naval, na extração de madeira, nas guerras contra os Botocudos, na captura de negros fugitivos e no combate aos quilombolas (MOREIRA, 2010, p.18). As índias “desembaraçadas”, isto é, solteiras e sem filhos, eram também solicitadas para o trabalho na Santa Casa de Misericórdia com os expostos, ou seja, as crianças abandonadas (MOREIRA, 2010, p.27).

No século XVIII, foi estabelecido o governo do Diretório dos Índios no Brasil (1757-1798), cujo sistema político-administrativo instituiu a figura da tutela sobre os índios por meio dos cargos de diretores dos índios. A nomeação de diretores acabou comprometendo o sistema de autogoverno dos indígenas, que, em tese, seria viabilizado pela subordinação política destes em relação às câmaras, cujos juízes, oficiais e vereadores seriam de preferência índios (SAMPAIO, 2001, p.250).

Por meio da Carta Régia de 1798, o Diretório dos Índios foi extinto, tal fato possibilitou aos índios o governo pelas câmaras, que, de certa forma, os igualou aos demais vassalos do império português, que não possuíam tutores. Na província do Espírito Santo, os índios chegaram a ocupar cargos de capitães-mores, juízes, vereadores, conforme relatos de Saint-Hilaire e D.Coutinho (MOREIRA, 2010, p.20).

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

As documentações do período imperial do Espírito Santo mostram um pouco das ações políticas dos índios por meio das queixas e das reivindicações, sendo que aparecendo com mais frequência menção ao trabalho indígena, às questões de terras e às

reivindicações feitas pelos próprios índios.¹⁵ No que tange ao trabalho, há documentos de presidentes da província solicitando o pagamento à jornada dos índios. Há também notificações de fugas dos índios e abandono dos postos de trabalho do serviço imperial e consequentes notificações de prisões desses índios (MOREIRA, 2010, p.25).

Os índios de Nova Almeida queixavam-se contra a prática da época, na qual era comum retirar as crianças indígenas de suas famílias e doá-las a terceiros. Tal prática era frequente em relação aos índios não aldeados e classificados como selvagens pelas autoridades do governo. A legislação orfanológica amparava tal ação com base na questão da tutela dos índios no intuito de educá-los e civilizá-los, e, em troca dessas ações, os não índios receberiam como forma de pagamento o trabalho indígena (CUNHA, 1992, p.47). Ou seja, a legislação e as práticas do mundo do trabalho existentes no século XIX consideravam importante e essencial a utilização dos índios como mão de obra.

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

A política do SPI no Espírito Santo foi marcada pela concentração às margens do Rio Doce, com interesse pela região de fronteira de Minas Gerais. Havia poucos recursos financeiros para a implantação da política indigenista (SILVA, 2000, p. 11). A ação do SPI no início do século passado se modificava de acordo com a capacidade orçamentária da União e os interesses agrícolas que orientavam a expansão da fronteira agrícola. O volume de verbas não permitia que o SPI atendesse aos índios fora do seu campo de atuação, pois essas eram apenas destinadas para os índios sob vigilância do órgão. Conforme os relatórios dos inspetores, havia muitos conflitos devido à hostilidade entre índios, fazendeiros e colonos nas regiões dos postos indígenas (PERES, 2004, p.50).

¹⁵ Moreira (2010, p.33) estabelece a diferenciação entre queixas e requerimentos. As queixas seriam as reclamações dos índios aos órgãos e representantes do governo. Por sua vez, os requerimentos consistiam em queixas formalizadas nas instituições das vilas e das províncias.

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

Sandro José da Silva considera que o SPI agia de forma a trazer os índios mais próximos à população civilizada e de maneira controlada. As colônias do órgão indigenista funcionavam como uma nova versão dos aldeamentos, onde os problemas eram eliminados nas regiões em que a economia estava se estabelecendo nas áreas do litoral do Estado e nas proximidades do Rio Doce (SILVA, 2000.p.13).

No final da década de 1930, Nimendaju afirmava ter encontrado cerca de 300 descendentes dos Tupinikim na região de Valença, no Rio de Janeiro, totalmente deculturados, e ainda havia dois índios que falavam um pouco da língua geral.¹⁶ Segundo o relatório do GT da FUNAI de 1994, os índios encontrados seriam descendentes dos Tupinikim sobreviventes do massacre em Ilhéus no século XVI. Em 1700, esses índios foram reunidos no aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença (GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42).

Podemos constatar por meio de análises dos relatórios da FUNAI (1979, 1980, 1994, 2001), a classificação dos índios como remanescentes, aculturados, integrados, acabocladados. Tais denominações reforçam uma construção história de que esses índios do Espírito Santo eram integrados à sociedade nacional. Entretanto, não se levarem em conta nos relatórios as ações individuais e coletivas dos índios, suas histórias do contato, suas construções identitárias, suas dinâmicas culturais e suas relações interétnicas. Tanto no século XIX quanto no século XX tais classificações presentes não só nos documentos oficiais como também no imaginário social acabavam por tornar os índios menos índios, aproximando-os mais dos padrões da sociedade envolvente, do que se percebendo as diferenças e as especificidades culturais existentes entre os povos indígenas do Espírito Santo e suas construções identitárias e territoriais.

¹⁶ EDELWEISS, 1971, p.277, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

Em 1937, foi registrada a presença na região de Pancas de “cento e tantos Guarany, do Rio Grande do Sul, transferidos para ali por ordem superior.”¹⁷ Segundo o servidor Telésforo Martins Fontes, esses Guarani faziam colheitas de arroz no mesmo posto em 1939.¹⁸

Em 1937, o posto indígena de Pancas foi extinto em decorrência do surto de impaludismo na região. Dessa forma, o controle do SPI sobre a região do Espírito Santo passou para a jurisdição do PI Guido Marlière, em Minas Gerais (CICCARONE, 2001, p. 255). Em 1943, o Boletim interno do SPI informou sobre a transferência de 19 Guarani, a maioria doente, para o PI Guido Marlière. Após o tratamento médico, o chefe do posto forneceu duas cabeças de gado e equipamentos na esperança de fixá-los na região.¹⁹

Na década de 1940, os Tupinikim viviam em áreas descontínuas e próximos às regiões de matas, em localidades do município de Aracruz, como Caieiras Velhas, Irajá, Pau Brasil, Comboios, Amarelo, Olho D’Água, Guaxindiba, Porto da Lancha, Cantagalo, Araribá, Braço Morto, Areal, Sauê, Gimuhuna, Macaco, Piranema, Potiri, Sahy Pequeno, Batinga, Santa Joana, Morcego, Garoupas, Rio da Minhoca, Morobá, Rio da Prata, Ambu, Lagoa Suruaca, Cavalhinho, Sauaçu, Concheira, Rio Quartel, São Bento, Laginha, Baiacu, Peixe Verde, Jurumim, Destacamento.²⁰ Segundo o censo do IBGE de 1940, foram identificados 5.716 habitantes pardos em Santa Cruz.²¹ Na época, a nomenclatura de pardos englobava os caboclos, mulatos ou morenos. Os índios declaravam-se como caboclos. No mapa do município de Santa Cruz, organizado pelo Decreto-Lei Nacional nº 311, de 2 de março de 1938 são mencionados alguns locais que foram identificados com antigas aldeias: Amarelos, Olho D’Água, Cantagalo e Pau Brasil.²²

Os Tupinikim, a exemplo dos índios do Nordeste, não eram reconhecidos oficialmente pelo Estado como índios, e, ao longo do século XIX até meados do século XX, esse grupo étnico foi perdendo seu território com o fim dos aldeamentos, a ação de posseiros e a instalação da empresa Aracruz Celulose. A política indigenista do Nordeste e do Espírito Santo atuava no sentido de construir discursos sobre a invisibilização dos

¹⁷ NEVES, Luís. Relatório especial de setembro de 1937. SEDOC, microfilme 190, fotograma 1035, v. anexo 31, apud GRUPO de Trabalho Técnico, 1994, p. 41.

¹⁸ SEDOC, microfilme 190, fotograma 1043, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

¹⁹ SPI, 1943, p. 376, apud GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 42.

²⁰ FUNAI, MUSEU DO ÍNDIO. 2000, p.11.

²¹ GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 43.

²² GRUPO de Trabalho Técnico. 1994, p. 43.

povos indígenas, tratando-os como não índios, caboclos, integrados e civilizados. Entretanto, os Tupinikim conseguiram manter-se e reconhecer-se diferente dos demais membros da sociedade nacional e preservar alguns de seus antigos territórios como esses citados acima. Com a luta pela terra junto aos Guarani, os Tupinikim acionaram a identidade política de índios para recuperar antigos territórios. Nesse processo político de tentativa de recuperação de um território indígena é que os Tupinikim construíram sua história e sua identidade por meio do fenômeno de etnogênese. Conforme Oliveira, a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo interpretativo ou descritivo no qual o debate principal tornou-se a problemática das emergências étnicas (OLIVEIRA, 2004, p.21). Na década de 1940, no norte do Espírito Santo, houve a exploração madeireira da Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI), iniciando-se a destruição da Mata Atlântica. As terras na região de Santa Cruz foram exploradas para a produção de carvão vegetal. Com a atuação da COFAVI, a área foi desmatada e os índios passaram a conviver com posseiros.

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

Durante o período que antecedeu à disputa territorial (1967), os Tupinikim, em determinadas situações, reconheciam-se como caboclos como forma de enfrentar de forma menos conflitiva, o preconceito e a discriminação em relação à sociedade nacional. Cardoso de Oliveira ilustra bem a situação dos índios Tikuna, do Alto Solimões, que se assumiam como caboclos diante do contato com a sociedade envolvente. Os Tikuna eram vistos pela sociedade local como caboclos, isto é, índios mais pacíficos do que os outros grupos étnicos da região. Os Tikuna também assumiam-se enquanto caboclos, pois secularmente, possuíam uma situação de contato com a sociedade regional, eram bilíngues e dependiam economicamente das regiões de fronteira (Brasil, Peru e Colômbia).(OLIVEIRA, 1976,p.45-47).

Situação semelhante ocorreu com os Tupinikim, pois esse grupo étnico possui uma longa história de contato com a sociedade envolvente e sua língua materna atualmente é o português. Também os Tupinikim exerciam funções dentro do mundo do trabalho da sociedade regional. Muitos Tupinikim se assumiam como caboclos em

oposição aos índios bravos das matas, os remanescentes de Botocudos, ou por serem considerados mais acessíveis e integrados à sociedade nacional. Existem, hoje, situações nas quais crianças que estudam em escolas regionais fora das aldeias tupinikim não se afirmam indígenas por receio de sofrer discriminação e preconceito. Ocorrem relações assimétricas de poder em que os índios são uma minoria diante de outros povos majoritários e economicamente hegemônicos.

O governo militar criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela Lei nº 5.371, de dezembro de 1967, no lugar do SPI. A chegada da FUNAI ao Espírito Santo não alterou as condições precárias e desumanas pelas quais passavam os povos indígenas. A proposta de atuação do órgão indigenista era viabilizar, desde o início, a política desenvolvimentista dos militares. No mesmo ano, a empresa Aracruz Celulose foi implantada no município de Aracruz. Os Tupinikim foram identificados pela FUNAI em 1973 e reconhecidos em 1975, mas continuaram em estado de abandono. Esse reconhecimento da população indígena esteve intimamente relacionado à questão da disputa territorial e paralelamente desencadeou-se o processo de identificação étnica. (LOUREIRO, 2006, p.129).

Nesse sentido, a noção de territorialização encontra-se intimamente relacionada aos processos de construção identitária tanto dos Tupinikim como dos Guarani. No caso dos Tupinikim, sua existência fora notada por meio do conflito fundiário com a empresa Aracruz Celulose. A partir do enfrentamento e para conseguir acessar o direito à terra, eles passaram a identificar-se como índios. A identidade indígena possui forte marca política de reivindicação dos direitos indígenas e também vincula-se à formação do território. Nesse sentido, a territorialização apresenta-se como um processo de organização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada. Nesse processo, ocorre a existência de mecanismos políticos diferenciados, há uma redefinição do controle social dos recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p.22).

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

da redescoberta e remodelação criativas de componentes “tradicionais” como narrativas orais, textos escritos e artefatos materiais (HILL, 2013, p.41). A etnogênese tupinikim relaciona-se à mudança da organização social, na medida em que os índios ao buscarem a consolidação do território, passaram a estabelecer diferenças notórias entre os que pertenciam ou não ao grupo étnico. O gênero das narrativas tupinikim separa quem é “velho no lugar” de quem é “novo no lugar” ou “chegante”. Os “mais velhos” eram aqueles que sempre viveram na aldeia de Caieiras Velhas e os “mais novos” eram os que passaram a residir na aldeia depois da primeira demarcação (1983). (SILVA, 2000, p.XV). Com a demarcação das terras indígenas, os Tupinikim passaram a exigir a retirada dos posseiros que viviam na região. Atualmente, esses índios, mesmo que convivam ou possuam relações familiares com não índios, opõem-se completamente aos índios que decidem deixar as aldeias e viver nas cidades. Outra estratégia à qual os Tupinikim estabelecem para diferenciarem-se dos outros não índios é referir-se aos “tempos antigos dos mais velhos”. Em geral, os professores tupinikim, ao mencionarem aspectos da cultura, da tradição e da história, constroem essa delimitação temporal para embasar e afirmar a identidade étnica. Os Tupinikim reconstróem sua história elegendo símbolos da sua cultura, como elementos formadores de sua identidade étnica, como o congo, as danças dos curumins e dos guerreiros. Sandro José da Silva afirma que as festas de Congo produziam uma rede de relações econômicas, ritualísticas e matrimoniais, atualizando os vínculos entre comunidades afastadas conforme antigas ordenações espaciais existentes no passado (SILVA, 2000, p.69). É muito comum os mais velhos Tupinikim lembrarem os antigos espaços por eles frequentados antes do conflito fundiário, rememorando espaços de sociabilidade com os parentes e as festas do congo.

Os Tupinikim e os Guaraní reelaboraram suas identidades, suas tradições, suas culturas e suas histórias conforme as necessidades do tempo presente para conseguirem ganhos coletivos para as comunidades étnicas. Os Tupinikim têm presença imemorial no Estado do Espírito Santo, tendo permanecido durante o período colonial e imperial na região de Nova Almeida. Esse local foi apropriado como um elemento importante para justificar que a presença indígena é antiga na região, portanto, para os Tupinikim mencionar o fato de que viveram nos antigos aldeamentos lhes garante a posse imemorial da terra. Os Tupinikim buscam usar elementos de seu passado, como as festas do Congo e as danças do guerreiro e dos curumins, como aspectos de sua tradição que possuem

permanência histórica. Não se trata somente de reproduzir aspectos da cultura e da tradição; essa apropriação consiste em um processo histórico de reelaboração e construção identitária do grupo étnico. Ao rememorar o congo, as danças, os antigos aldeamentos, os mais velhos do lugar, esses índios Tupinikim estão afirmando-se enquanto comunidade étnica com o objetivo político de ter a garantia da terra e dos direitos coletivos. Os Tupinikim reapropriaram-se do uso do Tupi antigo, que é ensinado aos professores em cursos de formação e aos alunos das escolas. As próprias religiões evangélicas nas aldeias são reelaboradas com a inclusão do congo e de aspectos culturais dos Tupinikim. Já os Guarani Mbya não possuem ocupação imemorial no Espírito Santo. Esses índios vieram do Rio Grande do Sul ao Estado por meio do *oguata porã*, quer dizer caminhada. Esse deslocamento possibilitou aos Guarani mbya reelaborar sua identidade étnica e construir a história desse grupo. Os Mbya, por meio dos deslocamentos, conseguiram fundar aldeias, se estabelecer nelas e garantir os elementos ecológico-ambientais favoráveis à sobrevivência do grupo. O território guarani mbya foi formado por meio desses deslocamentos mbya, nos quais os Guarani Mbya agiam construindo espaços possíveis em meio a diversos conflitos fundiários originados desde a saída dos Estados do Sul até o estabelecimento no Sudeste do país. Por intermédio desses deslocamentos, os Guarani Mbya do Espírito Santo formam um território imaginado porque estabelecem uma rede de parentesco, de sociabilidade, de trocas culturais, de rituais, de casamentos, de alianças políticas com outros grupos mbya do Brasil. E nesses deslocamentos, os Guarani Mbya compartilham o sentimento de comunidade étnica. Além das condições ambientais que constituem o território guarani, ocorre uma relação com o passado e com a cultura de constante inclusão de elementos das histórias dos povos indígenas, Tupinikim e Krenak. A construção da identidade guarani é elaborada por meio do contato com esses povos indígenas e a história dos Mbya é reelaborada e contada por intermédio da apropriação da história desses grupos étnicos.

Referências

Documentos

GRUPO de Trabalho Técnico. *Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios*. Portaria nº 0783/94. Vitória, 1994. v.1, mimeo.

MARCATO, Sônia de Almeida. FUNAI. *Remanescentes indígenas do Leste Brasileiro*. Brasília, 7 mai. 1980a.

_____. FUNAI. *Da indianidade dos Tupinikim (Índios do litoral do Espírito Santo)*. Brasília, 13 jun. 1980b.

LEÃO, Augusto de Souza. *Relatório do servidor Augusto de Souza Leão, superintendente da ajudância Minas-Bahia*, sobre índios de tribo Guarany, recém chegados ao Posto indígena Guido Marlière, município de Resplendor, Estado de M. Gerais. Teófilo Otoni, 13 jan. 1967.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. Processo nº 3.649/75.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Ajudância Minas-Bahia, de 4 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13/08/1973.

_____. FUNAI. *Relatório da Missão Especial nº 27/80*. Anexado ao Processo nº 2.561/1979, fls. 210–220.

_____. FUNAI. *Ofício nº 373-AJAMB/73*. Encaminha relatório de remoção dos índios Guaranis no Estado do Espírito Santo (Guarapari). Brasília, 12 set. 1973. Anexado ao Proc. nº 2.474/1973.

_____. FUNAI. *Ajudância Minas-Bahia, de 4 a 13 de agosto de 1973*. Correspondência do delegado regional para DGO sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo Vitória, 1973, p. 2. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

_____. FUNAI. *Portaria nº 565/E, de 10 de julho de 1979*. Anexado ao Proc. nº 3.649/1975.

ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 dez. 1972.
O ÍNDIO chegou ao poder: o super-cacique da FUNAI pagará sua promessa? *Realidade*. Vitória, ano VIII, n. 93, dez.1973.

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

NOSTALGIA do mar trará os guaranis de volta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 dez. 1973.

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

Livros, dissertações e teses

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

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

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

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

BARTH, Frederik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*. Niterói. n. 19, 2005.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

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

CUNHA, Manuela C. *Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos dos índios: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

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

GUIMARAENS, Dinah(org.) *Museu de arte e origens: mapa das culturas vivas guaranis*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

HEMING, John. *Red gold*. London: MacMillan, 1978.

HILL, Jonathan(org). *Rethinking hystory ad myth*. Ubana: University of Illinois Press, 1988.

_____. Contested pasts and the practice of antropology: overview. *American Anthropologist*, v. 94, n.4, p.809-815, 1992.

_____.(org). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas*. 1492-1991. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

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

IBGE. *Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo*. Rio de Janeiro, 2012.

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

_____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá/Paraná: Eduem; São Paulo: EDUSP, 2008.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. *Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. Ka'a güy oreramói kúery ojou rive vaekue ý*. São Paulo: CTI, 2004.

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

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

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

MATTOS, I. M. de. *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.

MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. 2. Ed.. Assunção: Universidad Catolica. 1988.

_____. *El Guarani: experiência religiosa. Asunción-Paraguay*: CEADUC-CEPAG, 1991.

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

MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992.

_____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Colonização oficial e espontânea na fronteira norte do Espírito Santo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, Vitória, n.55, 2001.

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

_____. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. *Diálogos Latino-americanos*, n. 3, p. 87-113, 2001.

_____. Caboclisto, vadiagem e recrutamento militar entre as populações indígenas do Espírito Santo (1822-1875). *Diálogos Latino-americanos*, n. 11, p. 94-120, 2005.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva –Guarani. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 11-36.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas/ São Paulo: Unicamp, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

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

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

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

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: UNESP/ISA, Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

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

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RAPPAPORT, Joanne. Introducción. In: ____ *Cumbe renaciente*. Una historiografía etnográfica andina. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e História, 2005.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962.

____. A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*, v. 25, 1982.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micro mobilidade de grupos mbya e nhandeva (guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Antropologia social. Museu Nacional. UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

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

VASCONCELLOS, I. A. de. *Memoria statistica da província do Espírito Santo escrita no anno de 1828*. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978.

WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In: *Economia e sociedade*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1994.