



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Diogo Ferreira da Rocha

As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo

Rio de Janeiro

2017

Diogo Ferreira da Rocha

As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Pública, da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, na Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências, no âmbito do convênio de cotutela entre a Fundação Oswaldo Cruz e a Universidade de Coimbra.

Orientadores: Prof. Dr. Marcelo Firpo de Souza Porto e Prof.^a Dra. Stefania Barca.

Rio de Janeiro

2017

Catálogo na fonte
Fundação Oswaldo Cruz
Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde
Biblioteca de Saúde Pública

R6721 Rocha, Diogo Ferreira da.
As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo / Diogo Ferreira da Rocha.
-- 2017.
317 f. : il. color. ; graf. ; mapas ; tab.

Orientadores: Marcelo Firpo de Souza Porto e Stefania Barca.
Tese (doutorado) – Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2017. Convênio de cotutela entre a Fundação Oswaldo Cruz e a Universidade de Coimbra.

1. Saúde de Populações Indígenas. 2. População Indígena.
3. Saúde Ambiental. 4. Conflito de Interesses. 5. Participação Social.
6. Políticas Públicas. I. Título.

CDD – 22.ed. – 980.41098152

Diogo Ferreira da Rocha

As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Pública, da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, na Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências, no âmbito do convênio de cotutela entre a Fundação Oswaldo Cruz e a Universidade de Coimbra.

Aprovada em: 28 de julho de 2017.

Banca Examinadora

Prof. Dr. João Carlos Freitas Arriscado Nunes
Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Bruno Sena Martins
Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Renato Monteiro, Athias
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gabriel Eduardo Schütz
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Maria Cristina Rodrigues Guilam
Fundação Oswaldo Cruz - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof. Dr. Ary Carvalho, de Miranda
Fundação Oswaldo Cruz - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof. Dr. Maurício Monken
Fundação Oswaldo Cruz - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof. Dr. Marcelo Firpo, de Souza Porto (Orientador)
Fundação Oswaldo Cruz - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Rio de Janeiro
2017

Dedico esta tese à memória de Edima Ferreira da Rocha,
a maior guerreira que conheci. Sua luta não será
esquecida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a todos/as guerreiros/as indígenas, quilombolas, pescadores/as, marisqueiras, agricultores/as, povos do campo e da cidade que através das suas lutas, sacrifícios e perseverança permanecem sonhando em construir um mundo melhor e menos injusto, onde homens e mulheres possam reconhecer seu valor e colocar a vida em primeiro lugar.

Em especial, agradeço aos/as lideranças Tupinikim e Guarani Mbyá que abriram suas aldeias e receberam com boa vontade e hospitalidade aquele estranho que chegava com um gravador na mão e um monte de perguntas na cabeça. A história de luta de vocês me inspirou a realizar essa pesquisa.

Também agradeço a todos/as os/as funcionários/as da Funai, corpo técnico e professores/as da Fundação Oswaldo Cruz e da Universidade de Coimbra que através do seu trabalho tornaram essa tese possível. Agradeço ainda aos amigos que encontrei durante essa trajetória, cuja força, apoio, discussões, críticas e debates foram importantes para o resultado final deste trabalho.

Agradeço a Tania Pacheco e Marcelo Firpo Porto, duas pessoas que orientaram minha trajetória acadêmica ao longo de mais de uma década e hoje as considero exemplos vivos do comprometimento que qualquer membro da academia deve ter com a construção de um mundo mais justo, contra a discriminação, o racismo e todas as formas de opressão. Minha admiração por vocês vai além dos muros da Fundação Oswaldo Cruz, pois me ensinaram que vale a pena nos engajarmos na luta social ao lado daqueles que sofrem, mas também daqueles a quem admiramos.

Aproveito para agradecer a Stefania Barca, minha orientadora na Universidade de Coimbra. Apesar do breve período que trabalhamos juntos, suas contribuições foram importantes para esta pesquisa.

Agradeço ao amor e paciência de minha esposa Ana Paula e minha filha Ana Rosa, cujas vidas foram atravessadas por este trabalho durante quatro anos. Agradeço por sempre estarem ao meu lado, mesmo quando foi necessário mudar completamente nossas vidas para que tudo fosse realizado. Mesmo nos momentos importantes em que precisei estar ausente. Por me lembrarem diariamente que o mundo tem lugar para esperança e que há motivos para lutarmos todos os dias, meus mais sinceros agradecimentos.

Por fim, tão importante quanto sabermos que há muito na vida pelo que vale a pena lutar, é sabermos que tudo isto só é possível devido aos esforços daqueles e daquelas que

sacrificaram muito de si para permitir que tivéssemos estas oportunidades. A meu pai, Roberto, e a minha mãe, Edima (*in memoriam*), meus mais profundos agradecimentos. Sem vocês, eu nunca teria chegado até aqui. Apesar da saudade, é no exemplo de vocês, de luta, honestidade e trabalho, que eu continuo a me espelhar para ser, a cada dia, uma pessoa melhor.

*Quando o último rio secar,
a última árvore for cortada
e o último peixe pescado,
eles vão entender ,
que dinheiro não se come.*

Frase atribuída ao chefe TS'IAL-LA-KUM,
da tribo Suquamish, 1855.

RESUMO

Nas últimas décadas, os povos indígenas têm se mobilizado em torno da garantia jurídica e da continuidade das relações ecológicas que estabelecem em seus territórios tradicionais e resistido ao avanço da economia de mercado ou de obras públicas sobre as áreas necessárias à sua reprodução física, cultural e simbólica. Eles esperam que ao alcançarem o reconhecimento público de sua territorialidade, também possam assegurar a continuidade de suas práticas tradicionais e fortaleçam as pressões sobre o Estado para formular e executar políticas públicas que contribuam para o enfrentamento das consequências negativas das transformações territoriais sobre seu modo de vida e saúde coletiva. O estudo analisou as dinâmicas de tais mobilizações nas terras indígenas dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá em Aracruz/ES. Também analisou as estratégias que estas comunidades têm empreendido para assegurar o acesso, a qualidade e o respeito às diferenças étnicas, no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. O estudo qualitativo foi realizado através de entrevistas em profundidade complementadas por análise documental e revisão de fontes secundárias. Conclui que as lutas políticas indígenas trazem consigo um potencial emancipatório a partir de demandas baseadas em relações específicas com a terra, com os ecossistemas e de cuidado à saúde, mas que os povos indígenas, através de suas lutas, ainda não conseguiram traduzí-las em políticas públicas. Conclui também que as políticas de saúde têm sido pouco permeáveis às demandas indígenas que rompem com a reivindicação de superioridade epistêmica do saber biomédico e podem reconfigurar as relações que estas comunidades estabelecem com o SASI. Por esses motivos, considera que tanto as políticas socioambientais quanto as políticas de saúde não cumprem seu potencial de mitigação dos efeitos negativos das injustiças ambientais, uma vez que agências por elas responsáveis continuam marginalizadas dentro da estrutura estatal e permanecem pouco articuladas entre si e com as demandas indígenas gestadas no território. As poucas iniciativas de diálogo com a população local permanecem subfinanciadas e insuficientes para o atendimento das reais necessidades das comunidades indígenas.

Palavras-chave: Saúde indígena. População Indígena; Conflitos ambientais. Participação social. Políticas públicas.

ABSTRACT

In recent decades, indigenous peoples have been mobilized around legal guarantees and the continuity of ecological relations established in their traditional territories and resist the advance of the market economy or public works over the areas necessary for their physical, cultural and symbolic reproduction. They seek public recognition of their territoriality to ensure the continuity of their traditional practices and to pressure the state to formulate and implement public policies that contribute to mitigating the negative consequences of territorial transformations on their way of life and collective health. The study analyzes the dynamics of this type of mobilization between the Tupinikim and Guaraní Mbyá peoples in Aracruz/ES. It also analyzes the strategies that these communities have undertaken to ensure access, quality and respect for ethnic differences in the Indigenous Health Care Subsystem. The qualitative study was conducted through in-depth interviews complemented by documentary analysis and review of secondary sources. It concludes that indigenous political struggles bring with them an emancipatory potential from demands based on specific relations with the land, with ecosystems and health care, but that they have not yet been able to translate them into public policies. It also concludes that health policies have been little permeable to indigenous demands that break with the claim of epistemic superiority of biomedical knowledge and seek to reconfigure the relations that these communities establish with SASI. For these reasons, it considers that both socio-environmental policies and health policies do not fulfill their potential to mitigate the negative effects of environmental injustices, since agencies responsible for them remain marginalized within the state structure and remain poorly articulated with each other and with the Indigenous demands in the territory. The few initiatives in this direction remain underfunded and insufficient to meet their real needs.

Keywords: Health of Indigenous Peoples. Indigenous Population. Environmental Conflicts. Social participation. Public Policies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 -	Codificação das entrevistas.....	49
Figura 1 -	Mapa da distribuição dos Distritos Especiais de Saúde Indígena.....	100
Figura 2 -	Mapa da distribuição da população indígena brasileira segundo o município – 2010..	101
Figura 3 -	Mapa da distribuição das terras indígenas brasileiras – 2014.....	102
Figura 4 -	Resumo da organização política nas aldeias Tupinikim e Guarani Mbyá.....	134
Figura 5 -	Mapa do Perímetro das Terras Indígenas em Aracruz.....	152
Figura 6 -	Mapa dos distritos, principais vias de acesso e terras indígenas de Aracruz – 2014.....	153
Gráfico 1 -	Evolução populacional em Aracruz, 1970 a 2010.....	154
Fotografia 1 -	Complexo Fibria.....	155
Fotografia 2 -	Vista área do Portocel.....	156
Fotografia 3 -	Instalações da Canexus em Aracruz.....	156
Fotografia 4 -	Barcaça da Norsul atracada no Portocel.....	157
Fotografia 5 -	Vista aérea do TABR.....	157
Figura 7 -	Mapa do trajeto da EFVM.....	158
Figura 8 -	Maquete digital do Estaleiro Jurong Aracruz (EJA).....	159
Figura 9 -	Mapa de localização do Terminal Industrial Imetame.....	160
Figura 10 -	Mapa de localização do Terminal Portuário de Uso Múltiplo da Nutripetro.....	161
Fotografia 6 -	Instalações da Eucabraz na Vila do Riacho, Aracruz.....	162
Figura 11 -	Mapa das áreas urbanas e empreendimentos no entorno das TIs de Aracruz – 2017....	166
Gráfico 2 -	População atendida pelo DSEI MG/ES por UF – 2016.....	243
Quadro 2 -	Distribuição das EMSI pelas Aldeias – 2016.....	243
Quadro 3 -	Demandas incluídas no Plano Distrital 2012-2015.....	248
Quadro 4 -	Programas voltados para a população indígena do Espírito Santo - 2012-2015.....	249
Quadro 5 -	Quadro-síntese da avaliação do PDSI 2012/2015 do DSEI MG/ES.....	249

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	Distribuição de conflitos por UF – 2016.....	112
Tabela 2 -	Setores produtivos e institucionais geradores do conflito – 2016.....	113
Tabela 3 -	Riscos e impactos sociais e ambientais – 2016.....	115
Tabela 4 -	Riscos à saúde – 2016.....	116
Tabela 5 -	Série Histórica - Distribuição da população segundo área urbana/rural – Aracruz – 1970 a 2010.....	154
Tabela 6 -	PIB Municipal, Aracruz – 2014.....	163
Tabela 7 -	População atendida pelo DSEI MG/ES por município – 2016.....	243
Tabela 8 -	População atendida pelo DSEI MG/ES por etnia – 2013.....	243
Tabela 9 -	Trabalhadores DSEI MG/ES – 2016.....	243

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAEP	Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas
ACBR	Associação Comunitária de Barra do Riacho
ACS	Agentes Comunitários de Saúde
ADI	Ação direta de inconstitucionalidade
AIDS	<i>Acquired Immunodeficiency Syndrome</i> (em português, Síndrome imunodeficiência adquirida)
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
ANTF	Associação Nacional dos Transportes Ferroviários
ANTT	Agência Nacional de Transportes Terrestres
AIS	Agentes Indígenas de Saúde
AITC	Associação Indígena Tupinikim de Comboios
AITG	Associação Indígena Tupinikim e Guarani
AITUPIAPABRA	Associação Indígena Tupinikim de Pau Brasil
Apeci	Associação de Pescadores e Catadores Indígenas
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo
ASIN	Agente Indígena de Saneamento
BA	Bahia
BCPs	Bifenilos policlorados
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
C5+	Gasolina natural
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CBPR	Pesquisas Participativas de Base Comunitárias
CE	Centro de Educação
CEAS	<i>Centro de Estudios y Asesoría Social</i>
CEBAS	Certificado de Entidade Beneficente de Assistência Social
CEC/ES	Conselho Estadual de Cultura do Espírito Santo
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
Cenibra	Celulose Nipo Brasileira S/A
CES	Centro de Estudos Sociais
CF88	Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CISI	Comissão Intersetorial de Saúde Indígena
CLSI	Conselhos Locais de Saúde Indígena
Codesa	Companhia Docas do Espírito Santo
COFAVI	Companhia de Ferro e Aço de Vitória
CONDISIs	Conselhos Distritais de Saúde Indígena
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
COREN/ES	Conselho Regional de Enfermagem do Espírito Santo
COSAI	Coordenação da Saúde do Índio
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CNS	Conferência Nacional de Saúde
CNSI	Conferência Nacional de Saúde Indígena
CNSPI	Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas
CR MG/ES	Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo
CST	Companhia Siderúrgica de Tubarão
CTL	Coordenação Técnica Local
CTR	Centro de Tratamento de Resíduos
Datasus	Departamento de Informática do SUS
DIASI	Divisão de Atenção à Saúde Indígena
DOU	Diário Oficial da União
DPU	Defensoria Pública da União
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
DSEI MG/ES	Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo
DST	Doença sexualmente transmissível
EFVM	Estrada de Ferro Vitória Minas
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
EJA	Estaleiro Jurong Aracruz
EPA	<i>US Environmental Protection Agency</i>
EPM	Escola Paulista de Medicina
EMSI	Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena
ENSP	Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca

ES	Espírito Santo
ESF	Estratégia de Saúde da Família
ETE	Estação de Tratamento de Esgoto
Faici	Fundo de Apoio para Iniciativas Comunitárias
FASE	Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
FFP	<i>Office of Food for Peace</i>
Fiocruz	Fundação Oswaldo Cruz
Fibria	Fibria Celulose S.A
FNSI	Fórum Nacional de Saúde Indígena
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
GAO	<i>U.S. Government Accountability Office</i>
GATI	Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena
GLP	Gás liquefeito de petróleo
GT	Grupo de Trabalho
IAE-PI	Incentivo para a Atenção Especializada aos Povos Indígenas
Ibama	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICICT	Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IEMA	Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos
IFES	Instituto Federal do Espírito Santo
IMIP	Instituto de Medicina Integral Prof. Fernando Figueira
Incaper	Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional de Seguridade Social
ISA	Instituto Socioambiental
ISPN	Instituto Sociedade População e Natureza
IX CNS	IX Conferência Nacional de Saúde

LI	Licença de instalação
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MEC	Ministério da Educação
MEC	Missão Evangélica Caiuá
MG	Minas Gerais
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPC	Ministério Público de Contas
MPE/ES	Ministério Público Estadual do Espírito Santo
MPF	Ministério Público Federal
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MPP	Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais
MPT	Ministério Público do Trabalho
MJ	Ministério da Justiça
MS	Ministério da Saúde
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NISI	Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena
NISI/ES	Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena do Espírito Santo
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
Oxfam International	<i>Oxford Committee for Famine Relief</i>
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PBA	Plano Básico Ambiental
PEC	Proposta de emenda à constituição
Petrobras	Petróleo Brasileiro S.A.
PF	Polícia Federal
PIX	Parque Indígena do Xingu
PMA	Prefeitura Municipal de Aracruz
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNASPI	Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais

PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPGSP	Programa de Pós-graduação em Saúde Pública
PPP/GATI	Programa de Pequenos Projetos de Gestão Territorial e Ambiental Indígena
POPs	Poluentes orgânicos persistentes
PPA	Programa de Aquisição de Alimentos
PQA	Produtos Químicos Aracruz
Portocel	Terminal Especializado de Barra do Riacho S. A
PSF	Programa de Saúde da Família
PSTG	Plano de Sustentabilidade Tupiniquim e Guarani do Espírito Santo
PT	Partido dos Trabalhadores
RBJA	Rede Brasileira de Justiça Ambiental
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
RSB	Reforma sanitária brasileira
SAAE	Serviço Autônomo de Água e Esgoto de Aracruz
SASI	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SCM	<i>SembCorp Marine</i>
SEAMA	Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Espírito Santo
Semag	Secretaria Municipal de Agricultura de Aracruz
Semed	Secretaria Municipal de Educação de Aracruz
Senai	Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
Sesai	Secretaria Especial de Saúde Indígena
Siasi	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
Sidra	Sistema IBGE de Recuperação Automática
SINTICEL	Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Celulose, pastas de madeira para papel, papelão, cortiça, químicas, eletroquímicas, farmacêuticas e similares no estado do Espírito Santo
SINTIEMA	Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Extração de Madeira
SISNAMA	Sistema Nacional de Meio Ambiente
SISNEP	Sistema Nacional de Informação sobre Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos
SPDM	Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina

SPI	Serviço de Proteção do Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPU	Serviço do Patrimônio da União
SRI	Setor de Regularização Dominial
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde
SUSA	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
STF	Supremo Tribunal Federal
TABR	Terminal Aquaviário Barra do Riacho
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TI	Terra Indígena
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TNC	<i>The Nature Conservancy</i>
UAB	<i>Universitat Autònoma de Barcelona</i>
UASB	<i>Universidad Andina Simón Bolívar</i>
UBCLAI	União Banda de Congo “Luzes do Arco-Íris”
UC	Universidade de Coimbra
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UNCTAD	<i>United Nations Conference on Trade and Development</i> (em português Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento)
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USAID	<i>U.S. Agency for International Development</i>
UTGC	Unidade de Tratamento de Gás de Cacimbas
VCP	Votorantim Celulose e Papel
WHO	<i>World Health Organization</i>

LISTA DE SÍMBOLOS

ha	hectares
m ²	metro quadrado
m ³	metro cúbico
s.d.	sem data de publicação

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	20
2	MÉTODOS	36
2.1	DA NECESSIDADE DE UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL.....	36
2.2	TRAJETÓRIA E MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO.....	42
2.3	ANÁLISE DOS RESULTADOS DO TRABALHO DE CAMPO.....	46
2.4	CONSIDERAÇÕES ÉTICAS.....	51
3	REFERENCIAL TEÓRICO	52
3.1	SOBRE AS RAÍZES COMUNS DAS DESIGUALDADES ECONÔMICAS, SOCIAIS, AMBIENTAIS E AS INIQUIDADES EM SAÚDE.....	52
3.2	A DETERMINAÇÃO (ECO)SOCIAL DA SAÚDE.....	55
3.3	O PAPEL DAS INJUSTIÇAS AMBIENTAIS NA DETERMINAÇÃO (ECO)SOCIAL DA SAÚDE.....	62
3.4	DAS INJUSTIÇAS AOS CONFLITOS AMBIENTAIS.....	69
3.5	O TERRITÓRIO: ONDE OS PROCESSOS GLOBAIS SE REALIZAM.....	75
3.6	POLÍTICAS INDIGENISTAS NO BRASIL.....	84
3.7	POLÍTICAS INDIGENISTAS DE SAÚDE NO BRASIL.....	88
3.7.1	O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) e seus desafios.....	93
3.8	UMA PERSPECTIVA EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS HUMANOS E SUAS RELAÇÕES COM A SAÚDE.....	107
4	RESULTADOS	110
4.1	CONFLITOS AMBIENTAIS ENVOLVENDO OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS.....	110
4.2	A POPULAÇÃO INDÍGENA EM ARACRUZ/ES.....	118
4.2.1	Os Tupinikim.....	118
4.2.2	Os Guarani Mbyá.....	124
4.2.3	Organização política indígena.....	126
4.3	AS LUTAS INDÍGENAS POR TERRITÓRIO.....	134
4.4	AS LUTAS INDÍGENAS PELA RECUPERAÇÃO ECOLÓGICA DO TERRITÓRIO E O ATENDIMENTO DE SUAS DEMANDAS SOCIOAMBIENTAIS.....	153
4.4.1	A vulnerabilização dos povos indígenas no processo de licenciamento ambiental.....	167
4.4.2	Os desafios à reocupação e exploração autônomas do território reconquistado.....	172
4.4.3	Para onde leva a educação no território indígena?.....	198
4.4.4	O Tekoa Ka'aguy Porã.....	205
4.4.5	Enfrentando o preconceito.....	207
4.5	AS REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS SOBRE A SAÚDE E O LUGAR DO SISTEMA DE SAÚDE.....	211

4.6	ANTECEDENTES DA LUTA INDÍGENA POR SAÚDE NO TERRITÓRIO.....	234
4.7	AS LUTAS ATUAIS.....	241
4.7.1	A organização e infraestrutura do SASI no território e as demandas que geram.....	242
4.7.2	Estratégias de luta.....	254
5	CONCLUSÕES.....	266
	REFERÊNCIAS.....	290
	ANEXO A – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA C/ REPRESENTANTES DAS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS E ENTIDADES DE APOIO DAS COMUNIDADES DE ARACRUZ.....	309
	ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) - ENTREVISTA COM MEMBROS DAS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS.....	312
	ANEXO C - CARTA COMPLETA ATRIBUÍDA AO CACIQUE TS'IAL-LA-KUM (1855).....	315

1. INTRODUÇÃO

Apesar de ser mais comum no campo da antropologia (onde desde há muito tempo é lugar comum a afirmação de que a objetividade e a neutralidade absolutas do pesquisador são ideais impossíveis de serem alcançados e que a única forma honesta de se fazer ciências sociais é apresentando ao leitor o pontos de partida e inquietações que levaram à formulação das questões de pesquisa e as motivações do trabalho ora publicado) inicio esta tese com uma breve **apresentação** do percurso formativo e epistêmico que levaram à sua realização e que, direta ou indiretamente, moldaram sua forma final.

Entendo uma tese como um texto que é ao mesmo tempo a culminância de um percurso educacional do pesquisador e também um momento de reflexão onde confluem as diversas experiências de uma história de vida e uma trajetória profissional e acadêmica. Portanto, a motivação para escolha do tema desta tese nasce desse encontro de uma vida marcada pelas desigualdades sociais e uma trajetória que me levou a um processo de sensibilização política e epistêmica a respeito da compreensão e da necessidade de enfrentamento dos processos que geram diversos tipos de desigualdades e injustiças: sociais, étnicas, ambientais, cognitivas, etc.

No meu caso, a vivência das desigualdades antecedeu a aquisição dos referenciais teóricos e metodológicos necessários à sua interpretação. Nasci em uma favela do Rio de Janeiro no início dos anos 1980, como único filho de um casal de migrantes que vieram, ainda muito jovens, da zona rural de seus respectivos estados para uma das maiores metrópoles do País.

Tendo suas raízes em um antigo distrito de São João Del Rey, na mesorregião do Campo das Vertentes, a família de meu pai foi morar, na década de 1960, em uma favela recém-fundada num dos bairros mais ricos da cidade, São Conrado, até hoje um dos locais com o metro quadrado mais elevados do município. Dali, meus avôs paternos e seus numerosos descendentes exerceram todo tipo de profissões precárias e subempregos até que as crianças crescessem e pudessem ser incorporadas como mão-de-obra no mercado formal. Mesmo em frente a alguns dos imóveis mais caros da cidade, a poucos quilômetros de nossa Vila Canoas, crescia também aquela que durante muito tempo foi considerada a maior favela da América Latina: a Rocinha. Foi nesse cenário de contrastes, habitando casas de alvenarias que foram construídas à moda das palafitas (com altas colunas sobre as duas margens do rio Canoas), espremidos entre a estrada e o local de lazer da elite carioca, o Gávea Golf Club, que as novas gerações dos Rocha cresceram.

Naquele lugar, as coisas transcorriam num ritmo conhecido. Todos os dias a população descia e subia a Estrada da Canoa para trabalhar, estudar, fazer compras ou o que mais fosse necessário para sobreviver. Nos verões, temiam as chuvas, pois quando a represa que servia ao

condomínio de classe média mais acima transbordava, as casas na favela, sobre ou próximas ao rio Canoas, eram invadidas pelas águas. Seria exagero classificar o povo daquela comunidade como de “atingidos por barragem”, mas muitos teriam sentimentos comuns com os atingidos ao rememorarem o impacto das águas e o drama daqueles que perdiam seus poucos pertences na enxurrada. Mais de uma vez vidas foram perdidas e casas foram completamente arruinadas.

A cada três ou quatro anos, voltava a circular um boato recorrente de que a favela seria removida, como tantas outras da Zona Sul da cidade haviam sido ao longo dos anos. Seu pequeno tamanho e a proximidade com as grandes mansões e condomínios de alto padrão faziam-na alvo do assédio constante de todos os projetos da Prefeitura direcionados às favelas. Desde aqueles que queriam “requalificar” o bairro (um eufemismo para transferir a população de baixa renda para qualquer lugar que não contribuíssem para desvalorizar o preço dos demais imóveis...) a programas de melhoria das favelas, como o “Favela-bairro”. Essas propostas raramente eram concretizadas, mas foram suficientes para causar medo e tensão na comunidade, pois frequentemente envolviam a remoção das pessoas que viviam “em cima da Cachoeira” (como chamávamos o rio Canoas), o que significava uma parcela significativa das famílias que ali viviam seriam desenraizadas e teriam que reconstruir suas vidas novamente em outro lugar, já que a maioria era de migrantes de outros estados. Algumas vezes esse rumor coincidia com o período eleitoral, então sutilmente o nome de um “salvador” - que impediria que aquilo acontecesse - surgia e mais um vereador era eleito.

A outra família, no seio da qual eu construí minhas primeiras relações sociais, foi morar num bairro periférico do município de Duque de Caxias, o Parque Fluminense, quase na fronteira com Belford Roxo, outra cidade-dormitório da mesma Baixada Fluminense. Até hoje aquela cidade é o lar da segunda ou terceira maior população do Estado e funciona como “fornecedora” de mão-de-obra para a capital fluminense. Sua população flui diariamente de um município a outro através de incontáveis linhas de ônibus que cruzam a Av. Brasil e das linhas de trens urbanos.

Os Ferreira vieram do interior do Estado do Rio de Janeiro um pouco mais tarde, em meados dos anos 1970. Também estavam em busca de dias melhores, e como aqueles que foram habitar as favelas da Zona Sul, também encontraram muitas dificuldades e desafios para garantir sua sobrevivência diária.

Desde muito cedo dei-me conta de que o campo de onde saíram não se parecia muito com os locais quase-idílicos que apareciam nas histórias da televisão ou dos livros infantis. Eram lugares onde se vivia arduamente a partir do próprio trabalho e nos quais a vida na terra

exigia não apenas lidar com as forças da natureza, mas também com um sistema político e social injusto e violento.

Só após muitos anos de formação acadêmica, explorando a sociologia rural e conhecendo os diversos movimentos sociais do campo, pude realmente compreender as histórias que ouvia na infância. Ao estudar os conflitos ambientais rurais e a modernização conservadora do campo no Brasil, pude compreender porque meu avô materno foi perseguido e acusado de ser “comunista” nos anos 1960, apesar de, semianalfabeto, ele não saber muito bem o que essa palavra significava e nunca ter tido acesso aos textos e ao pensamento marxista que, ironicamente, se tornariam referências obrigatórias nos primeiros anos do meu curso de Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense (UFF). A acusação de comunismo era simplesmente uma estratégia para pressionar e deslegitimar alguém que lutou para continuar na posse das terras que cultivava e “falava demais” do ponto de vista daqueles que as ambicionavam. Num contexto político onde o socialismo havia sido criminalizado, e pessoas desapareciam ou morriam no campo apenas por se sindicalizarem ou enfrentarem os “coronéis”, aquilo constituía uma ameaça a ser levada em consideração.

Poucos anos depois de João Pedro Teixeira ter sido assassinado na Paraíba por fundar as primeiras Ligas Camponesas, meu avô, que como ele só queria viver com dignidade em sua terra, era considerado “comunista” por maioria de votos e sua vida se tornava cada vez mais difícil, até o ponto que foi obrigado a abandonar seus poucos hectares de mandioca em São Francisco de Itabapoana para tentar a vida na capital. A violência no campo marcava a vida das famílias rurais de forma distintas, mas permanecia presente.

Só depois de adulto passei a entender a revolta que minha mãe dizia sentir por terem se mudado do lugar onde, segundo meu avô, eles produziam a melhor farinha da região e, segundo ela, sempre havia peixe fresco na mesa. O dinheiro das terras vendidas foi suficiente apenas para a aquisição de um lote e a construção de uma casa precária em um loteamento irregular onde passaram dias de fome e necessidades diversas. Meu avô passaria o restante de sua vida lutando para manter aquele pedaço de chão e muitos dissabores enfrentaria antes que a Prefeitura local finalmente reconhecesse sua posse urbana. Naquele lugar, não havia mais as frutas do pomar, o leite das vacas, as galinhas criadas à solta e todos/as foram obrigados/as a trabalhar nos canteiros de obras ou nas chamadas “casas de família” para sobreviver.

Ali também o verão era uma época de preocupações, pois a rua, sem bueiros para escoamento da água, alagava nos meses de chuva. O quintal barrento, onde só cresciam uns pés de banana magros e uma goiabeira cujos frutos de polpa dura mais serviam às brincadeiras das crianças do que para comer, tornava-se um pântano. Construída sobre uma área alagadiça, essa

casa não existe mais, pois acabou coberta pelos sucessivos aterramentos do terreno e sobre sua laje foi erguida, em regime de mutirão, uma outra.

Ser visto como comunista não era a única forma de ser expulso do campo e enfrentar o desafio da vida precária nas cidades. Décadas antes, as terras da família de minha avó paterna haviam sido tornadas inférteis por resíduos da mineração de cassiterita (para extração de estanho) realizada na zona rural de São João del Rey. Suas terras foram aos poucos se tornando improdutivas, os animais já não podiam ser sustentados e, por fim, o dinheiro recebido por permitirem explorar as jazidas existentes já não era suficiente para sustentar a família. Só muito recentemente percebi que eles foram uma das inúmeras famílias vítimas da mineração em Minas Gerais. Provavelmente, eles não tivessem consciência disso, e eu só fui descobrir anos mais tarde, quando passei a explorar a questão das injustiças ambientais na Universidade e como pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz no Mapa de Conflitos Ambientais.

Aquelas histórias de luta, injustiças e violência poucos significados tiveram para mim na época que as ouvi pela primeira vez. Afinal, eu era apenas um garoto urbano tentando ser gentil com meus avós que gostavam de rememorar seu passado, mas, hoje, à luz da minha trajetória profissional e acadêmica, elas passaram a ecoar de uma maneira diferente na minha memória afetiva. Vibram com mais intensidade, ressignificadas por uma maior compreensão de como a economia e a política do País funcionavam naquela época e como o desenvolvimento daquelas regiões foi produzido à custa da vida de muitas famílias. Também percebi que aquelas histórias não falavam de um Brasil do passado, mas de um país que ainda hoje gera diariamente novas famílias de migrantes e refugiados ambientais.

Outras histórias não falavam das terras, mas das relações entre as pessoas. Havia aquela sobre uma bisavó materna que supostamente era descendente de uma família indígena e que fora “raptada” por seu marido branco diante da recusa de sua família em aprovar o casamento interétnico.

Os detalhes se perdiam na memória familiar, e nunca soube se eram descendentes dos povos do Norte Fluminense, considerados extintos pelo Estado brasileiro naquela altura, ou de outra região. A incapacidade dessa história ser contada em detalhes pelos descendentes de minha bisavó, Esmerilha, diz muito sobre a invisibilização social da população indígena do País, até mesmo entre seus descendentes. Não foi considerado importante para ninguém saber de onde aquela mulher havia vindo ou se ela sentia falta de sua família décadas após a separação. Nem todas as histórias de família são dignificantes, mas todas são significativas sobre a sociedade em que vivemos.

Nunca a pude confirmar, pois ela faleceu antes que eu pudesse compreender o que aquela história significava, contudo até hoje permaneço curioso para descobrir até onde essas raízes indígenas levariam. Os povos indígenas da região de Campos dos Goytacazes supostamente desapareceram há alguns séculos, mas, como veremos no caso dos Tupinilkim, a falta de registros oficiais e a extinção de um povo não significam necessariamente a mesma coisa.

Esse aprendizado ocorreu paulatinamente. Primeiro a partir de uma formação crítica mais geral, apesar de bastante eurocentrada, na Universidade Federal Fluminense; e, posteriormente, a partir do desafio de articulá-la com o campo da Saúde Coletiva nas discussões sobre injustiça e racismo ambientais na Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

Todo esse processo de ressignificação do passado e de formação de um olhar crítico em relação à sociedade brasileira, especialmente sobre o que acontece na zona rural, nas comunidades tradicionais, nas favelas e nas periferias urbanas, acabaram por orientar minhas escolhas temáticas, epistêmicas e metodológicas em todos os trabalhos acadêmicos que realizei desde então: o trabalho de conclusão de curso em 2008, a dissertação de mestrado de 2013, esta tese, os artigos que escrevi ou contribuí, etc.

Em resumo, toda minha trajetória profissional e acadêmica tem sido dedicada a compreender como os povos e comunidades mais discriminados - cujas histórias têm sido sistematicamente não contadas, ou mal contadas - construíram estratégias de resistência em seus territórios ancestrais, ou quando isto não foi possível, de reconstrução de suas vidas nos grandes centros urbanos. Sem, entretanto, perderem suas ligações afetivas com aqueles lugares ou com as pessoas que lá permaneceram.

Lembro como na infância me encantavam as férias em São João del Rey e em Campos dos Goytacazes (numa região que desde 1995 faz parte do recém-emancipado município de São Francisco de Itabapoana), e dos quais já estava enfadado na adolescência. Queria conhecer outros lugares, mas meus pais precisavam atender o chamado de suas raízes. Só hoje compreendo porque aquelas viagens eram tão importantes.

Este trabalho é, portanto, um momento de amadurecimento de reflexões teóricas e de um olhar sobre as injustiças e os conflitos ambientais que foi se constituindo ao longo dos anos, com a aproximação com um variado e multifacetado arcabouço de referenciais acadêmicos e de casos empíricos trabalhados por mim no âmbito do Mapa de Conflitos. Porém, é também um momento de revisitar as memórias e de compreender um passado que só agora faz sentido, com toda profundidade.

Ao aproximar-me dos povos indígenas de Aracruz, buscando aprender como eles sobre as diversas formas como o modelo de desenvolvimento hegemônico afeta suas vidas, e como eles têm resistido aos avassaladores processos que os oprimem, também pude compreender que essas ameaças não afetam somente a eles. De uma forma ou de outra, todos nós temos nossas vidas marcadas pelas diversas formas de opressão, violência e desenraizamento. Aprendermos com a história de luta deles pode ser uma oportunidade de também compreendermos um pouco mais sobre as lutas que definiram as vidas de muitos de nós.

Portanto, **defino meu problema de pesquisa**, a partir de um olhar socioambiental crítico a respeito das lutas indígenas pela garantia jurídica e pela continuidade das relações ecológicas que eles estabelecem em seus territórios tradicionais e que têm mobilizado muitos povos brasileiros nas últimas décadas. Especialmente, devido ao avanço da economia de mercado (empreendimentos agropecuários, minerários, industriais, turísticos e imobiliários) ou de obras públicas (como a infraestrutura para aproveitamento de recursos hídricos, transporte e geração de energia) sobre as áreas necessárias à sua reprodução física, cultural e simbólica (BRASIL. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ, 2015; PORTO; PACHECO, 2009)

Nestes contextos, a reconfiguração social, econômica e espacial dos territórios, a partir da consolidação de novos usos impostos pelo modelo de desenvolvimento hegemônico, frequentemente trazem consequências negativas sobre o meio ambiente e impactos sobre as condições de vida e saúde das comunidades, tais como: insegurança alimentar gerada pela inviabilização das formas tradicionais de subsistência, desestruturação das práticas tradicionais de autocuidado ou das relações nativas com a natureza e os demais grupos sociais, violência e proliferação de doenças.

Os povos indígenas, através de suas associações locais e dos espaços de articulação políticas do Movimento Indígena, têm defendido publicamente a demarcação dos territórios como, simultaneamente, uma questão de respeito aos seus direitos sociais e culturais e um mecanismo de fortalecimento social. Há uma expectativa de que ao alcançarem o reconhecimento público de sua territorialidade, esses povos também possam assegurar as condições para sua própria reprodução social.

Isto ocorreria tanto pela garantia da continuidade de suas práticas tradicionais quanto pela aquisição de condições mais estáveis para exercerem pressões políticas sobre o Estado na formulação e execução de políticas públicas que contribuam para o enfrentamento das consequências das injustiças socioambientais sobre seu modo de vida e saúde.

Este projeto de pesquisa busca analisar se tal potencial tem se realizado nas terras indígenas dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá em Aracruz/ES cujo processo administrativo

de demarcação foi concluído em 2010 após mais de 40 anos de disputas territoriais com a empresa reflorestadora Fibria Celulose S.A. (antiga Aracruz Celulose S.A). Adicionalmente, buscamos compreender as estratégias que as comunidades indígenas locais têm empreendido para assegurar o acesso, a qualidade e o respeito às diferenças étnicas, previstos na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), hoje a cargo da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) através do Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo (DSEI MG/ES).

Também é importante, nesta introdução, **contextualizar** este problema de pesquisa dentro de um panorama mais amplo. Isto porque os conflitos e as lutas sociais que ocorrerem em Aracruz são fortemente influenciados por questões cujos determinantes são globais.

A sociedade contemporânea atravessa um momento de crise ecológica associada às formas como hegemonicamente a maioria dos países têm estruturado seu desenvolvimento econômico, social e tecnológico. O processo de globalização econômica dominante (direcionada pelos interesses de grupos corporativos globais e de certos grupos políticos nos Estados nacionais) pressiona pela crescente integração dos territórios à economia de mercado e impulsiona a reconfiguração dos espaços sociais, dos ecossistemas e do tempo para atendimento aos comandos globais de reprodução do Capital (SANTOS, 2006).

Estes fenômenos implicam em dinâmicas sociais, econômicas e políticas que aprofundam a interrelação e interdependência entre processos sociais locais e globais (VIEIRA, 1997), estimulando uma crescente demanda por matéria, energia e trabalho, que são utilizadas para a construção de nichos cada vez mais artificiais de vida e para a produção de mercadorias que são cada vez mais rapidamente descartadas, em descompasso com a capacidade de resiliência dos ecossistemas.

A continuidade desse sistema socioeconômico exige a contínua expansão de empreendimentos produtivos, que são apoiados por um sofisticado aparato (bio)técnico-científico, logístico, comunicacional e numa ampla gama de serviços que em muitos casos levam à sobre-exploração dos recursos naturais disponíveis (água, solo, minérios ou a biodiversidade) até seu quase esgotamento, seguido do posterior abandono das áreas degradadas, gerando passivos ambientais muitas vezes difíceis de serem gerenciados (como, por exemplo, lixo nuclear, resíduos de hidrocarbonetos, de fibras minerais, gases do efeito estufa ou os poluentes orgânicos persistentes – POPs) e uma população empobrecida e desassistida.

Alguns analistas vão chamar este padrão de desenvolvimento como de “boom-colapso”: rápido e desigual desenvolvimento, exploração insustentável e colapso social e ecológico.

A análise da violência e da socioeconomia nas diferentes fronteiras de ocupação e desmatamento da Amazônia (não-florestal, desmatada, sob pressão e florestal) fortalece a tese de que o desenvolvimento econômico segue o padrão “boom-colapso” (...) ou seja, no curto prazo, os indicadores econômicos (PIB e emprego) crescem e o IDH é favorecido pela geração de renda e atração de imigrantes. Mas os custos são altos: violência, degradação das florestas e desmatamento. No longo prazo, as regiões muito desmatadas apresentam redução nas taxas de violência e indicadores socioeconômicos inferiores às regiões onde o desmatamento está acontecendo (CELENTANO; VERÍSSIMO, 2007).

Em muitas regiões do País, não somente na Amazônia, os povos indígenas, quilombolas e outras comunidades que sobrevivem através da interação cotidiana com ecossistemas são os primeiros a sofrerem com os impactos negativos desse modelo de desenvolvimento e os maiores afetados pelos passivos socioambientais.

Essas situações são intensificadas devido às enormes desigualdades sociais do Brasil e sua posição semiperiférica no sistema global. Isto porque, diante dos elevados custos financeiros, ambientais e simbólicos da gestão dos passivos (ou das medidas necessárias para a adoção de tecnologias menos poluentes e socioambientalmente sustentáveis), e de um ambiente econômico global altamente competitivo, os grandes grupos econômicos (especialmente aqueles cujos negócios demandam uso intensivo de recursos naturais, energia ou mão-de-obra) passam a transferir suas unidades de negócio mais poluentes ou eletro-intensivas para países emergentes onde ainda há territórios não incorporados (ou fracamente conectados) à economia global, recursos naturais em abundância, muitas áreas economicamente fragilizadas, com grandes número de desempregados, fraco controle da corrupção das elites políticas e dos altos funcionários do Estado e legislações ambientais mais permissivas.

Com a concentração global do capital econômico em pequeno número de conglomerados industriais e bancos de investimento¹, os governos locais chegam até mesmo a competir para oferecer condições fiscais, trabalhistas e políticas vantajosas às empresas, que se aproveitam desta situação para potencializar a lucratividade de seus investimentos a partir da externalização dos custos socioambientais e como uma forma de contornar a pressão política exercida por movimentos sindicais e ambientalistas presentes nos países do Norte global (ACSELRAD, 2008; BARCA, 2012).

Nesses contextos, os territórios das comunidades tradicionais são invadidos e explorados à revelia da vontade de sua população originária. Algumas vezes, empresas e o

¹ O relatório *Global Wealth Report - 2016* elaborado pelo *Credit Suisse Research Institute* estima que 45% da riqueza mundial esteja nas mãos de apenas 0,7% da população (SHORROCKS et al., 2016). Dados da *Oxfam International* apontam que as 10 maiores empresas do mundo acumulam mais riquezas do que o PIB somado de 180 países (HARDOON et al., 2017).

Estado se aproveitam da vulnerabilidade social e da fragilidade organizativa dessas comunidades para fortalecer grupos favoráveis à instalação dos empreendimentos, enquanto perseguem, criminalizam ou marginalizam aqueles que são contrários, estimulando processos de fragmentação social e política.

Independentemente da forma como se posicionaram em relação ao licenciamento ou instalação dos empreendimentos, se os projetos avançam, frequentemente essas comunidades se veem expropriadas de vastas áreas de suas terras, são impedidas de acessar os bens comuns² disponíveis ou de exercer suas formas específicas de sociabilidade, são obrigadas a lidar com os impactos dos passivos ambientais e os riscos sobre a saúde em situações nas quais, muitas vezes, são excluídas dos processos decisórios ou, quando participam, têm suas preocupações desconsideradas ou deslegitimadas (em flagrante desrespeito à legislação ambiental e social internacional, principalmente no que diz respeito aos direitos sociais, territoriais e de consulta, como, por exemplo, aqueles previstos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT).

Algumas experiências de mapeamento³ de conflitos ambientais evidenciam que, na maioria dos casos de injustiça ambiental, os processos decisórios são verticalizados, dominados por discursos tecnicocientíficos ou pelo jargão jurídico e, mesmo quando há consultas à população, há pouco esclarecimento a respeito dos possíveis impactos socioambientais ou sobre a saúde humana relacionados a cada empreendimento. Previstas para serem espaços de debates, diálogo e de esclarecimento da população local, as audiências públicas têm sido estrategicamente organizadas pelos órgãos ambientais para que se constituam como meros espaços de legitimação das decisões do Estado e seus parceiros corporativos. Muitas estratégias têm sido utilizadas para esvaziá-las de seu potencial contestatório.

Do ponto de vista da participação da população no processo de licenciamento ambiental, as Audiências Públicas constituem o único momento formal em que a participação está prevista durante todo o processo. Concebido como espaço de debates sobre a viabilidade dos empreendimentos, na prática este procedimento configura-se tão somente como uma formalização do processo de licenciamento ambiental, um jogo de cena de procedimentos democráticos e participativos. Programadas para uma etapa do licenciamento já em curso, as Audiências acontecem tardiamente, quando decisões já foram tomadas e as dificuldades de acesso à documentação apontadas anteriormente dificultam uma participação

² Para uma discussão a respeito dos bens comuns e seu papel na elaboração de estratégias discursivas e de luta em defesa dos territórios tradicionais face à crise ambiental, ver Leroy (2016).

³ Como por exemplo, o Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, elaborado por pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) em parceria com entidades e movimentos sociais ligados à Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) <<http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br>> e o *Environmental Justice Atlas* (EJ Atlas) coordenado por pesquisadores da Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) <<http://ejatlas.org>>.

informada. Ademais, um agravante do ponto de vista da transparência e da contabilidade dos órgãos públicos é a inexistência de um procedimento formal que garanta um retorno aos participantes das Audiências Públicas, a título de informação sobre as questões debatidas, dúvidas e problemas emergentes durante uma audiência e que deveriam ser de fato incorporados no planejamento da obra. (ZHOURI, 2008, p. 103).

Em muitos territórios, as consequências negativas do desenvolvimento podem ser intensificadas quando tais processos ocorrerem em ondas ou ciclos. Por exemplo, as mesmas terras apropriadas pelas madeireiras, uma vez desmatadas, podem ser aproveitadas pela pecuária para formação de pasto. Em alguns casos, projetos de irrigação, fertilizantes e agrotóxicos permitem a introdução de monocultivos em áreas abandonadas pela pecuária. O desenvolvimento de novas tecnologias permite a reativação de minas anteriormente consideradas economicamente inviáveis, de jazidas que no passado eram inexploráveis, potencializando a incorporação de novos territórios ao mercado de minérios.

Em ambos os casos, amplia-se a demanda por infraestrutura de geração de energia e de transporte para os grandes países consumidores multiplicando-se, assim, os conflitos. Barragens, hidrovias, ferrovias, minerodutos e complexos portuários podem impactar várias comunidades em dezenas de municípios simultaneamente. Em todos os casos, a apropriação e acumulação dos retornos pelos grandes grupos privados tem resultado na socialização dos custos socioambientais através das chamadas “externalidades” da produção (BARCA, 2012; SOARES; PORTO, 2007)

A consequência social e ambiental desse modelo de desenvolvimento leva autores como Rosset (2001) a propor que estes processos se originam na convergência das duas grandes contradições do atual modo de produção: o sistema capitalista está estruturado tanto na sobre-exploração da Natureza quanto do Trabalho. Estes são reduzidos à sua dimensão utilitária e passam a ser vistos exclusivamente como fatores de produção, “recursos” ou *commodities* a serviço da potencialização do lucro das empresas. A dimensão cultural e social das múltiplas formas de estabelecer relações entre meio ambiente, trabalho e produção são relegadas a segundo plano, ou, em alguns casos, até mesmo invisibilizadas face à hegemonia da economia de mercado.

Neste sistema, o Brasil ocupa uma posição estratégica. Pois, ao mesmo tempo que possui importantes reservas de diversos “recursos naturais” exploráveis (florestas, jazidas minerais, petróleo, potencial para ampliação da geração de energia, terras agriculturáveis, água, etc.), há ainda um mercado interno capaz de suprir a indústria da mão-de-obra necessária (qualificada ou não) e consumir parte das mercadorias produzidas. Todas estas condições têm

permitido ao País aproveitar a demanda internacional e aprofundar as exportações de *commodities* agrícolas, metálicas e energéticas ou a investir em indústrias eletro-intensivas que não são mais do interesse dos países centrais, como a produção de alumínio, a cadeia do ferro-gusa, aço e alguns produtos petroquímicos.

Dados do relatório *State of Commodities Dependence* da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD, na sigla em inglês) (2015) apontam que, em 2013, 65% das exportações brasileiras dependiam da produção de *commodities* (correspondendo a cerca de 7% do Produto Interno Bruto - PIB daquele ano). Destas, a produção de alimentos correspondia a 52%; minerais, metais e pedras preciosas, 28%; combustíveis, 14%; e outros produtos de origem agrícola a 6%. Com destaque para a exportação de minério de ferro (21%), agrocombustíveis (11%) e óleo cru (11%). Essa produção foi exportada principalmente para China, União Europeia, Estados Unidos, outros países da América do Sul e Japão (estes compradores totalizam 69% de toda exportação brasileira de *commodities*).

O preço da consolidação desse modelo de desenvolvimento no Brasil é a ampliação dos riscos ambientais aos quais os diversos grupos sociais estarão expostos direta ou indiretamente num crescente processo de vulnerabilização socioambiental (PORTO, 2011). Estes riscos estão relacionados ao uso de agrotóxicos, produtos químicos, contaminação por metais pesados ou fibras minerais (como o amianto), relacionados à bio e à nanotecnologia, à queima de combustíveis fósseis e radiações eletromagnéticas (FREITAS; GOMEZ, 1997). De acordo com Kenneth Gould (GOULD, 2004), a distribuição dos riscos ambientais segue uma lógica inversa àquela da distribuição dos benefícios do desenvolvimento.

Livres para funcionar, ou com pouca intervenção estatal, os mercados:

Irão normalmente distribuir mercadorias e serviços com base na riqueza. O moinho da produção gera tantos benefícios econômicos quanto os riscos ambientais. Os benefícios econômicos da produção tendem a se concentrar nas camadas mais altas do sistema de estratificação. (...) inversamente, os riscos ambientais gerados pela produção de mercadorias e de serviços tendem a se concentrar nas camadas inferiores do sistema de estratificação (GOULD, 2004, p. 70).

As populações tradicionais, juntamente com as comunidades pobres das áreas urbanas, são as principais impactadas por esses processos. Quando não são expulsas de suas terras, elas precisam reaprender a viver em áreas cada vez menores, muitas vezes ilhadas em meio às grandes plantações ou em ecossistemas degradados, incapazes de prover a manutenção de suas lavouras ou de continuar a dar suporte a seus ritos, religiosidade e tradições culturais (ROCHA; PACHECO, 2012).

As lutas e resistências nesses contextos muitas vezes ocorrem através da articulação entre aqueles que sofrem as consequências negativas do desenvolvimento com grupos ambientalistas, militantes progressistas, organizações sindicais e outros grupos articulados em torno de princípios como justiça social/ambiental, sustentabilidade e equidade. A construção de solidariedades entre os movimentos sociais muitas vezes é mediada por setores progressistas das igrejas, da academia, advogados populares e até alguns setores dos partidos política. Estas alianças estratégicas propiciam a aquisição do capital político e simbólico, ou conhecimento técnico (científico ou jurídico), necessários às lutas pela manutenção de suas terras e pela garantia de seus direitos sociais, culturais e ambientais (ALONSO; COSTA, 2002; LITTLE, 2004).

No Brasil, com a derrocada do regime militar no final da década de 1980, os diversos movimentos sociais e seus parceiros aproveitaram o momento de reabertura política do País, em um contexto internacional de avanços e inovações legislativas devido à atuação dos movimentos anticoloniais, ambientalistas e de defesa dos direitos humanos, para pressionar pela construção de um arcabouço legal, e uma série de regulamentos infralegais, nos quais se reconheceram os direitos territoriais de muitos povos e comunidades tradicionais, suas especificidades identitárias e necessidades ecológicas. As conquistas mais relevantes nesse sentido foram lentamente alcançadas pelos povos indígenas, quilombolas, seringueiros, extrativistas e outras comunidades tradicionais tanto a nível federal quanto subnacional. No caso dos povos indígenas e quilombolas, seus direitos territoriais foram inscritos na Constituição Federal de 1988 (CF88) e regulamentados por legislação complementar⁴ (ALMEIDA, 2004).

A demarcação e titulação de territórios tradicionais é vista pelos movimentos sociais como uma forma de proteger sua cultura e as relações que estabelecem com a sociobiodiversidade. Em muitos locais, especialmente nas fronteiras de expansão do agronegócio e da mineração, as áreas demarcadas como terras indígenas, comunidades quilombolas ou reservas extrativistas (e outras modalidades de unidade de conservação de uso sustentável)⁵ preservam o que resta dos ecossistemas originais (ROCHA; PACHECO, 2012).

No entanto, a efetivação desses direitos tem sido lenta, o que permite a continuidade de injustiças e conflitos ambientais por todo o País. Segundo dados do *Mapa de Conflitos*

⁴ Decreto nº 1775/1996 e Decreto 4887/2003 respectivamente.

⁵ As demais são as Áreas de relevante interesse ecológico, Reservas particulares do patrimônio natural, Áreas de proteção ambiental, Florestas nacionais e Reservas de fauna. Para mais detalhes ver: BRASIL. Ministério do Meio Ambiente (2011).

Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, pelo menos 40% dos conflitos ambientais hoje em curso no Brasil estão relacionados à insegurança jurídica associada à morosidade estatal nos processos de titulação dos territórios tradicionais. Como consequência, em pelo menos 60% dos casos há alterações na forma como historicamente são explorados pelas comunidades, gerando impactos negativos para a capacidade de subsistência delas. Nesses conflitos figuram como populações atingidas os povos indígenas (representando 33% dos casos), agricultores familiares (31%), quilombolas (21%), pescadores artesanais (14%) e ribeirinhos (13%). Além do território, também estão em disputa o acesso e as condições de efetivação dos direitos sociais garantidos pela Constituição, como o direito ao meio ambiente equilibrado, à saúde, educação e condições dignas de vida (ROCHA, 2011).

Para atender algumas destas demandas, o Governo Federal instituiu, através do Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que reconhece as comunidades tradicionais pelo:

Uso sustentável da terra, pelo destino da sua produção e o seu vínculo territorial, incluindo sua situação fundiária, pela importância que os ciclos naturais têm nas suas práticas produtivas, pelo uso que fazem dos recursos renováveis e as práticas de uso comunitário dos mesmos, pelo seu conhecimento profundo do ecossistema no qual vivem e pelo uso de tecnologias de baixo impacto ambiental, por sua organização social, na qual a família extensa representa papel importante, também por suas expressões culturais e as inter-relações com outros grupos da região (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS, 2007).

Contudo, segundo Bazzo (2011, p. 326), esta é uma política que depende da participação popular para se efetivar. Do contrário, ela permanecerá mais no “plano da intencionalidade que da efetividade no que diz respeito aos confrontos territoriais”, já que “a maioria das ações já realizadas refere-se à inserção dos grupos ‘tradicionais’ em políticas governamentais anteriores de inclusão social”.

Portanto, um dos desafios contemporâneos da saúde pública é lidar com questões que envolvem dimensões que vão muito além daquelas historicamente reconhecidas pelos pesquisadores do campo, seja por aqueles que atuam com base no paradigma epidemiológico clássico, seja por aqueles que já incorporam as dimensões sociais e ambientais em seus estudos (PORTO; ROCHA; FINAMORE, 2014).

O principal desafio é situar as questões do campo da saúde em contextos nos quais a demanda por diálogo intercultural (SANTOS, 2007) e pela consideração dos fatores locais não são apenas uma possibilidade na realização dos estudos, mas uma necessidade epistêmica, sem as quais a compreensão dos problemas fica prejudicada. Pois, segundo Valla (1996), com frequência os pesquisadores do campo da saúde são incapazes de entender as falas e as

demandas populares, ou suas formas de construir coletivamente as suas prioridades em saúde. Isto ocorreria tanto por limitações epistêmicas quanto pelo seu caráter intersetorial, já que frequentemente exigem a formulação de políticas a serem desenvolvidas através da articulação de diversos setores do Estado e da sociedade.

Um dilema que se impõe ao trabalharmos em contextos de transformações socioambientais, onde é importante que os profissionais e pesquisadores da saúde estejam capacitados para entender que o atendimento dessas demandas também pode ser políticas de promoção da saúde coletiva.

Entendemos que os compromissos do campo da saúde com as populações que sofrem não terminam quando são oferecidos cuidados e remédios nas unidades de saúde ou se realiza o tratamento das mazelas decorrentes dos impactos socioambientais sobre seus corpos. Ou ainda, quando se realiza esporadicamente ações de educação para a saúde visando à prevenção de doenças. A promoção da saúde também passa pelo enfrentamento das desigualdades sociais e ambientais que estão na raiz desses desfechos sobre a saúde coletiva.

Em resumo, as ações de saúde podem ser mais do que estritamente biomédicas ou voltadas para a intervenção nas condições imediatas de vida (como políticas de saneamento básico ou de melhoria da renda familiar através de programas de transferência de renda como o Bolsa-Família ou através de políticas previdenciárias). Nos contextos que analisamos, os processos de vulnerabilização socioambiental impõe aos pesquisadores do campo da saúde coletiva a necessidade de explorar as inter-relações entre os direitos sociais, territoriais, as condições de trabalho, de vida, o equilíbrio ambiental e a saúde nas comunidades (PORTO; ROCHA; FINAMORE, 2014).

Conforme alerta-nos Parajulli (2006), a preservação da sustentabilidade dos territórios tradicionais não é apenas uma forma de mitigar o sofrimento gerado pela distribuição desigual dos riscos ambientais, mas também é uma oportunidade de aprendizado que demanda a compreensão das relações estabelecidas por esses povos, geralmente após séculos de experimentação coletiva, para garantir sua subsistência e bem estar com relativo equilíbrio ambiental.

Como destaca Boaventura de Souza Santos (2010), a modernidade ocidental chegou a uma encruzilhada histórica na qual o sistema de pensamento que contribuiu para a crise ecológica global oferece poucas alternativas e opções para o futuro, pois se encontra esgotado e cooptado por interesses econômicos e políticos. De tal modo, ao desconsiderar o conhecimento das populações tradicionais e deslegitimar suas demandas, o Estado e a Sociedade acabam por desperdiçar a oportunidade de dialogar com experiências que podem

contribuir para a construção de alternativas sustentáveis e saudáveis ao modelo de desenvolvimento hegemônico.

Entendemos que apesar das limitações da perspectiva epistêmica dominante no campo para este objetivo, entendemos que o diálogo da Saúde Coletiva com a temática ambiental, perspectivas teóricas críticas das Ciências Sociais (entendida aqui de forma ampla, a incluir também ramos da Geografia e da Economia) e o saber desses povos pode permitir que estabeleçamos pontes entre a Ciência, as populações vulnerabilizadas e os formuladores de políticas públicas para promoção da saúde, da sustentabilidade e da justiça ambiental. Há neste encontro um importante potencial para contribuirmos para a superação das barreiras disciplinares, da linha abissal entre o conhecimento hegemônico e outras formas de saber e construção dos canais de diálogo interculturais.

Diante disso, foram estabelecidas as seguintes **perguntas de pesquisa**:

- (1) Como se caracteriza o contexto social, ecológico e territorial dos povos indígenas Tupinikim e Guarani Mbyá de Aracruz/ES?
- (2) Quais as consequências das transformações socioambientais e territoriais sobre as condições de vida dos índios Tupinikim e Guarani Mbyá de Aracruz/ES?
- (3) Há demandas coletivas relacionadas ao enfrentamento dos problemas socioambientais?
- (4) Se sim, como se caracterizam as ações/estratégias que os grupos desenvolvem para enfrentar as dinâmicas socioeconômicas locais que afetam seu território?
- (5) Há demandas direcionadas ao sistema de saúde?
- (6) Se sim, como se caracterizam as ações/estratégias que os grupos desenvolvem para pressionar o poder público dirigidas à promoção da saúde em seu território?

Resumindo, esta tese tem como **objetivo geral** analisar as possíveis articulações entre a luta sociopolítica dos índios Tupinikim e Guarani Mbyá em torno da garantia jurídica e da sustentabilidade de seu território tradicional e as estratégias coletivas desenvolvidas por eles com vistas à formulação e execução de políticas públicas de saúde que contribuam para o enfrentamento das consequências negativas do modelo de desenvolvimento local sobre a saúde indígena.

E foram definidos os seguintes **objetivos específicos**:

- (1) Caracterizar o contexto social, ecológico e territorial dos povos indígenas Tupinikim e Guarani Mbyá de Aracruz/ES;
- (2) Analisar as condições de vida e as demandas de saúde das comunidades indígenas de Aracruz/ES;
- (3) Compreender as dinâmicas dos agentes sociais neste contexto;
- (4) Analisar ações empreendidas pelas comunidades locais visando o atendimento de possíveis demandas socioambientais e de saúde.

Dessa forma, entendemos este trabalho se **justifica** cientificamente pela necessidade de compreender se a política de demarcação de terras indígenas de fato contribui para a garantia dos direitos sociais dessas comunidades, bem como para a mitigação, redução ou resolução dos conflitos e injustiças ambientais nos quais estas comunidades estão envolvidas.

2. MÉTODOS

2.1. DA NECESSIDADE DE UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL

Um dos desafios a serem enfrentados nas análises dos contextos de conflitos ambientais é a necessidade de superação da tendência do campo tecnocientífico hegemônico em ocultar e desconsiderar o saber dos povos e comunidades em situação de subalternidade social, especialmente em países marcados pelo colonialismo. De acordo com Boaventura de Souza Santos (2007), o pensamento científico ocidental opera a partir de um sistema de distinções variáveis e invisíveis que dividem a realidade entre um lado reconhecido e legitimamente aceito e seus “Outros”, estes “produzidos como inexistentes” (p. 04). Em outras palavras, tornados irrelevantes, invisíveis e dispensáveis.

Ele afirma que “tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro” (2007, p. 71). Esta forma de conceber o pensamento por contraste com o pensamento do Outro, excluiria a copresença. Tudo que é considerado relevante permanece de um lado e se ignoram as diversas possibilidades existentes no mundo, reduzindo os espaços de diálogo possíveis.

Esta linha abissal entre o pensamento ocidental (hegemônico, socialmente legitimado e propagado como racional) e seus Outros tornados inexistentes se aprofunda quando envolve povos que foram historicamente submetidos aos regimes coloniais. As relações coloniais, que vão além da manutenção política de territórios, criam hierarquias entre formas de pensamento, sendo os povos dominados vistos como primitivos e inferiores. Dessa forma, estabelecem-se linhas globais que distinguem o que é ou não é conhecimento e práticas legítimas. Com base na crítica pós-colonial, muitos autores vão corroborar tal análise, afirmando que o pensamento hegemônico padece das limitações dessa incapacidade de considerar a diversidade de pensamento do mundo e das múltiplas formas de análise que não estão consideradas pelo cânone da Ciência.

Por exemplo, pensando a universidade brasileira sob perspectiva crítica de Franz Fanon e outros autores, Carbonieri (2016, p. 281) vai afirmar que “a epistemologia predominante é evidentemente a ocidental, o que muitas vezes funciona como uma camisa-de-força para a criatividade”. Dessa forma, a violência do colonialismo, se não enfrentada, pode continuar a alimentar o epistemicídio e a subjugação e inferiorização do modo de viver dos povos que não compartilham os valores e cosmovisões ocidentais muito tempo depois de superada a situação colonial do ponto de vista geopolítico:

A burguesia colonialista, em seu diálogo narcisista, exposto pelos membros de suas universidades, implantou profundamente nas mentes do intelectual colonizado que as qualidades essenciais permanecem eternas apesar de todos os saques que os homens possam fazer: as qualidades essenciais do Ocidente, evidentemente. O intelectual nativo aceitou a irrefutabilidade dessas ideias e, lá no fundo de seu cérebro, sempre se poderia encontrar uma sentinela vigilante para defender o pedestal greco-latino (FANON, 1990 *apud* CARBONIERI, 2016, p. 284).

Para Fanon (1990 *apud* CARBONIERI, 2016), somente a aproximação com o saber nativo (ou popular) traria a possibilidade de libertação das formas mais insidiosas de pensamento colonizado. Dessa forma, ciência, ideologia, política e colonialismo se imbricam para configurar uma série de relações de poder que são constitutivas da forma como a sociedade contemporânea se estrutura, distribui poder ou legitima formas de pensar, agir e sentir. Uns são identificados com as formas superiores de pensar e, portanto, vistos como “naturalmente” capacitados para ocupar posições privilegiadas na estrutura social; e outros, por serem considerados desprovidos das capacidades racionais e da forma “correta” de pensar, acabam enfrentando obstáculos quando se mobilizam para superar uma situação social desprivilegiada que é tacitamente considerada justificável pelos primeiros.

Santos (2007) salienta que estas radicalizações das distinções só atuam de forma eficiente porque são invisíveis. Esta invisibilidade que estrutura e mantém relações desiguais de poder entre grupos sociais não é uma novidade no pensamento social. Marx e Engels (2007) vão falar da alienação e da ideologia como mecanismos que tornam invisíveis às consciências as relações de exploração entre os detentores dos meios sociais de produção e o proletariado. Já Bourdieu (2009) vai afirmar que o poder simbólico é uma forma de poder dada pela “enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, e deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (2009, p. 7) que se exerce somente se for “ignorado como arbitrário”. A força dos mecanismos de distinção e de hierarquização entre conhecimentos, práticas e grupos sociais só se realiza porque são invisibilizadas nas relações cotidianas.

João Arriscado Nunes (2008), dialogando com Santos (2007), pondera que a análise crítica dos fundamentos da epistemologia tradicional e dos seus efeitos sobre o modo como a Ciência hegemônica define as fronteiras entre o que conta ou não como conhecimento, no seu limite, leva à proposta de abandono do projeto epistemológico e a flertar com um relativismo extremo, pouco produtivo do ponto de vista da constituição de novas articulações e na incorporação de outras formas de conhecimento para a resolução de problemas realmente urgentes. Trata-se, portanto, de saber como lidar com a complexidade do mundo para analisar

problemas complicados em contextos onde múltiplas realidades, interesses, valores, perspectivas e discursos se confrontam.

Superar os limites da epistemologia tradicional não significa, pois, o abandono do projeto epistemológico, mas assentá-lo sobre outras bases, dessa vez, fundamentado nas críticas do lado de lá da linha abissal. Nunes ressalta que aquilo que Santos (2007) conceitua como “pensamento pós-abissal” resulta da incorporação de uma “constelação de posições críticas” (2008, p. 46) e da afirmação positiva da diversidade do pensamento.

O primeiro passo para isso é o reconhecimento de que a fronteira estabelecida entre o conhecimento científico e não-científico se estrutura menos por diferenças epistêmicas fundamentais do que por esforços constantes de demarcação de legitimidades e de reafirmação da soberania ontológica da Ciência. Segundo Nunes (2008), essas tendências não são superadas apenas com a extensão do estatuto de científico às demais formas de conhecimento, pois esta alternativa apenas reforçaria a autoridade epistêmica da própria Ciência e seu papel enquanto métrica para avaliá-las, mas sim através da refundação da própria epistemologia como um instrumento de emancipação social.

Essa “epistemologia vista do Sul” se baseia no reconhecimento de que os saberes são ancorados em: (1) seu caráter situado; (2) nas condições locais de validação e (3) na ênfase das consequências. E, principalmente, a partir de uma opção política: a avaliação do conhecimento deve se assentar no modo como este afeta os oprimidos. Isso significa salientar a responsabilidade daqueles que produzem o conhecimento em relação aos seus efeitos no mundo e que estes são indissociáveis da transformação das realidades. O que torna esta questão um desafio ético muito importante.

Portanto, a “epistemologia do Sul” se baseia na consideração de uma “ecologia de saberes” e no cuidado para evitar “relações ecológicas predatórias” e estimular as cooperativas. Isto é, as relações entre as diversas formas de saber podem dar origem a traduções interculturais e decisões partilhadas de caráter emancipatório do ponto de vista social e cognitivo ou, alternativamente, contribuir para impor decisões e para o aprofundamento das linhas de pensamento abissal, o que seria o equivalente a mudar todas as bases epistemológicas para cair novamente nas armadilhas da soberania epistêmica da Ciência. A rota de fuga dessas armadilhas é o reconhecimento de que uma epistemologia do Sul só é possível se constantemente “reexaminar a epistemologia dominante a partir de olhares ancorados nas experiências históricas do Sul” (NUNES, 2008, p. 64).

Esta discussão aponta para uma aproximação com o contexto onde o conhecimento é produzido e de abertura de espaços onde as interações entre o conhecimento científico e as

demais formas de saber possam ocorrer, evitando que a soberania epistêmica da Ciência se imponha. Uma discussão muito próxima daquela que Victor Valla (1996) já apresentava quando discutia as dificuldades de diálogo entre as classes subalternas e o saber especializado em espaços de interlocução estabelecidos em projetos de pesquisa em educação popular e saúde.

Segundo ele, uma das dificuldades do diálogo era a tendência dos especialistas em tomar o próprio saber como referência para entendimento do saber do Outro, o que levava novamente à caracterização do saber popular como epistemicamente inferior por se basear nas experiências quotidianas. Dessa forma, o desafio nesses contextos de interação é justamente a superação dessa subordinação e o exercício da capacidade de perceber as possibilidades de resistências presentes mesmo em falas aparentemente passivas ou práticas supostamente conformistas, mas que encerravam diversas estratégias de contestação dos discursos e práticas dominantes e até mesmo explicitavam estratégias de sobrevivência que lidavam diretamente com os desafios de uma realidade social marcada pelo abandono das pessoas por parte do Estado, da sociedade, ou pela privação de direitos básicos.

É necessário, portanto, reconhecer que o conhecimento popular também é “acumulado, sistematizado, interpretativo e explicativo” (1996, p. 184) e não mera corruptela do conhecimento hegemônico. Sendo uma de suas características a capacidade de se deixar permear por este, sem, contudo, se afastar da vida concreta e dos desafios que esta apresenta.

Araújo (1999a, 1999b, 2009) destaca que em alguns contextos, principalmente naqueles em que as relações entre os grupos sociais geram desigualdades sistêmicas e que tendem à deslegitimação dos discursos com base nas diferenças étnicas ou linguísticas (onde, portanto, as linhas abissais podem ser sentidas com maior intensidade), a violência simbólica se torna um componente importante das relações sociais e uma estratégia essencial de dominação. A articulação entre estratégias políticas e discursivas acabam por salientar e privilegiar alguns lugares de fala e a desvalorizar outros, podendo até mesmo levar à sua extinção, principalmente quando a estigmatização de certas práticas sociais se articula com um poder coercitivo menos sutil, como, por exemplo, o uso da força.

Nesses contextos sociais, diversas estratégias discursivas podem ser utilizadas por aqueles que ocupam posições periféricas e desprivilegiadas no campo social. O pesquisador deve estar atento para perceber que até mesmo discursos aparentemente conformistas (ou o silêncio) podem se configurar como mecanismos de resistência na medida em que são mobilizados de forma a favorecer aqueles em posição desprivilegiada no campo social. Porém, a apreensão de seus usos enquanto tal pode ser bastante difícil, já que exige o conhecimento do contexto onde o diálogo ocorre.

Diante de tais desafios epistêmicos, propomos desenvolver estratégias de investigação para construção daquilo que em outros trabalhos denominamos de epistemologia política (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2015). Esta consiste em “integrar os princípios da produção de conhecimentos com o contexto histórico e político, assumindo os fundamentos da ecologia política [e de saberes], contribuindo com as mobilizações por justiça ambiental” (2015, p. 137). A ideia central dessa perspectiva é de que “toda produção de conhecimentos – em especial quando envolvem questões ambientais, riscos e efeitos à saúde – possui múltiplos interesses e perspectivas, assim como valores e incertezas em jogo, os quais direcionam leituras da realidade e possibilidades de soluções de problemas” (2015, p. 137)

Isto significa pensar as lutas pela saúde e por justiça ambiental em áreas de conflito a partir de uma perspectiva que considere as “conexões, relacionamentos e contextos”. É uma perspectiva que se propõe ao mesmo tempo interdisciplinar e intercultural. Isso significa reconhecer a complexidade social, ambiental e política, bem como as suas interseções, mas, acima de tudo, reconhecer a legitimidade de outras formas de construção de conhecimento e o componente político que existe na exploração das lacunas e incertezas do conhecimento científico em prol do projeto hegemônico de sociedade.

É necessário, portanto, além de construir as condições para o estabelecimento de canais de diálogos com o conhecimento das comunidades sobre sua própria realidade, necessidades, dilemas e desafios; considerar e explicitar as manipulações das incertezas presentes nos discursos hegemônicos.

A relação entre riscos, problemas de saúde e as incertezas do conhecimento, ao ser explicitada, retira a legitimidade de uma comunidade especializada de pares em definir isoladamente os parâmetros do problema e as argumentações mais relevantes para a tomada de decisões. Por sua vez, a relação desta temática com a justiça ambiental permite colocar em discussão quais riscos e situações perigosas são moralmente inaceitáveis, por serem evitáveis, mas que acabam sendo impostos a grupos socialmente discriminados, vulnerabilizando-os e violando direitos humanos fundamentais (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2015, p. 138)

Por esse motivo, nesta tese privilegiamos as falas, os posicionamentos epistêmicos, as visões dos povos indígenas em relação a seu território, explicitando com frequência suas narrativas e a forma como interpretam as transformações ocorridas na região, o processo sociopolítico ao qual estão submetidos, as estratégias de luta com as quais buscam o atendimento de suas demandas socioambientais e de saúde e as suas avaliações das respostas do Estado a elas.

Nossas opções epistêmicas e metodológicas têm grande influência daquilo que Boaventura de Souza Santos (2014a) vai denominar como as Epistemologias do Sul. Em sua definição, ele afirma que estas são:

[E]l reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales– que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas. En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parte de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial (p.16).

Para tanto, tais epistemologias se baseiam em três premissas básicas: (1) o reconhecimento de que há outras formas de compreensão do mundo que vão além daquelas que contemporaneamente se tornaram hegemônicas na sociedade ocidental; (2) que a diversidade social e de saberes do mundo é infinita e (3) que essa grande diversidade do mundo não cabe em uma teoria geral e que, portanto, é necessária a construção de uma “*teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general*” (p. 17). Mais do que um jogo de palavras, este é o cerne de uma perspectiva de superação da já referida linha abissal que se constrói diariamente assentada na hegemonia epistêmica da ciência ocidental, mesmo nas ciências sociais críticas.

Santos (2002) concebe o trabalho das Epistemologias do Sul como o enfrentamento de cinco lógicas hegemônicas de construção da não-existência daqueles que estão do lado de lá da linha abissal:

1) a *monocultura do saber e do rigor do saber* produz como não-existentes todas as formas de saber que não se validam a partir dos critérios científicos e não estão referenciadas pela cultura hegemônica na sociedade ocidental;

2) a *monocultura do tempo linear* afirma a existência de uma história e um tempo únicos definidos por aqueles que dominam política e economicamente os processos de desenvolvimento e globalizam com sucesso seus localismos, reduzindo como atrasados e subdesenvolvidos, *a priori*, tudo e todos que vivem sob outras concepções de temporalidade e sociabilidade. Estes são vistos como não-contemporâneos, pois sua história e seu modo de vida são desconsiderados devido às assimetrias destas em relação à norma temporal dominante;

3) a *lógica da classificação social* naturaliza hierarquias estabelecidas a partir das diferenças étnicas, raciais, sexuais, etc. A dominação daqueles considerados inferiores por aqueles considerados superiores é naturalizada e as alternativas construídas pelos que estão na base da hierarquia são consideradas pouco credíveis pela lógica dominante.

4) a *lógica da escala dominante* produz inexistências ao tornar irrelevantes todas as demais escalas. Santos afirma que, na sociedade capitalista, são a escala global e o universalismo as concepções escalares hegemônicas, tornando contextuais e locais todos os processos que não ocorrem prioritariamente nessas escalas: “As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global” (p. 248).

5) a última lógica de produção da não existência é a *lógica produtivista*. Todos os processos passam a ser avaliados a partir dos critérios de produtividade capitalistas que têm por base a noção economicista de crescimento. Projetos e modos de vida que não se referenciam por esses critérios acabam sendo desconsiderados ou inviabilizados por aqueles que são considerados estratégicos para viabilizar o desenvolvimento da Nação ou dos territórios. De acordo com Santos (2002): “Segundo esta lógica, a não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional”.

Para ele, as Epistemologias do Sul e todas as perspectivas teórico-metodológicas contra-hegemônicas devem considerar essas lógicas de produção de invisibilização social e de desconsideração do saber dos grupos sociais que são colocados do lado de lá da linha abissal.

Para tanto, Santos (2014a) afirma que isso se daria a partir de algumas estratégias como: 1) reconhecer e explicitar as outras Histórias e temporalidades que são tornadas invisíveis pelas narrativas dominantes (sociologia das ausências); 2) focalizarmos, para melhor compreendermos, as alternativas contra-hegemônicas que estão sendo construídas nos territórios, ainda que sejam incipientes (sociologia das emergências); 3) ampliarmos os horizontes de inteligibilidades entre as diversas formas de saber (ecologia dos saberes); 4) reconhecermos a incompletude das diversas formas de saber e atuarmos para expandirmos a capacidade de comunicação e articulação mútua entre saberes, lutas e práticas dos grupos sociais oprimidos visando o fortalecimento de alianças e diálogos que ampliem as possibilidades de emancipação social (tradução intercultural) (SANTOS, 2014a).

2.2. TRAJETÓRIA E MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO

Um primeiro desafio de nossa pesquisa foi o estabelecimento de relações de confiança e de respeito às formas próprias de organização social e política das comunidades indígenas com as quais tencionávamos dialogar e dentro do tempo necessário para eles decidirem autônoma e esclarecidamente sobre sua participação no estudo, em que condições esta participação se daria e com que grau de envolvimento estavam dispostos a se engajar no projeto.

Seguindo as orientações epistêmicas discutidas anteriormente, fomos a campo com disposição para dialogar e aprender com a experiência acumulada deles a respeito das questões que colocávamos; nos dispendo a compreender as condições em que vivem e a respeitar os limites por eles estabelecidos; por isso, foi preciso que os objetivos e a metodologia do projeto fossem explicitados para que eles pudessem decidir se sua participação no processo de pesquisa era válida ou não e como ocorreria.

Além disso, a qualquer pesquisador com interesse em realizar estudos em Terras Indígenas é prevista pela legislação a submissão do projeto de pesquisa a diversos organismos indigenistas e tecnicocientíficos do Estado brasileiro, onde são realizadas análises de procedimentos éticos e de mérito científico que visam salvaguardar os direitos destas populações e prevenir possíveis desvios ou abusos por parte dos pesquisadores.

Por isso, a primeira providência, antes da aproximação direta com as lideranças indígenas, foi iniciarmos os procedimentos burocráticos necessários, através dos meios formais, para o ingresso em terras indígenas. Iniciamos o processo administrativo junto à Fundação Nacional do Índio (Funai) em junho de 2015, quando foram exigidos: (1) um parecer do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) atestando o mérito científico do projeto, o qual solicitamos naquele mesmo mês e obtivemos um parecer positivo em julho/2015; e (2) a aprovação do projeto no Sistema Nacional de Informação sobre Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos (SISNEP). Por envolver população indígena, o projeto de pesquisa foi avaliado tanto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (CEP/ENSP/FIOCRUZ) quanto pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Iniciamos a avaliação ética em maio de 2015 e obtivemos a aprovação em setembro de 2015.

Com o encaminhamento dos documentos solicitados à Funai, o projeto foi reavaliado pela Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas (AAEP) da sede da Fundação em Brasília, por técnicos da entidade na Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo (CR-MG/ES) em Governador Valadares e, posteriormente, da Coordenação Técnica Local da Funai em Aracruz (CTL). Quando todos estes haviam avaliado e aprovado o projeto, recebemos, em fevereiro de 2016, um contato da CTL em Aracruz para que pudessemos apresentar o projeto às lideranças indígenas e obtivéssemos a anuência delas para a realização da pesquisa.

A partir da intermediação da CTL/Funai, entramos em contato com o Coordenador da Comissão de Caciques Tupinikim e Guarani e apresentamos a ele nossa intenção de iniciar o projeto de pesquisa junto a suas aldeias e solicitamos uma oportunidade para nos reunirmos

com os demais caciques para apresentarmos os objetivos do projeto e solicitarmos a anuência deles para ingressarmos nas respectivas aldeias. Esta oportunidade surgiu em abril de 2016, quando fomos convidados a participar de uma reunião da referida Comissão que seria realizada na aldeia Caieiras Velhas para discutir outros assuntos. Nessa ocasião, o coordenador da Comissão nos informou que haveria um momento para falarmos aos caciques e lideranças das dez aldeias que estavam ali presentes. Neste espaço recebemos a anuência das lideranças presentes para realizarmos a pesquisa e para agendarmos posteriormente entrevistas a serem realizadas nas aldeias.

Após essa reunião, realizamos contato com os caciques e lideranças de cada aldeia solicitando novamente autorização para realizamos **entrevistas** com o apoio de um **roteiro semiestruturado** com eles. Nesta etapa conseguimos a adesão de caciques e lideranças das aldeias de Caieiras Velhas, Irajá, Areal, Pau Brasil (Tupinikim) e Olho d'Água (Guarani Mbyá), todas na TI Tupiniquim. Não foi possível realizarmos entrevistas na TI Comboios, pois os caciques das duas aldeias ali existentes (Comboios e Córrego d'Ouro) desistiram de participar. Por ocasião da primeira reunião, já havíamos sido informados que as lideranças das aldeias Guarani Mbyá de Três Palmeiras, Boa Esperança e Piraquê-açu estavam reticentes em participar da pesquisa, alegando experiências negativas anteriores com outros pesquisadores. Fizemos novamente o convite aos referidos caciques, tanto diretamente quanto através de um funcionário da Funai que o coordenador da CTL havia indicado como uma pessoa que gozava da confiança deles, mas mesmo assim não foi possível realizar entrevistas nessas aldeias.

Assim, nosso trabalho ficou restrito às cinco aldeias cujas lideranças concordaram em participar do estudo. Isso significa, portanto, que predomina neste trabalho a visão das lideranças Tupinikim da TI Tupiniquim. Na apresentação dos resultados, quando nos referirmos às lideranças indígenas, é basicamente destas lideranças que estaremos falando, exceto quando pudemos obter informações a respeito do posicionamento das demais lideranças a partir de fontes secundárias.

Por esse motivo, ao longo da apresentação dos resultados, quando explicitamos alguma opinião amplamente difundida entre os caciques e lideranças que tivemos a oportunidade de entrevistar, frequentemente utilizamos o termo “caciques e lideranças entrevistadas”, para sublinhar que a base de nossa análise é apenas uma amostra dos caciques e lideranças Tupinikim ou Guarani Mbyá de Aracruz.

Também cabe esclarecer que, pelo mesmo motivo, a maior parte daquilo que analisamos a respeito dos Guarani Mbyá nesta tese tem por base a revisão de literatura que realizamos. Ou seja, a partir de pesquisas realizadas por terceiros em outras ocasiões, mas cujos relatos e

resultados consideramos pertinentes para aprofundarmos a análise que aqui realizamos. Também consultamos outras fontes, como relatórios oficiais publicados pela Funai e por outros órgãos estatais, atas das reuniões realizados como o MPF ou pelo Condisi-MG/ES e notícias publicadas pela imprensa local.

Além de caciques, ex-caciques e lideranças, tivemos a oportunidade de conhecer diretores de associações indígenas, agentes indígenas de saúde, conselheiros indígenas de saúde, uma pessoa da equipe de gestão do Polo-base de Caieiras Velhas e representantes da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), uma entidade do movimento indígena que congrega associações e lideranças de povos indígenas das regiões Nordeste e Sudeste para construção de estratégias comuns de luta e enfrentamento de problemas que afetam a todos.

No total, foram realizadas **14 entrevistas**. Algumas dessas entrevistas não estavam inicialmente previstas, mas surgiram como fruto da indicação das pessoas com as quais conversamos durante o trabalho de campo e avaliamos terem sido importantes indicações. As entrevistas ocorreram entre agosto e setembro de 2016, quando pudemos permanecer ininterruptamente no Espírito Santo, após finalmente obtermos da Funai a autorização formal para ingresso e permanência nas Terras Indígenas no final de agosto de 2016.

Uma das dificuldades neste sentido foi compatibilizar nossa agenda de pesquisa com a agenda de trabalho dos agentes no campo. A natureza das lutas locais fez com que os caciques e demais lideranças estivessem constantemente viajando ou em outras atividades dentro das aldeias, o que criou alguns obstáculos para realizarmos as entrevistas. Por outro lado, isto nos permitiu acompanhar a intensidade das articulações que constroem localmente ou fora dali.

Segundo Manzini (2004), as entrevistas podem ser um importante método para o estabelecimento de contato com os sujeitos de uma pesquisa qualitativa, já que se baseiam na interação face a face entre os participantes, podendo ser desenvolvidas de forma individual, num ambiente familiar ao entrevistado, onde ele se sinta confortável e seguro, o que facilita o estabelecimento de uma relação de confiança.

Os roteiros continham basicamente perguntas abertas, já que usamos **roteiros semiestruturados (Anexo A, complementado pelo TCLE – Anexo B)**, que se caracterizavam por perguntas principais que eram comuns a todos os entrevistados, mas que podiam ser complementadas por outras questões estabelecidas *ad hoc* a partir das respostas ou das circunstâncias momentâneas das entrevistas.

Elaboramos o roteiro de entrevista prevendo uma duração média de sessenta minutos, mas as entrevistas duraram em média cinquenta minutos. Somente algumas ultrapassaram a

duração prevista, a mais extensa delas chegou a 90 minutos. No início de cada entrevista, os objetivos da pesquisa foram novamente explicados, o termo de consentimento foi apresentado e solicitada a sua assinatura após o esclarecimento de todas as dúvidas que ainda persistissem. O TCLE incluía um pedido de autorização para que a entrevista fosse gravada em meio digital. Asseguramos aos participantes que usaríamos todos os meios possíveis para garantir o sigilo da entrevista e o anonimato, além de alertarmos para a necessidade de autorização para divulgação de trechos de conversas onde o participante pudesse ser identificado. Por esse motivo, em todos os trechos citados nesta tese omitimos os nomes dos entrevistados ou referências e termos que pudessem identificá-los indiretamente. Cada entrevistado/a é identificado/a pela letra E seguida de um número que indica a ordem na qual a pessoa foi entrevistada. Por exemplo, a primeira pessoa entrevistada está identificada como E01. Omitimos quando a pessoa entrevistada se referia à sua posição, à entidade que estava vinculada, a um parentesco ou à aldeia onde vivia através do uso dos sinais gráficos (...).

O desenvolvimento do trabalho de campo ocorreu com atraso em relação ao cronograma inicialmente proposto devido ao tempo necessário à obtenção de todas as autorizações e para aprovação do projeto em todas as etapas da avaliação ética e de ingresso na Terra Indígena pela Funai. O final desse período de trabalho de campo coincidiu com o período previsto para início do estágio doutoral de um ano letivo estabelecido no acordo de cotutela com Universidade de Coimbra (UC), em Portugal, conforme previsto no edital de seleção do programa do Doutorado Internacional em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida. Dessa forma, retiramo-nos de campo ao final daquele período para realização do referido estágio, transcrição e análise das entrevistas realizadas.

2.3. ANÁLISE DOS RESULTADOS DO TRABALHO DE CAMPO

Tradicionalmente, as pesquisas qualitativas em saúde têm se utilizado basicamente de dois grandes grupos de metodologias para análise dos dados coletados em pesquisas de campo: a **análise de conteúdo** e a **análise de discurso**.

A primeira se concentra na descrição do conteúdo das mensagens a partir da criação de indicadores quantitativos que permitem a inferência de tendências e conhecimentos relativos às condições de produção da fala, visando uma análise cuja cientificidade se baseia no princípio da replicabilidade e objetividade da pesquisa científica, geralmente dando um tratamento quantitativo aos dados. Tais análises podem ter como base o léxico, as expressões, as relações entre termos e mais recentemente das condições de enunciação (o que pode ser considerado como a incorporação neste tipo de análise de uma perspectiva processual da comunicação), ou

ainda podem se ater a identificar as principais temáticas de um discurso (MINAYO, 2010, p. 197).

A análise de discurso, por sua vez, vai articular o materialismo histórico, a linguística e a psicanálise para propor métodos de análise que permitam a reflexão sobre as condições de produção e a significação dos textos de forma a explicitar o caráter ideológico das falas e suas conexões com o contexto histórico e social onde foram produzidas.

Um dos princípios desta análise é que todos os discursos que circulam numa dada situação obedecem a uma formação discursiva, isto é, a um conjunto de “regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (MINAYO, 2010, p. 198). O que significa que tanto aquilo que é dito quanto o que é censurado são orientados por um dado contexto e pelas regras “não escritas” de determinado grupo. Frequentemente, a análise dos silêncios, da censura e dos debates podem apontar pistas interessantes sobre questões que não são explicitadas na fala em uma situação de pesquisa e podem ser úteis para levar a formulação de novas questões ao grupo (MAINGUENEAU, 1997 *apud* PAULON; NASCIMENTO; LARUCCIA, 2014).

Ambas as metodologias de análise possuem seus limites e dificuldades. Segundo Minayo (2010) a principal crítica à análise de conteúdo se refere a seu foco na dimensão formal do discurso, o que limitaria sua capacidade explicativa e haveria uma ênfase excessiva na habilidade de aplicação dos instrumentos de análise, anulando, de certa forma, as possibilidades de aprofundamento da pesquisa qualitativa face às metodologias quantitativas. Nesse sentido, a análise de discurso seria mais adequada, pois coloca em foco também as regras tácitas que estabelecem as condições em que se pode falar e o que deve ser dito. Porém, quando essa perspectiva teórica é operacionalizada, a análise de discurso também pode se revelar bastante formalista.

Visando superar os limites de ambas as metodologias, Minayo (2010) apresenta uma alternativa sintética, denominada por ela de **análise compreensiva** que coloca a *práxis* no centro da análise. Isto é, a prática social e a ação humana. Para tanto se propõe um movimento constante de diálogo entre a teoria que subsidiou os estudos iniciais e os resultados coletados em campo, a partir de múltiplas aproximações com o campo, e de técnicas para:

- 1- Ordenação dos dados;
- 2- Classificação dos dados a partir da leitura dos textos;
- 3- Elaboração do relatório para divulgação dos resultados.

A primeira etapa consiste na transcrição das gravações, releitura das anotações e organização dos relatos e dos dados de observação em uma determinada ordem, numa **pré-classificação**. Esta etapa, segundo ela, dá ao pesquisador uma noção das suas descobertas em campo. Nessa etapa se estabelece um *corpus* daquilo que será analisado. É também um momento em que se pode agrupar o conjunto dos dados segundo o tema ou características da população estudada.

Este trabalho será aprofundado na etapa de **classificação dos dados**, que, se subdividirá em duas etapas. A primeira é uma leitura mais descompromissada do material, onde se tenta apreender o sentido geral do que está sendo dito, as principais categorias utilizadas e as formas como os discursos são construídos, o que é dito e o que não é. Nessa leitura todo o material é utilizado, cada entrevista ou observação. A **leitura flutuante** permite apreender “as estruturas de relevância dos atores sociais, para pôr em dúvida ideias evidentes anteriormente e para verificar em que medida o momento pós-trabalho de campo lhe exige aprofundamento de outros temas” (MINAYO, 2010).

É uma releitura das ideias iniciais do projeto à luz dos resultados do trabalho de campo, analisando em que sentido tais resultados colocam em xeque ou confirmam o referencial teórico. É o momento em que o pesquisador poderá construir categorias empíricas e buscar as relações e conexões com a teoria subjacente a seu projeto de pesquisa.

O segundo momento é o da **leitura transversal**, quando cada entrevista ou documento é recortado de forma a compor subconjuntos do *corpus* por tema ou “estruturas de relevância”. Ao classificar os discursos segundo a lógica interna, o pesquisador é capaz de se aprofundar na busca por conexões, regularidades e pelas contradições e conflitos presentes no conjunto dos seus resultados. Ao longo do tempo, o grande número de classificações iniciais dá lugar a um conjunto mais enxuto de conexões e relações fundamentais que irão subsidiar a análise final dos resultados.

Segundo Minayo (2010), essa análise consiste em **sucessivos ciclos de interpretação de resultados e teorização**, onde a teoria e a análise dos dados empíricos são confrontadas a fim de permitir a reformulação e o refinamento das ideias iniciais e responder às questões propostas no projeto de pesquisa.

Neste projeto de pesquisa, nos utilizamos desta abordagem de análise. Para tanto, o primeiro passo foi transcrever as entrevistas gravadas digitalmente ou organizar as anotações do caderno de campo. Das 14 entrevistas realizadas, somente três entrevistados não autorizaram a gravação de suas falas, motivo pelo qual o caderno de campo foi fundamental para anotação de suas respostas. Esta anotação aconteceu de maneira resumida, de forma que as ideias

principais das falas estivessem presentes na análise, mas, nestes casos, elas não são citadas textualmente nesta tese, apenas de forma indireta quando consideradas fundamentais para ampliar ou esclarecer algum ponto da análise. Toda transcrição foi realizada com o auxílio do programa Express Scribe v. 5.85 no período entre outubro e dezembro de 2016.

O material resultante foi codificado com auxílio do programa MaxQDA Standard v. 12. Neste processo estabelecemos um sistema de códigos com categorias e subcategorias que expressam os principais temas. Começamos na fase de leitura flutuante com a identificação de uma série de núcleos temáticos recorrentes que posteriormente foram agrupados em nove categorias de análise, conforme apresentado no quadro abaixo, que foram a base das interpretações desta tese:

Quadro 1 – Codificação das entrevistas	
Núcleos temáticos	Categorias de análise
Caciques e lideranças Comissão de Caciques Associações indígenas Conselheiros de saúde indígena Movimento indígena Escolha das lideranças Motivação para participar da luta indígena Indígenas na estrutura estatal	Organização política indígena
O significado do território As terras dos Tupinikim antes da Fibria A formação de Aracruz Alianças com os Guarani Mbyá Luta pela demarcação Apoios na luta pelo território Reconstrução das aldeias	Luta pelo território
Dificuldades de participação no licenciamento ambiental Pesca predatória Crescimento demográfico indígena e território Casamentos interétnicos Índios aldeados e índios desaldeados Diminuição da caça, pesca e mariscagem Infertilidade da terra Urbanização de Aracruz Recursos para atividades agrícolas Insegurança hídrica Preconceito contra as comunidades indígenas Projetos x Políticas Públicas	Problemas socioambientais atuais
Demandas por cultura e esporte Demandas por transporte Demandas por alternativas de renda Demandas por agricultura Demandas por irrigação Demandas por educação Demandas por reflorestamento	Demandas socioambientais atuais
Projetos de responsabilidade socioambiental empresarial Elaboração dos estudos de Componente Indígena	Lutas socioambientais atuais

Autonomia na gestão ambiental do território Obstáculos às lutas atuais Estratégias de lutas socioambientais Apoios nas lutas socioambientais	
Destruição da fauna e da flora Destruição de aldeias e expulsão das famílias Cercamento das aldeias A questão dos tocos Grilagem de terras indígenas	Impactos da atuação da Fibria
Imetame Estaleiro Jurong Vale e/ou Samarco Petrobrás Brasil Ambiental Outros empreendimentos Impactos sinérgicos	Impactos de outros empreendimentos
O significado da saúde Relações com os poderes locais Expectativa de vida Dificuldades de diagnóstico Diferenças culturais x acesso à saúde Tradições nativas de cuidado Impactos ao território x medicina indígena O modo de vida e a saúde Agrotóxicos Câncer Doenças crônicas Doenças infecciosas Gravidez na adolescência Mudanças na alimentação Poluição Saneamento básico Stress Uso de drogas Violência	A saúde nas terras indígenas
Organização local do SASI Infraestrutura de atendimento Qualidade do atendimento nas aldeias Demandas dirigidas ao SASI Participação e controle social Acesso ao SUS Medicamentos e outras formas de tratamento Recursos financeiros Recursos humanos Estratégias de pressão Respostas às demandas indígenas	Interações com o SASI/SUS
Fonte: Elaboração própria.	

2.4. CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Este projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (CEP/ENSP) e à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Para as entrevistas foi utilizado instrumento previamente formulado, respeitando os princípios éticos da beneficência e da não-maleficência. As entrevistas foram realizadas mediante prévia autorização dos sujeitos de pesquisa através de Termos de Consentimento Livre e Esclarecidos (TCLEs). Nestes termos, escritos na forma de uma carta-convite e em linguagem acessível, constam todos os esclarecimentos relacionados a esta pesquisa, seus procedimentos e garantias de sigilo das informações coletadas, bem como os meios de assegurar a privacidade e o anonimato. Os termos foram lidos e assinados por cada sujeito de pesquisa, sendo facultada a leitura do mesmo para possíveis entrevistados analfabetos, aos quais foi oferecida a possibilidade de um meio alternativo de anuência.

3. REFERENCIAL TEÓRICO

3.1. SOBRE AS RAÍZES COMUNS DAS DESIGUALDADES ECONÔMICAS, SOCIAIS, AMBIENTAIS E AS INIQUIDADES EM SAÚDE

Até a consolidação do modo de produção capitalista, a partir da Revolução Industrial, o desenvolvimento tecnológico estava subordinado à busca por subsistência, segurança e poder. A produção de mercadorias para o comércio e as trocas nos mercados ocupavam uma posição periférica e a acumulação de capital econômico era secundário na maioria das sociedades, sendo apenas um meio de se obter poder e prestígio. A riqueza geralmente estava relacionada à posse da terra e das riquezas extraíveis dela (como os metais preciosos). Por isso, se organizavam principalmente para garantir sua reprodução social, sua segurança e o expansionismo político através da via militar. Na maioria das sociedades, tanto as máquinas usadas para a produção quanto as máquinas usadas na guerra tinham seu valor associado à capacidade de potencializar o trabalho com fins utilitários: produzir alimentos, melhorar o conforto, as condições de moradia, transportar ou propiciar a aquisição de novos territórios ou subjugar populações inimigas. Nas sociedades pré-industriais (e em larga medida, pré-capitalistas), o valor de uso se sobrepuja ao valor de troca (MARX, 2013; POLANYI, 2000).

Porém, com o desenvolvimento do capitalismo e a crescente ascensão social da burguesia, a reprodução e acumulação do capital econômico adquire maior centralidade nas sociedades ocidentais (e posteriormente nas suas colônias) e passa-se a potencializar o trabalho pelo uso de novas fontes de energia (inicialmente o vapor, e posteriormente a energia elétrica), e dois grandes processos paralelos irão se intensificar e retroalimentar: o primeiro deles é a incorporação cada vez maior de máquinas na produção que propiciam o crescimento exponencial do excedente de mercadorias que irão contribuir para a consolidação e ampliação dos mercados numa economia baseada na exploração do trabalho e no valor de troca. O segundo processo é a tendência à privatização e mercantilização dos bens comuns para garantir os recursos necessários ao desenvolvimento econômico capitalista.

Nesse processo, os artesãos e os camponeses das sociedades ocidentais vão ser os primeiros afetados pelas transformações sociais, legais e territoriais. Os primeiros com a perda dos meios sociais de produção e da autonomia no seu trabalho; os segundos com o cercamento das terras comuns e a expulsão para os grandes centros urbanos, onde irão enfrentar a pobreza, a miséria, a exclusão social e a competição pelos poucos postos de trabalho existentes. Com o expansionismo europeu, os povos colonizados também terão suas vidas transformadas pelo desenvolvimento capitalista, inicialmente perdendo o controle político sobre seus territórios e posteriormente sobre a organização das sociedades onde vivem, que paulatinamente vão se

tornando cada vez mais euroreferenciadas e refratárias em relação às culturas dos povos nativos que sobreviveram aos massacres e guerras que caracterizaram os primeiros anos do colonialismo político na maior parte do mundo. Vivemos hoje o resultado do aprofundamento e radicalização destes processos.

Com a hegemonia global do capitalismo, a financeirização da economia e a derrocada das experiências socialistas do século XX, iniciamos o século XXI com um planeta sob a égide de uma crescente crise ambiental, recorrentes crises financeiras e cada vez mais desigual do ponto de vista social, ambiental e do acesso à saúde (ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT - OECD, 2015; WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO, 2010).

Ao mesmo tempo que a tecnologia moderna permite aos setores mais avançados do sistema produtivo dispensar cada vez mais a mão-de-obra, a reprodução da economia intensifica cada vez mais a exploração dos ecossistemas. Nas palavras de Rousset (2001, p. 04): “As lógicas econômicas dominantes, que superexploram a natureza, criam também o desemprego”.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que o processo de globalização econômica integra e reconfigura novos espaços sociais numa velocidade sem precedentes, os territórios e formas de sociabilidade pré-existentes são desorganizados e populações são socioambientalmente vulnerabilizadas, sofrendo uma carga desproporcional dos impactos sociais e ambientais do processo produtivo (PORTO, 2011). Tais impactos se manifestam em “alterações ou de situações indesejáveis da qualidade ou das condições ambientais (...) que resultam das intervenções praticadas no ambiente ou das formas de utilização de um determinado recurso natural, as quais podem comprometer outros usos deste ou de outros recursos ambientais” (AGRA FILHO, 2008, p. 129).

No contexto atual, mesmo as construções de alternativas ao modelo de desenvolvimento dominante poucas vezes escapam à lógica econômica hegemônica. Como explicitam Rigotto e Augusto (2007), a perspectiva de consolidação de políticas visando ao “desenvolvimento sustentável”, isto é, a um modelo de desenvolvimento que considere e se adapte aos ciclos ecológicos e que garanta o bem estar das atuais e futuras gerações, acaba restringindo o debate ao ponto de vista econômico (e a economia ao modo de produção capitalista) bem como a reafirmar sua prioridade face às dimensões sociais, ética e ambientais do debate sobre a dupla crise (social e ecológica) que vivemos hoje.

Baseando-se numa ampla revisão de literatura, Rigotto e Augusto (2007) afirmam as dificuldades de realização do desenvolvimento sustentável num contexto de hegemonia da ideologia neoliberal são: (1) a necessidade da redistribuição da propriedade e da renda encontra

resistências dos grandes grupos econômicos a quaisquer tipos de intervenções ou planejamento por parte do Estado; (2) a incompatibilidade entre as lógicas que asseguram o desenvolvimento econômico e a reprodução da biosfera; (3) as desigualdades entre os países e territórios em termos de desenvolvimento demandam a considerar as especificidades locais e (4) a necessidade de promover a reestruturação da economia sem que isso intensifique a pobreza ou aumente a vulnerabilidade socioambiental dos grupos já marginalizados.

Como destacam Allegretti, Barca e Centemeri (2013, p. 05), este é um debate que resgata as conexões entre as dimensões ecológica, cultural e espacial da vida em sociedade e das relações entre economia e meio ambiente a partir da lógica do “lugar” num contexto marcado pela hegemonia de uma lógica “globalizante”:

O ambiente é objeto de uma leitura reducionista, que ora o considera como um mero conjunto de recursos a serem explorados, ora como um sinônimo de natureza incontaminada que deve ser protegida, não tendo em conta, em ambos os casos, a sua importante dimensão de “lugar”. Isto significa esquecer-se de que o ambiente é, antes de tudo, um espaço concreto em que os seres humanos desenvolveram ao longo do tempo uma pluralidade de formas de organização da vida material, do trabalho e das relações sociais em estreita ligação com “o que está à volta”, aprendendo a conhecer, a representar e a apropriar-se desse ambiente. Nesta perspectiva, o ambiente como “lugar” deve-se entender como um espaço depositário de memórias individuais e coletivas, às quais se está ligado não só por necessidade ou utilidade.

Além disso, muitos estudos do campo das análises das relações entre a economia e o meio ambiente têm se apropriado do conceito de metabolismo social para integrar as dinâmicas de disputas em torno da apropriação dos recursos naturais ou da distribuição dos riscos ambientais às discussões a respeito das dinâmicas mais gerais da economia globalizada. De acordo com Walter e Martinez-Alier (2012), podemos defini-lo como a expressão da maneira como as sociedades organizam as trocas de matéria e energia que fazem com o ambiente.

Nesse sentido, a sociedade passa a ser vista pelos economistas ecológicos como um sistema aberto, organizado e termodinamicamente integrado ao sistema biofísico do planeta (FISCHER-KOWALSKI E HABERL, 1993 *apud* WALTER; MATINEZ ALIER, 2012). O que significa que determinado grupo social ou sociedade só pode subsistir de forma sustentável enquanto conseguir manter seu balanço de energia e matéria em equilíbrio com os ciclos ecológicos. Parte do fluxo de materiais e energia extraídos dos ecossistemas serão aproveitados pela sociedade através do sistema econômico e parte irá se perder na forma dos desperdícios dos processos produtivos, da distribuição ou do consumo ou, ainda, pela Lei da entropia, na forma de calor. Ao final, uma parte do que é inserido na economia retorna aos ecossistemas na forma de resíduos e outra permanece no ciclo de trocas a partir da reciclagem ou reaproveitamento de materiais.

Em outras palavras, esse conceito integra a análise dos fluxos de matéria e energia a análise da organização dos sistemas sociais. As formas e a intensidade desses fluxos serão variáveis do sistema de produção, da intensidade do consumo de mercadorias, da cultura local ou dos seus sistemas simbólicos. Entretanto, esse tipo de conceituação só poderá atingir seu completo potencial na análise dos conflitos ambientais se levar em conta os aspectos políticos apresentados no tópico anterior.

Outra contribuição deste tipo de estudo é a constatação de que a forma como o comércio internacional está atualmente organizada contribui para a manutenção das desigualdades econômicas e sociais entre os países e populações, estimulando as injustiças e conflitos ambientais. Afirmam Walter e Martinez-Alier (2012, p. 08):

[P]oor countries are exporting goods at prices which do not take into account local externalities or depletion of natural resources, in exchange for the purchase of expensive goods and services from richer regions. Their empirical findings suggest that trade relations remain strongly unbalanced and unfair because many poorer nations (and regions) export large quantities of underpriced goods whose value does not take into account the environmental and social costs of extraction, processing, or shipping. Moreover, the metropolitan regions or countries require for their metabolism increasing amounts of energy and materials at cheap prices.

Dessa forma, podemos entender que nas mercadorias exportadas pelos países produtores de *commodities* estão presentes, mas não incorporados em seu preço, o uso de recursos naturais como a água, o solo e a biodiversidade, a degradação socioambiental, a poluição, bem como os conflitos ambientais gerados (PORTO; MILANEZ, 2009).

3.2. A DETERMINAÇÃO (ECO)SOCIAL DA SAÚDE

No campo da saúde pública, este debate se insere na histórica disputa por hegemonia entre teorias de base estruturalista com ênfase nas relações sociais e ecológicas e outras que enfatizam as dimensões biológicas e comportamentais individuais ao analisar tendências relativas à distribuição de riscos, doenças, incapacidades e mortes em populações humanas (BARATA, 2005).

De acordo com George Rosen (1994), os estudos seminais no campo da saúde pública foram motivados por preocupações acerca das origens de epidemias de doenças infectocontagiosas e das estratégias para impedir que continuassem a se alastrar entre a população dos países ocidentais, especialmente com a intensificação da urbanização das principais cidades industriais desses países. A ligação entre certas doenças e as condições de trabalho e moradia também motivaram acaloradas discussões. Em meados do século XIX, predominava uma concepção hipocrática das doenças (baseada no entendimento da saúde como resultado do equilíbrio dos humores individuais) e em teorias a respeito da influência da

circulação dos maus ares (ou miasmas) nas epidemias. Além disso, o pensamento mágico-religioso, que entendia o adoecimento como associado aos desígnios divinos ou punições por comportamentos individuais e coletivos considerados pecaminosos diante da moral cristã, ainda estava em voga.

Naquela altura, as propostas de intervenção se limitavam a melhorias pontuais nas condições de vida, no controle social dos comportamentos, quarentenas ou propostas urbanísticas que possibilitassem a melhor circulação dos fluxos de água e ar; no nível individual, as técnicas médicas existentes no máximo conseguiam minimizar o sofrimento ou a dor daqueles que adoeciam ou reforçar o organismo para resistir às doenças autolimitadas.

A descoberta dos microrganismos, de sua associação com doenças específicas e outros avanços na área médica derivadas da incorporação de tecnologias ópticas nas pesquisas deram força a teorias contagionistas que entendiam a doença como o resultado da interação entre o organismo humano e o ambiente. Czesrenia (1997) afirma que o estabelecimento de uma causa microbiológica da doença trouxe consigo nova possibilidade de intervenção terapêutica e impulsionou um clima de otimismo em relação aos avanços da biomedicina.

Também concorreram para o fortalecimento da **saúde pública** enquanto campo, e a **epidemiologia** enquanto uma disciplina científica central neste, os avanços ocorridos nos métodos estatísticos de coleta e análise de dados vitais (individuais ou coletivos) que potencializaram os estudos a respeito da distribuição das doenças e das epidemias na sociedade e a avaliação de possíveis relações de causa e efeito. Essa conjunção de avanços científicos deu origem ao modo de pensar a saúde que permanece hegemônico no campo da saúde pública até hoje: as intervenções da sociedade e do Estado nesse campo deveriam se basear em estudos que avaliassem e comprovassem a correlação estatística entre doenças específicas e organismos determinados ou, principalmente no caso das doenças crônico-degenerativas, com certos hábitos e comportamentos. Apenas muito recentemente os determinantes sociais voltariam a adquirir maior importância nos debates do campo de estudos.

Porém, isto se daria, majoritariamente, sem que fossem aprofundados modelos teóricos e metodológicos que levassem em consideração as relações políticas subjacentes aos processos sociais. A maioria desses estudos, apesar de serem realizados *sobre* populações, têm como base experiências e informações individuais, já que se pressupõe que os estudos ecológicos, isto é, aqueles que se baseiam em dados estatísticos populacionais, não podem ser adequadamente extrapolados para o nível individual. No entanto, não há muitas objeções quanto ao movimento contrário, já que a sociedade é entendida, no âmbito desses estudos, como um agregado de indivíduos com características quantificáveis. A influência da dimensão social na

determinação do processo saúde-doença fica “ao plano instrumental dos atributos” (BARATA, 2005, p. 10).

Ao longo do século XX, este paradigma se fortaleceu, sendo minoritários os questionamentos a respeito de sua validade e eficácia. No final daquele século, ao mesmo tempo que a epidemiologia e a medicina baseada em evidências se tornavam pilares incontornáveis do campo de pesquisa e políticas públicas, surgiram alguns modelos explicativos alternativos para incorporação dos processos de determinação social da saúde. Um importante passo nesse sentido irá acontecer a partir de 1970, quando se fortalece na América Latina, numa interface entre o campo da saúde pública e as lutas sociais, a perspectiva da **medicina social**.

Com base na crítica ao otimismo tecnológico presente no paradigma epistemológico hegemônico no campo, os propositores dessa escola se aproximaram do estruturalismo materialista para apontar a influência das contradições sociais existente nos países latino-americanos na saúde. Naquela época, na maioria dos casos, eles estavam submetidos a regimes autoritários que impunham políticas sociais e econômicas limitantes dos direitos sociais e que aprofundavam as desigualdades sociais e de saúde de entre seus povos. Isto porque as políticas desenvolvimentistas e a modernização conservadora do campo potencializaram suas economias a partir do abandono de medidas de substituição de exportações e industrialização induzidas pelo Estado e aprofundaram sua especialização no fornecimento de *commodities* agrícolas e minerais então intensamente demandadas para impulsionar as políticas tecnológicas, industriais e de bem-estar social dos países do Norte global. Como consequência das opções políticas, econômicas e sociais, aumentava-se a pauperização da população, que adoecia sem ter acesso aos cuidados de saúde necessários (IRIART *et al.*, 2002).

Para ultrapassar os limites das teorias hegemônicas, a perspectiva da medicina social recusava a delimitação das populações a partir de dados de base individual, optando por uma abordagem na qual a população passava a ser definida como uma totalidade determinada pelo contexto social. Para tanto, toma como principais categorias de análise os conceitos de reprodução social, classe social, ideologia, produção econômica, cultura, etnia e gênero. Estas categorias orientavam as concepções a respeito dos aspectos individuais existentes na população, tais como sexo, idade, nível educacional, renda ou raça (IRIART *et al.*, 2002).

Porém, a partir dos anos de 1980/1990, o materialismo histórico ortodoxo enfrentaria um período de descrédito e desconstrução após a dissolução das antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e as críticas que se seguiram quando se tornaram mais conhecidas as contradições do modelo que ficou posteriormente conhecido como “socialismo

real”. Isto contribuiu para o fortalecimento das resistências e críticas a este modelo de análise também no campo da saúde pública (SILVA; BARROS, 2002).

Não obstante, as questões que levaram à formulação dessa perspectiva permaneciam na ordem do dia, e os limites e a ineficácia de um modelo estritamente biologizante e comportamentalista de base individual estavam cada vez mais evidentes, sofrendo severas críticas mesmo dentro do campo da saúde pública. Um processo interno de autocritica já pressionava o campo desde a Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde realizada em Alma-Ata, no Cazaquistão, em 1978, quando o próprio conceito de saúde foi colocado em discussão, sendo sua concepção restrita -isto é, aquela que o reduz à ausência de doenças- substituída por uma concepção ampliada de saúde que também leva em consideração o bem-estar físico, mental e social e considera-a um direito humano fundamental (WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO, 1978). Esta definição passou a ser promovida por importantes organismos multilaterais, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), o que impulsionou o debate a respeito dos determinantes ou da determinação⁶ social da saúde (BUSS; PELLEGRINI FILHO, 2007).

Alvarez Castaño (2011) destaca que as atuais perspectivas a respeito dos determinantes ou da determinação social da saúde se aproximam de pelo menos três grandes tendências teóricas:

(1) a **Psicossocial** analisa os danos à saúde a partir da autopercepção individual a respeito do lugar que cada um ocupa nas hierarquias sociais. Os propositores dessa perspectiva se preocupam com as formas como as redes de apoio social, principalmente em relação aos eventos traumáticos na vida de cada indivíduo, contribuem para a manutenção da saúde. Assim, o estímulo à coesão social e à solidariedade seria uma estratégia de enfrentamento desses fatores.

(2) As teorias a respeito da **Produção social da doença de base materialista-estruturalista** ressaltam os mecanismos sociais que fazem com que diferenças de renda ou em posições distintas nas hierarquias sociais se traduzam em alimentação insuficiente, condições de moradia e trabalho precárias, em maior exposição aos riscos ambientais, menor adesão a medidas preventivas ou acesso aos serviços de saúde, preocupando-se principalmente em propor intervenções que possam mitigar as desigualdades sociais e de saúde intervindo diretamente nos fatores que as geram.

⁶ A própria nomenclatura se encontra em disputa. Há no campo quem defenda que é mais preciso falarmos em determinação social da saúde, pois este conceito destacaria o caráter processual e histórico da relação entre as dinâmicas sociais e a saúde coletiva; por outro lado, os teóricos mais próximos das teorias sociais funcionalistas preferem o termo determinantes, por entender as relações sociais como um dos fatores que levam à saúde.

(3) A **perspectiva ecossocial** reúne elementos das anteriores para construir uma “plataforma teórica multinível” para permitir que se entenda como cada nível da organização social e ecológica condiciona a situação de saúde individual e populacional, reconhecendo a complexidade dessa relação. Defende que cada pessoa “incorpora” aspectos dos contextos onde vivem ou trabalham e que suas decisões e comportamentos individuais são influenciados, mas não determinados, pela estrutura da sociedade onde vivem.

Além disso, recentemente tem havido tentativas de atualizar esta discussão a partir de uma aproximação com o estruturalismo-construtivista. Criticando as tendências hegemônicas neste debate, Michael Buzzelli (2007), por exemplo, afirma que os modelos teóricos em voga ainda carecem de consistência teórica e conceitual. Segundo ele, há um grande acúmulo de evidências que apontam para a associação entre fatores econômicos, principalmente a renda, e diversos estados de saúde, mas não há ainda consenso a respeito de como isto se traduz em manifestações biológicas.

Para ele, há um crescente reconhecimento de que “*social structure is a complex web of intersecting forms of capital, each implicating health separately and in various combinations*” (p. 07) e, por isso, ele vai buscar uma posição intermediária entre o estruturalismo-materialista e as perspectivas neofuncionalistas (ou psicossociais), vendo no conceito de “espaço social” uma forma de incorporar as múltiplas dimensões da estrutura social na análise do processo saúde-doença.

A perspectiva de Buzzelli tem suas bases na conceituação feita por Pierre Bourdieu (2009) em *Espaço social e gêneses de classes*, na qual o sociólogo francês afirma que:

[P]ode-se representar o mundo social em forma de um espaço (a várias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição construídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas força ou poder nesse universo.

Deste modo, a análise da posição dos agentes no espaço social passa a incorporar outras formas de capital e de hierarquização que vão além da dimensão econômica, rompendo com a tendência de muitas teorias de base marxistas ortodoxas em “reduzir o campo social, espaço multidimensional, unicamente ao campo econômico, às relações de produção econômicas constituídas assim em coordenadas da posição social” (BOURDIEU, 2009); mas não só isso, também busca romper com o objetivismo, “que leva a ignorar as lutas simbólicas desenvolvidas nos diferentes campos e nas quais está em jogo a própria representação do mundo social e a hierarquia no seio de cada campo e entre os diferentes campos” (BOURDIEU, 2009).

Williams (2003) também recorre à sociologia de Bourdieu para sugerir que o conceito de *habitus* pode contribuir para a superação do que ele considera uma polarização entre o

individualismo metodológico presente nos estudos epidemiológicos tradicionais e outros estudos que incorporam o contexto e as estruturas sociais tão profundamente que resta pouco espaço para inovação e para a atuação dos agentes sociais. Para ele, a incorporação de tal conceito nos estudos permite vislumbrar uma espécie de ponte epistemológica entre a estrutura social e a agência, pois é um conceito que admite a inovação sem ignorar o peso da história sobre cada indivíduo. O *habitus* pode ser entendido como disposições adquiridas que funcionam como princípio gerador e organizador de práticas e de representações, associado a uma classe particular de condições de existência. É adquirido mediante a interação social e, ao mesmo tempo, é o classificador e o organizador desta interação, sendo condicionante e condicionador das nossas ações.

Nessas aproximações entre a Saúde Coletiva e as Ciências Sociais nas discussões sobre a organização dos sistemas de saúde para atendimento das consequências negativas dos fenômenos sociais sobre a saúde, tem ganhado força na América Latina, especialmente no Brasil, a discussão a respeito das necessidades de saúde da população.

Stotz (1991 *apud* SILVA; BATISTELLA; GOMES, 2007) afirma que o conceito de necessidade de saúde traz para os sistemas de saúde algo além da falta de recursos para a manutenção do que poderia ser chamado de boa saúde ou para enfrentamento das doenças. As necessidades de saúde são definidas como as resultantes das necessidades sociais individuais e coletivas associadas às condições de vida que motivam e mobilizam as pessoas a buscarem cuidado nos sistemas de saúde. Elas podem estar referidas por necessidades de cuidado mais imediatas ou por necessidades que vão além da atenção biomédica, demandando o acesso a outras políticas públicas. As necessidades de saúde expressariam, portanto, uma relação dialética entre a dimensão individual e social da vida.

Dessa definição de necessidades de saúde ele derivam algumas afirmações:

“a) embora a saúde seja um bem coletivo, que diz respeito a toda a sociedade, a doença tem características individuais. A dimensão social dos fenômenos da saúde é a síntese das exigências, das condições particulares de cada homem ou mulher;

b) as necessidades de saúde são sempre históricas, dinâmicas e cambiantes;

c) as necessidades de saúde têm um componente de natureza subjetiva e individual, o que significa admitir, explicitamente, o valor e as implicações decorrentes deste valor: o individual;

d) necessidade de saúde não é conceito suscetível de ser defendido nem pelo indivíduo isolado “livre”, abstraído de suas relações sociais, concretas, nem pela “estrutura” social colocada de forma genérica” (STOTZ, 1991 *apud* SILVA; BATISTELLA; GOMES, 2007)

Como o conceito de *habitus* de Bourdieu, o conceito de necessidades de saúde na interpretação de Stotz vai focar na interrelação entre estrutura social e agência. Entre o que é social e historicamente determinado e as formas como cada indivíduo ou grupo social vai incorporar tais processos nas demandas que dirigem aos sistemas de saúde.

Luiz Carlos Cecílio (2009), salienta que o processo de incorporação das necessidades de saúde individuais e coletivas nas políticas de saúde devem ser visto como estruturante para a garantia dos princípios de integralidade e equidade no SUS, pois permite a ampliação da capacidade de escuta dos profissionais de saúde em relação às comunidades com as quais atuam, o que contribuiria para superação das hierarquias de saberes que historicamente caracterizam as relações destas com os sistemas de saúde.

Além disso, sendo as necessidades de saúde “social e historicamente determinadas/construídas”, elas incorporam tanto a cultural local quanto as dinâmicas socioambientais presentes nos territórios. Dessa forma, o diálogo com as necessidades de saúde de uma população contribuiria para reconfigurar a forma como se organizam as estratégias de atenção à saúde a partir de quatro premissas:

1) o reconhecimento do papel das condições e modos de vida na determinação do processo saúde-doença, pois “a maneira como se vive se ‘traduz’ em diferentes necessidades de saúde” (p. 118);

2) a consideração de que os usos das diversas tecnologias a serviço da atenção à saúde não devem ser definidos *a priori* por uma hierarquia que privilegiaria aquelas com maior agregação de conhecimento tecnocientífico em detrimento daquelas mais relacionais baseadas nas interações sociais e nas intervenções comportamentais, mas passariam a ser definidos “a partir da necessidade de cada pessoa, em cada singular momento que vive” (p. 119);

3) compreender as necessidades de saúde das pessoas ou de uma população exige o estabelecimento de relações de confiança e vínculos afetivos entre estas e as equipes de saúde, pois “mais do que a simples adscrição a um serviço ou a inscrição formal a um programa, significa o estabelecimento de uma relação contínua no tempo, pessoal e intransferível, calorosa: encontro de subjetividades” (p. 119).

4) o centramento das políticas de saúde nas necessidades de saúde pressupõe o reconhecimento da autonomia dos “usuários” para determinar a forma como acessam os serviços e como levam a vida. Nesse sentido, a atenção à saúde demandaria antes o compartilhamento de conhecimento e o estabelecimento de processos educativos voltados para a promoção da saúde do que prescrições definidas unilateralmente pelas equipes de saúde.

O que significa, portanto, o reconhecimento de que as condições para o diálogo entre o saber biomédico e o saber das pessoas que vivem no território onde o sistema de saúde atua é cada vez mais importante se quisermos respeitar os princípios fundamentais do SUS.

Salientamos, de nossa parte, que mesmo esse esforço será infrutífero se simultaneamente não conseguirmos superar uma visão estritamente “ecológica” das relações entre meio ambiente e sociedade, o que nos levaria a desconsiderar outras relações sociais de igual importância para compreensão das questões atuais em saúde coletiva. Portanto, é necessária a construção de enfoques que integrem a sustentabilidade ambiental aos direitos humanos, territoriais e sociais e que superem uma visão de saúde restrita à garantia de acesso aos serviços de saúde, ao saneamento ambiental e às condições mínimas de vida e renda.

Por isso, torna-se importante a análise dos “mecanismos que tornam os sujeitos vulneráveis e não sobre a sua condição de destituídos da capacidade de defender-se” (ACSELRAD, 2006, p. 02) dos processos que levam à degradação dos ecossistemas, das condições e modos de vida e a situações de saúde desfavoráveis e muitas vezes iníquas. Isto impõe uma mudança no olhar, a fim de superar a tendência a considerar estas populações elementos passivos e abstratos das análises (meros objetos dos quais se extraem dados) para situá-los como sujeitos políticos e históricos, detentores de direitos que estão em movimento de constituição de sua situação de saúde, a qual envolve, na maioria dos casos, disputa por recursos ambientais, poder político, inserção em processos decisórios e de definição de políticas públicas.

3.3. O PAPEL DAS INJUSTIÇAS AMBIENTAIS NA DETERMINAÇÃO (ECO)SOCIAL⁷ DA SAÚDE

O que foi exposto anteriormente é um dos pilares do debate sobre a questão das consequências das injustiças ambientais sobre a saúde coletiva. Este conceito tem sido recorrentemente evocado por diversos grupos sociais para a construção de perspectivas de análise a respeito das desigualdades na distribuição dos riscos ambientais e das consequências negativas do desenvolvimento econômico sobre populações social e ambientalmente

⁷ O uso do termo ecossocial aqui ao invés de socioambiental ou outro termo correlato se deve a dois motivos. O primeiro é a opção para nos aproximarmos, mas ao mesmo tempo sublinharmos os limites, do debate hegemônico sobre os processos de determinação social da saúde quando desconectados da dimensão ecológica. O segundo motivo, é que o termo ambiente, apesar de seu uso corrente e de sua apropriação por muitos movimentos sociais, nos parece excessivamente genérico para dar conta das relações que estamos tratando neste trecho. Por esse motivo, apesar de sua origem nos estudos das ciências biológicas, e não nas ciências sociais, nesta tese iremos com frequência privilegiar o uso do conceito de ecologia face ao de ambiente quando se mostrar mais adequado a salientar as relações que estamos analisando.

vulnerabilizadas, bem como na formulação de estratégias argumentativas e de ação para seu enfrentamento.

Apesar de ter sido pela primeira vez formulado nas lutas sociais por direitos civis nos Estados Unidos, esse conceito também tem sido incorporado na perspectiva analítica de diversos grupos de pesquisa ao redor do mundo que buscam perspectivas teóricas e metodologias inovadoras para construir, sem perder de vista o rigor na produção do conhecimento, as condições necessárias ao diálogo com o saber produzido por organizações não-governamentais e entidades de base que lutam para garantir a defesa dos territórios tradicionais, a sustentabilidade ambiental de suas comunidades e o bem estar coletivo (BRULLE; PELLOW, 2006; PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2015).

Os estudos pioneiros nesse campo aconteceram há três décadas, após anos de luta dos moradores do Condado de Warren (Carolina do Norte/Estados Unidos) contra um aterro onde eram despejados resíduos contendo bifenilos policlorados (PCBs, do inglês *polychlorinated biphenyl*). Este conflito desencadeou protestos, prisões e, por fim, gerou um estudo⁸ que foi encomendado pelo *General Accounting Office* (GAO) para investigar as denúncias de racismo ambiental feitas por militantes pelos direitos civis dos negros daquele país. O relatório final do estudo identificou que “três em cada quatro aterros comerciais com resíduos perigosos na região 4 (que inclui Alabama, Flórida, Geórgia, Kentucky, Mississippi, Carolina do Norte, Carolina do Sul e Tennessee), estavam localizados em comunidades predominantemente negras, embora as comunidades negras representassem apenas 20 por cento da população da região”. Estudos realizados em 2007, mais de 20 anos depois, confirmaram a perenidade e agravamento dessa situação, concluindo que “as pessoas negras estão mais concentradas em torno de instalações de tratamento de resíduos perigosos do que antes” (BULLARD *et al.*, 2010, p. 03).

A luta no Condado de Warren impulsionou a articulação do movimento contra o racismo ambiental estadunidense com diversos outros movimentos étnicos ou raciais daquele país, ambientalistas, movimentos de imigrantes, de trabalhadores ou associações representativas das comunidades pobres que estavam envolvidas com questões ambientais. Desse diálogo, chegou-se à conclusão que as situações de racismo e injustiça ambiental articulavam não apenas as desigualdades raciais e ambientais, mas também eram atravessadas por desigualdades econômicas, por xenofobia e por outros processos sociais que, de várias formas, tendiam a desconsiderar a voz das comunidades afetadas e a impor a elas uma carga desproporcional dos riscos ambientais gerados pelo desenvolvimento do País.

⁸ Para mais detalhes ver: ESTADOS UNIDOS. U.S. Government Accountability Office (1983).

Convencionou-se então, uma definição de justiça ambiental que incorporou a multiplicidade e a complexidade dos processos que levam à distribuição injusta dos riscos ambientais e dos problemas de saúde a eles associados:

Justiça ambiental é definida como o tratamento justo e o envolvimento significativo de todas as pessoas independentemente da raça, cor, nacionalidade ou de renda em relação ao desenvolvimento, implementação e aplicação das leis ambientais, regulamentos e políticas. Tratamento justo significa que nenhum grupo de pessoas, incluindo os grupos raciais, étnicos ou socioeconômicos devem suportar uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas resultantes de operações industriais, municipais e comerciais ou a execução de programas federais, estaduais e locais, assim como programas e políticas tribais (US EPA, 1998 *apud* BULLARD *et al.*, 2010, p. 05)

Dessa forma, podemos considerar que, naquele contexto, o movimento social por direitos civis foi impelido pelas graves consequências da contaminação química sobre a saúde das comunidades negras, a incorporar a temática ambiental entre seus objetivos prioritários. Portanto, a noção de injustiça ambiental, desde a sua origem, implica num esforço dos movimentos sociais em superarem a falsa dicotomia entre a questão ambiental e a luta contra o racismo, a discriminação e as desigualdades sociais.

Ao salientar que os processos que levam as populações não-brancas a receberem salários mais baixos pelo mesmo trabalho, a serem alvo prioritários da violência institucional, da exclusão social e a serem obrigados a morar em áreas insalubres ou em bairros ambientalmente degradados possuem as mesmas raízes, esta noção provoca-os a repensar suas visões de mundo e direcionar seus esforços em frentes tão diversas quanto a luta pelos direitos civis, melhores condições de trabalho e pelo equilíbrio ambiental. Com a difusão deste debate em outras partes do mundo, a noção de injustiça ambiental passou a ser evocada não apenas nas lutas contra fontes de poluição ambiental, mas também para orientar as estratégias argumentativas de grupos envolvidos na resistência a diversos outros efeitos negativos do modelo de desenvolvimento hegemônico. Como, por exemplo, nas lutas socioterritoriais.

Portanto, o debate sobre as injustiças ambientais tem sido, em muitos contextos, um elemento catalisador daquilo que Henri Acselrad (2010, p. 103) vai chamar de “ambientalização das lutas sociais”. Isto é, a crescente incorporação das discussões sobre o meio ambiente como um componente estratégico das lutas de grupos sociais envolvidos e processos de vulnerabilização socioambiental (ACSELRAD, 2006). Neste processo, a incorporação concreta de “justificativas ambientais” contribui para “legitimar práticas institucionais, políticas, científicas, etc.” (2010, p. 103) no enfrentamento de projetos dos grupos econômicos ou políticas promovidas pelo Estado. Além disso, é um processo que potencializa as mobilizações

pela manutenção de formas alternativas de produção, de relações não-capitalistas com a natureza, territorialidades tradicionais ou interações simbólicas com os espaços naturais.

Por outro lado, ao trazerem a questão das desigualdades sociais para o centro das disputas ambientais, os grupos articulados ao movimento por justiça ambiental acabam se posicionando de forma inovadora no campo ambiental e contribuem para a desconstrução de um certo discurso ambientalista despolitizador, ainda persistente entre o movimento ambiental internacional, que, ao realizar a crítica dos impactos do capitalismo sobre o meio ambiente, o faz de forma generalizante, como se as responsabilidades sobre a crise ecológica e os riscos dela decorrentes fossem igualmente distribuídos por todo o planeta.

Hegemônico no movimento ambientalista tradicional, majoritariamente constituído por membros da classe média dos países centrais⁹, este tipo de perspectiva tende a desconsiderar que apesar dos pobres contribuírem significativamente menos para a crise ecológica, dada sua pequena capacidade de consumo, eles tendem a sofrer primeiro e com maior intensidade as consequências negativas da degradação ambiental.

Joan Martinez-Alier (2011) afirma que o movimento por justiça ambiental integra um amplo espectro de movimentos populares, denominado por ele de “ecologismo dos pobres”, que atuam em defesa dos territórios e modos de vida tradicionais tendo na questão ambiental um componente central de luta. Ele também considera que esta vertente do ambientalismo, ao criticar os limites do ambientalismo tradicional e das propostas de ecoeficiência, tende a aprofundar a luta contra vários tipos de desigualdades, por mais democracia e pela desaceleração do atual ciclo de extração, transformação, consumo e descarte de recursos naturais. Um exemplo desse processo são as recentes alianças entre os movimentos por justiça ambiental e os defensores do decrescimento (MARTINEZ-ALIER, 2015)

Achselrad (2010) vai mais além e considera que tais movimentos “revigoram a dimensão contestatória das lutas ambientais” num momento em que as ações do movimento ambientalista tradicional, hoje dominado por técnicos e consultores ambientais, têm sido marcadas pelo “deslocamento”, isto é, ao incorporarem propostas como a economia verde, desenvolvimento sustentável, mecanismos de desenvolvimento limpo e modernização ecológica, esses grupos teriam abandonado uma perspectiva de transformação (pelo aprofundamento da crítica ao modelo) para estimular cada vez mais a colaboração e conciliação com governos, corporações, instituições financeiras e outros grupos econômicos para buscar alternativas dentro do próprio sistema capitalista.

⁹ Para uma discussão sobre a constituição do campo ambiental ver: Gonçalves (2004) e Costa (2005).

Dessa forma, ao denunciar a lógica inerente à geração de injustiças ambientais, o Movimento por Justiça Ambiental potencializaria a capacidade de resistência popular coletiva aos mecanismos e estratégias de imposição utilizados por empresas e governos a fim de aperfeiçoarem “instrumentos de pressão pela redefinição das práticas sociais e técnicas correntes de apropriação do meio, de localização espacial das atividades e de distribuição do poder sobre os recursos ambientais” (ACSELRAD, 2010, p. 110).

Tais mobilizações possuem potencial para assegurar aquilo que ele denomina de “ambientes culturalmente específicos”, a equidade na proteção ambiental, a defesa dos direitos de acesso equitativo aos bens comuns presentes nos territórios ou os direitos das gerações futuras. Tudo isso só seria possível, e aí se encontra a radicalidade do movimento, com a “interrupção dos mecanismos de transferência dos custos ambientais do desenvolvimento para os mais pobres”, ou seja, “para barrar a pressão destrutiva sobre o ambiente de todos, é preciso começar protegendo os mais fracos” (ACSELRAD, 2010, p. 110).

Como salienta Stefania Barca (2012), a transferência dos custos sociais e ambientais para trabalhadores e comunidades vulneráveis é um importante mecanismo para garantir a competitividade de diversos setores produtivos no contexto da globalização hegemônica¹⁰. Interromper esse mecanismo significaria impor às empresas a *internalização*¹¹ de uma série de encargos socioambientais que contribuiriam para diminuir a atratividade de uma grande gama de atividades produtivas altamente poluidoras, ou ineficientes do ponto de vista do uso de matéria e energia, que só são mantidas devido ao seu baixo custo financeiro.

A possibilidade deste tipo de consequência devido à radicalização das demandas socioambientais é usada pelas empresas para garantir a manutenção de um *status quo* injusto, pois as possíveis diminuições nos níveis de emprego e renda são utilizadas por elas como argumentos para promoverem a falsa ideia de que existe uma incompatibilidade fundamental entre a garantia da saúde do trabalhador, a sustentabilidade ambiental, os direitos territoriais das comunidades e a manutenção da atividade econômica.

As chantagens locacional e do emprego são estratégias úteis para impedir o aprofundamento das lutas por salvaguardas legais que visem assegurar as demandas coletivas nesses contextos. Em muitos casos, a aparente impossibilidade de conciliação dos interesses dos diversos grupos afetados pelos processos produtivos contribui para a manutenção de um

¹⁰ Para uma discussão a respeito das correntes contra-hegemônicas do processo de globalização ver Santos (2015). Também é relevante conhecer as diversas faces da globalização hegemônica em Santos (1997).

¹¹ O que não ocorre hoje porque, nas palavras da autora, tais empresas “externalizam” esses custos através de estratégias políticas e econômicas.

clima de hostilidade entre os trabalhadores e o movimento ambientalista ou dos povos tradicionais.

Acsehrad (2013) salienta que a distribuição das unidades produtivas no espaço, e as formas como estas se apropriam e transformam os bens comuns em recursos naturais (transformação simbólica) e, posteriormente, em mercadorias (transformação física), são importantes mecanismos para acumulação do Capital¹².

Dessa forma, garantir condições favoráveis ao acesso a tais recursos, e também à mão-de-obra barata, é uma importante estratégia dos grupos econômicos para aumentar a viabilidade, lucratividade e competitividade de seus negócios num contexto não só de globalização do liberalismo econômico, mas também de pressões sociais para que assumam maior responsabilidade ambiental.

Essas estratégias permitem que os grupos econômicos pressionem o Estado a flexibilizar as exigências ambientais, sanitárias ou trabalhistas de forma a permitir que respondam, ainda que apenas parcialmente, às demandas socioambientais transferindo seus custos para trabalhadores, comunidades e sociedade. Por isso, é frequente que as transformações tecnológicas nos processos produtivos sejam realizadas apenas na medida em que são consideradas estratégicas para manter ou melhorar o posicionamento de determinada empresa/conglomerado dentro de seu setor específico de mercado. Por outro lado, os grupos econômicos tendem a resistir às pressões por mudanças que resultem apenas na incorporação de custos sociais e ambientais e não podem ser transformados em oportunidades de negócios ou pelo menos de construção de uma imagem social positiva (através do *greenwashing*¹³, por exemplo). Portanto, há uma forte conexão entre as estratégias locais do capital, a geração de situações de injustiça ambiental e a eclosão dos conflitos ambientais:

Recorrendo a sua maior mobilidade potencial, o capital aprisionaria parcelas importantes das populações locais no interior da “alternativa” de aceitar a promessa de emprego e renda a qualquer custo - mesmo ao custo da submissão a riscos ambientais e sociais acrescidos – ou não ter nenhuma fonte de renda apropriada. A maior mobilidade dos capitais estaria, assim, na origem de conflitos locais de caráter ambiental “por desregulação” nas áreas de chegada dos investimentos – conflitos originados em denúncias da despossessão ambiental sofrida por populações locais em áreas de expansão da fronteira capitalista - ou à imposição de riscos ambientais aos grupos sociais mais destituídos, em áreas de ocupação intensa e consolidada (ACSELRAD, 2013, p. 110).

¹² Para análise aprofundada desse mecanismo de acumulação capitalista ver Harvey (2004).

¹³ Lovato (2013, p. 165) define o *greenwashing* como uma estratégia de marketing ambiental onde “Passando uma impressão de serem ambientalmente comprometidas, empresas arrecadam consumidores e melhoram sua imagem através de uma publicidade *falaciosamente* verde”.

Tudo isto só é possível porque os grupos sociais presentes nos territórios a serem explorados pelo Capital são afetados de formas diferenciadas e desiguais por tais processos. Alguns grupos são beneficiados pelo incremento nos investimentos, pelo aumento na renda e pela geração de empregos. Isto ocorre tanto de forma direta - a partir da ocupação dos novos postos de trabalho, pela injeção de dinheiro no comércio ou no setor de serviços - quanto indiretamente, através da acumulação de capital político ou simbólico que pode melhorar a posição de alguns agentes locais fazendo com que angariem maior respeito, prestígio, votos ou melhores cargos na estrutura pública ou privada.

Já os custos ambientais e sociais são destinados justamente àqueles que são, na maior parte das vezes, excluídos dos benefícios dos empreendimentos, sendo estes duplamente impactados: num primeiro momento pela desorganização ou imposição de restrições às suas formas habituais de exploração do território (e em alguns casos pela inviabilização das suas atividades produtivas tradicionais sem que sejam criadas alternativas viáveis); e, num segundo momento, por sofrerem com maior intensidade as consequências negativas sobre o meio ambiente e a saúde.

Por esse motivo, apesar de as estratégias locacionais do capital gerarem injustiças ambientais, por se aproveitarem das desigualdades sociais já existentes, elas acabam alcançando relativo sucesso em sociedades onde os capitais políticos e simbólicos necessários à imposição de barreiras à atuação irresponsável dos grupos econômicos tendem a se acumular justamente entre aqueles grupos que mais se beneficiam do modelo de desenvolvimento; enquanto isso, os maiores afetados, na maioria das vezes, estão despossuídos do poder para realizá-lo.

Acselrad (2013, p. 115) destaca que “a assimetria de poder é dada pelo espectro extraterritorial das opções dos investidores e pelo âmbito socialmente restrito e localizado do campo de ação dos trabalhadores (...) liberdade de movimento globalizado para o capital e repressão e circunscrição local para os que resistem”.

Deste modo, quanto maior a assimetria de poder entre o Capital e as populações negativamente afetadas pelos empreendimentos, maior a capacidade do primeiro em impor e manter condições desfavoráveis de vida às últimas. Nesse sentido, o racismo, o etnocentrismo, o machismo, o colonialismo e outras formas de opressão e discriminação de grupos sociais acabam se tornando processos catalizadores das injustiças ambientais.

3.4. DAS INJUSTIÇAS AOS CONFLITOS AMBIENTAIS

Tendo por referência a discussão anterior, é importante salientar que no Brasil e outras partes do Sul global, o crescimento econômico das últimas décadas tem sido impulsionado pelo avanço das fronteiras econômicas sobre territórios anteriormente ocupados por povos e comunidades tradicionais. Estas políticas de desenvolvimento - ao mesmo tempo em que intensificam as dinâmicas de especialização econômica baseadas na produção de *commodities* agrícolas, metálicas, energéticas ou em indústrias altamente poluentes - desestabilizam as organizações sociais preexistentes, afetando o exercício de sua sociabilidade ao ameaçar as relações culturais e simbólicas estabelecidas com a terra ou as formas tradicionais de apropriação dos bens comuns existentes. Estas são, muitas vezes, baseadas em regras de uso comum que outrora garantiam a reprodução da biodiversidade, a preservação das fontes de água ou de outros elementos necessários à sustentabilidade dos ecossistemas e à manutenção da vida.

Contudo, hoje elas estão sendo inviabilizadas pelos efeitos negativos, do ponto de vista socioambiental, dos grandes projetos apresentados pelo Estado e pelos grupos econômicos como indutores do desenvolvimento socioeconômico. Tal incompatibilidade mobiliza os grupos sociais afetados a construir estratégias coletivas para defesa de suas terras, dos territórios, dos bens comuns e da vida. Segundo Henri Acselrad (2014, p. 30), tais processos estão na gênese dos conflitos ambientais. Ele define-os como:

[A]queles em que certos sujeitos coletivos alegam que a continuidade das práticas espaciais necessárias à sua reprodução mostra-se comprometida pelas escolhas técnicas e locacionais de empreendimentos cujos efeitos sobre recursos ambientais não mercantis como o ar, as águas e os sistemas vivos são tidos por indesejáveis. Ora, é justamente nestes tipos de conflitos que se exprimem politicamente (...) as perspectivas dos sujeitos sociais que procuram dar às distintas configurações socioespaciais sentidos diversos daqueles atribuídos no âmbito do regime de acumulação dominante.

Logo, a compreensão desse tipo de conflito é estratégica para a análise dos impactos da estrutura econômica globalizada sobre comunidades e povos relegados à periferia do sistema político e das relações sociais hegemônicas (PÉREZ RINCÓN, 2006). No Brasil, na América Latina e em outros países em desenvolvimento, este processo de marginalização está fortemente enraizado na sua história colonial e na periferização de suas economias no sistema-mundo (PÉREZ RINCÓN, 2006).

Os conflitos ambientais tendem a se multiplicar e a se intensificar justamente nesses países, devido à fragilidade econômica e às enormes desigualdades sociais existentes, que permitem a transferência de atividades produtivas poluentes dos países centrais para a periferia global. Eles podem ocorrer em todas as etapas das cadeias globais de produção, transporte, distribuição, consumo ou descarte (WALTER; MATINEZ ALIER, 2012).

Por esse motivo, Acselrad (2013, p. 113) afirma que “a liberalização do capitalismo está associada a processo de exportação da degradação ambiental”. Ele também argumenta que os conflitos ambientais explicitam as formas como se distribuem “desigualmente o poder sobre os recursos políticos, materiais e simbólicos: formas simultâneas de opressão seriam responsáveis por injustiças ambientais decorrentes da natureza inseparável das opressões de classe, raça e gênero” (ACSELRAD, 2004).

Por isso, ele destaca a necessidade de nos apropriarmos da discussão de Pierre Bourdieu a respeito do campo político para compreendermos as práticas daqueles que resistem às injustiças ambientais. Com base nisso, ele elenca algumas pré-condições para a mobilização política desses movimentos:

- (1) Certos aspectos do sistema de poder perdem legitimidade e aceitação da autoridade é substituída pelo entendimento de que suas ações não se apoiam em princípios compartilhados de justificação, não são mais vistas como justificáveis;
- (2) Grupos sociais que eram, de ordinário, fatalistas, que acreditavam que os arranjos de poder eram inevitáveis, começam a afirmar princípios de justiça que implicam em demandas por mudanças;
- (3) Indivíduos que consideravam-se impotentes passam a acreditar serem capazes de mudar a ordem das coisas.

(...)

Esta ação coletiva, quando dirigida contra a ordem ambiental tida por injusta manifesta-se simultaneamente em dois planos:

(a) no plano da distribuição objetiva dos efeitos ambientais das práticas sociais; esta distribuição exprime a diferença de poder sobre os recursos ambientais entre os distintos grupos sociais;

(b) no plano discursivo onde vigoram distintos esquemas de representação do mundo, do ambiente, da justiça, etc....; neste plano coloca-se em jogo a legitimidade do modo de distribuição do poder sobre os recursos ambientais (ACSELRAD, 2004, p. 28–29).

Assim, ele salienta que ao procedermos à análise dos conflitos ambientais, podemos distinguir entre esses dois planos como momentos distintos das mobilizações, ainda que frequentemente a dinâmica dos acontecimentos faça com que ambos ocorram simultaneamente. Esses momentos são:

- (1) **Momento objetivista:** É possível identificar a forma como os grupos sociais estão distribuídos no espaço social em função de sua disposição diferencial sobre elementos de poder (econômico, político, simbólico, etc). Ele destaca que ao analisar esse momento, devemos considerar “o espaço relacional das posições ocupadas pelos

agentes sociais em função da estrutura de distribuição dos tipos específicos de meios de poder”;

- (2) **Momento subjetivista:** Torna possível identificarmos as representações que os agentes “fazem do mundo social, pontos de vista que contribuem para a construção desse mesmo mundo, inclusive da diferenciação social dos indivíduos que o caracteriza”. São os próprios esquemas classificatórios, princípios de classificação, de visão e divisão do mundo social, em outras palavras, o *habitus* desses grupos.

Os movimentos sociais geralmente possuem estratégias distintas de atuação em cada um dos momentos, visando aumentar o alcance ou as probabilidades de sucesso de suas lutas. Frequentemente, essas estratégias se potencializam mutuamente. Os resultados em uma dimensão de luta podem influenciar nas mudanças de rumo na outra, seja devido ao sucesso ou ao fracasso dessas estratégias que podem ter consequências sobre a configuração do movimento ou do campo onde estão inseridos.

Zhour (2007), por sua vez, destaca que um dos resultados possíveis das lutas no campo ambiental é a consolidação de certos sentidos, noções e categorias que passam a vigorar como as mais legítimas e passíveis de sustentar as ações sociais. Isto ao mesmo tempo em que estabelece uma *doxa* em relação aos discursos aceitos no campo, pode produzir “um efeito silenciador e, portanto, excluem outras visões e perspectivas concorrenciais” (2007, p. 02) ou pelo menos torná-las periféricas a ponto de seus propositores tornarem-se menos capazes de influenciar nos rumos do campo.

As lutas ambientais colocam em disputas construções sociais discrepantes a respeito das relações que se estabelecem entre a Sociedade, ou seus grupos sociais, e a Natureza. Viégas (2009) salienta, por exemplo, que enquanto o discurso dominante no campo ambiental destaca o meio ambiente enquanto *locus* de obtenção dos recursos naturais necessários à manutenção dos processos produtivos que sustentam a economia de mercado (reduzindo-o, portanto a seu caráter utilitário) ou ainda à sua dimensão estética; há uma infinidade de “de outras formas, por indivíduos e grupos ancorados em diferentes modos de viver, ver e sentir, estruturas de percepção e de atribuição de sentidos, histórica e coletivamente construídos” (2009, p. 151).

Por esse motivo, ele destaca que importa não só conhecer a posição dos grupos sociais no campo, mas a dimensão cultural que reconfigura o *habitus* desses grupos e influência nas suas mobilizações e limitam soluções consensuais levando-os a adotar estratégias de enfrentamento:

O que para uns é espaço de rituais e crenças, para outros é território de caça, como prática esportiva; a floresta sacralizada por uns pela diversidade de espécies raras que contém, é fonte de calor, sob a forma de lenha para outros; o mesmo curso d'água que fornece alimento para as populações ribeirinhas é recurso energético para atividades industriais; a praia tornada cenário de eventos culturais ou espaço de lazer é lugar de memória e de esperança de retorno para famílias de pescadores. A construção do campo ambiental se dá, portanto, numa dimensão em que a diversidade de entendimentos culturais é evidente, tanto quanto a desigualdade social, presentes até na visibilização de representações e significados. Atores ou sujeitos circunstancialmente hegemônicos acabam por trabalhar num terreno material e simbólico que não escolheram. Neste contexto relacional, meio ambiente se torna uma expressão particular de uma luta classificatória que, ultrapassando o campo especificamente ambiental, reforça um formato de construção de mundo que legitima a permanência de desigualdades econômicas, políticas e simbólicas (VIÉGAS, 2009, p. 151).

Portanto, os conflitos ambientais podem ser caracterizados por possuir um forte componente simbólico. Em geral, neste tipo de conflito não se disputa apenas a distribuição de bens comuns, dos danos ambientais ou da degradação decorrente do processo produtivo, mas disputa-se também a própria definição do problema e a capacidade de imposição de categorias legítimas para enunciá-lo. Ou seja, os conflitos ambientais se “estruturam simultaneamente em torno de interesses e de valores” (ALONSO; COSTA, 2002, p. 125).

Os espaços de decisão possuem importância estratégica no desenrolar dos conflitos ambientais, sejam espaços deliberativos, como os colegiados ou os conselhos nacionais, estaduais e municipais de meio ambiente, sejam arenas de disputas como o judiciário. No entanto, é preciso considerar que a assimetria de poder e legitimidade social, inerente ao espaço social como um todo, também atua nesses campos, e a possibilidade de uma decisão favorável aos grupos prioritariamente afetados pelos empreendimentos passa pelo fortalecimento de suas posições perante a sociedade e pela sua capacidade de mobilização e de superação da situação de invisibilidade social a que frequentemente estão submetidos.

Agra Filho (2008, p. 132–133), por exemplo, ao analisar as disputas ambientais que são encaminhadas aos conselhos de meio ambiente, identificou que:

Raros são os casos em que o governo, acompanhando a percepção da sociedade civil, recomenda e garante a revisão do projeto em termos estruturais ou de localização. A ocorrência desses casos somente se viabiliza quando há uma convergência dos questionamentos dos movimentos ecológicos com as demais representações sociais, e os conflitos representem desgastes políticos eleitorais na região sob intervenção.

Ao analisar a multidimensionalidade dos conflitos ambientais e a proliferação das arenas de disputas, Maristella Svampa (2016) argumenta que as alianças construídas pelos movimentos sociais visando o fortalecimento de suas posições no campo social têm ampliado o escopo das lutas ambientalistas a partir do diálogo com grupos envolvidos nas lutas indígenas

e camponesas por territórios tradicionais situados em espaços ambientalmente preservados, o que impulsiona o aprofundamento do *processo de ambientalização* dessas lutas. Dando um passo adiante em relação às políticas ambientais conservacionistas, o movimento socioambientalista ou por Justiça Ambiental torna-se um agente cada vez mais importante no campo ambiental, estando na gênese do fenômeno que ela vai denominar de *giro ecoterritorial* das lutas sociais.

Uma das principais características desse fenômeno social é a construção de uma linguagem comum baseada em princípios que se originaram tanto nas lutas ecológicas quanto nas lutas territoriais, culturais e por direitos civis dos povos indígenas, das comunidades camponesas e do movimento negro. Além da incorporação do conceito de justiça ambiental, ela considera que os desdobramentos mais inovadores e contestatórios dessa aliança estão baseados em conceitos como bens comuns, bem viver e direitos da natureza.

Nesses contextos de disputas, os discursos sobre os bens comuns têm sido acionados como um contraponto ao conceito hegemônico de “recursos naturais”, que é deslegitimado pelos movimentos ecoterritoriais como reducionista e enraizado nas estratégias de “esverdeamento” do capitalismo. Defendem que os ecossistemas são mais do que meros depósitos de “recursos” aguardando para serem integrados à economia a partir das diversas cadeias produtivas ou insumos do metabolismo social. Para esses movimentos, os ecossistemas são a base de sua reprodução social e cultural e as relações que estabelecem com a terra, as águas e os seres não-humanos (animais ou sobrenaturais) vão além da mera dimensão material, mas encerram importantes formas de ver, sentir e construir o estar no mundo.

Svampa (2016) salienta que a incorporação dos discursos a respeito dos bens comuns tem permitido estabelecer as condições de diálogo entre diversos movimentos sociais que, baseados em distintas perspectivas sociais e cosmovisões, defendem que há certas relações e interações entre as sociedades e os ecossistemas que devem ser mantidas fora do mercado. A Natureza precisa ser “desmercadorizada” e a organização da sociedade necessariamente passa pela revitalização (em alguns casos) ou preservação (em outros) das relações comunitárias com o território para “administração compartilhada de uma maneira justa e sustentável” (p. 149) desses bens.

Principalmente na América Andina, a gramática da defesa política da Natureza em sociedades indígenas é referenciada pelo conceito de **bem viver** (em espanhol, *buen vivir*, ou *sumak kawsay*, em quíchua). Svampa (2016) destaca que a apropriação dessa noção para além do contexto indígena andino tem reorientado as lutas socioambientalistas em muitos outros

lugares, a partir de um horizonte emancipatório e de busca de alternativas ao modo de vida hegemônico baseado no consumismo e nas sociabilidades centradas no mercado capitalista.

Essa apropriação política do bem viver, não se restringe a reconhecer as relações tradicionais dos povos andinas com sua *Pachamama* para garantir e ampliar a qualidade de vida desses povos. É, antes, a defesa da necessidade de refundar as relações entre os diversos grupos sociais e sociedades com a Natureza a partir do fortalecimento de relações cooperativas baseadas em outros princípios como a liberdade, igualdade, solidariedade, sustentabilidade e dignidade.

Segundo Acosta (2016a), os debates em torno do bem viver estabelecem as condições para o diálogo entre diversos povos que são hoje afetados negativamente pelas globalizações hegemônicas visando a construção de alternativas centradas na autogestão e na autossuficiência dos territórios, nas relações que cada povo estabelece com a Natureza. É uma oportunidade de construção das condições de diálogo interculturais para mobilizações comuns face aos processos que, por outro lado, desorganizam as várias formas como cada povo tradicionalmente acessa e se apropria dos bens comuns.

Isso significaria, portanto, a construção de estratégias para enfrentamento do colonialismo, de diálogo entre as várias visões políticas contra-hegemônicas e de reafirmação pública da inviabilidade social e ecológica do estilo de vida dominante baseado no modelo de desenvolvimento neoliberal, neodesenvolvimentista e neoextrativista.

Ampliando essa perspectiva, Svampa (2016) afirma que os diálogos e lutas em torno do bem viver estabelecem as condições para o aprofundamento das alianças entre as comunidades tradicionais e o movimento ambientalista na medida em que promove um “deslocamento da economia da acumulação para a vida” (p. 153) a partir de uma perspectiva que traz para o centro do debate socioambiental o “cuidado da vida, o cuidado do outro” (p. 153).

Os direitos da natureza, por outro lado, são vistos por ela como o resultado do aprofundamento das lutas ecoterritoriais na América Latina e da influência dos povos indígenas no processo de reforma constitucional que ocorreram em países onde a população indígena compõe uma parcela expressiva de sua população, como o Equador e a Bolívia. Tais reformas permitiram a expressão pública e consolidação de uma perspectiva jurídico-filosófica onde a Natureza deixa de ser vista como mero objeto das ações humanas para ser reconhecida como sujeito de direitos.

Dessa forma, vemos que as alianças entre o movimento indígena e o movimento socioambientalista vai além do simples apoio ou solidariedade destes em relação às demandas daqueles, mas podem contribuir para ressignificar os objetivos e estratégias de lutas de todos

os agentes envolvidos nos contextos de conflitos ambientais. O diálogo intercultural que pode ser estabelecido nesses contextos estabelece a oportunidade de inovações em todas as frentes e de mútua influência.

Conseqüentemente, pode-se afirmar que, se é verdade que as lutas indígenas territoriais e culturais se “ambientalizaram” nas últimas décadas, as lutas ambientalistas também têm se “indianizadas” no mesmo período a partir da revalorização do saber comunitário e das experiências de sustentabilidade enraizadas na cultura, na tradição e nas relações seculares desses povos com seus territórios. É deste encontro de perspectivas, cosmovisões e saberes que têm surgido as experiências mais inovadoras, radicalmente contestatórias e potencialmente emancipatórias no campo dos conflitos ambientais.

3.5. O TERRITÓRIO: ONDE OS PROCESSOS GLOBAIS SE REALIZAM

Na discussão que temos desenvolvido até agora, a dimensão territorial tem sido recorrentemente evocada como um ponto estratégico para a análise dos contextos de conflitos ambientais e dos problemas de saúde a eles associados.

A reintrodução do território nos debates no campo da Saúde Pública é uma importante tendência atualmente devido a um maior investimento, através do subcampo da Geografia da Saúde, nos estudos que se preocupam com a espacialização das tendências epidemiológicas de doenças, naqueles relativos à difusão de doenças ao longo de vias de integração nacional ou nas áreas de fronteira e ao crescimento da Estratégia de Saúde da Família (ESF) enquanto política pública (BARCELLOS *et al.*, 2002).

Essa discussão foi inicialmente apropriada pelo campo da Saúde Pública a partir da noção de espaço, sendo este entendido como “produtor e produto de diferenciações sociais e ambientais, processo que tem importantes reflexos sobre a saúde dos grupos sociais envolvidos” (BARCELLOS *et al.*, 2002, p. 131), uma vez que os processos anteriormente discutidos atuam a fim de criar contextos em que “lugares sujeitos a exteriorizações negativas – próximos a indústrias poluentes, com baixa oferta de serviços urbanos, tendam a concentrar moradores de baixa renda em busca de emprego ou locais de moradia mais barato” (2002, p. 131). Ao mesmo tempo, “pessoas e áreas de pior nível socioeconômico apresentam, quase invariavelmente, piores condições de saúde” (2002, p. 138).

Para eles: A categoria espaço tem valor intrínseco na análise das relações entre saúde, sociedade e ambiente. Conhecer a estrutura e a dinâmica espacial da população é o primeiro passo para a caracterização de situações de saúde. (...) A análise espacial propicia o reestabelecimento do contexto no qual um evento de saúde ocorre, contribuindo para o entendimento dos processos socioambientais envolvidos (BARCELLOS *et al.*, 2002, p. 135).

Dessa discussão a respeito do espaço geográfico deriva a forma como o conceito de território tem sido apropriado no campo da Saúde Pública. De acordo com Monken *et al* (2008), a noção de território tem sofrido diversas reformulações ao longo do tempo e a forma como lhe entendemos é determinante para a análise da situação de saúde em populações vulnerabilizadas.

Segundo eles, ainda que no campo da saúde coletiva a noção de território tenha sido apropriada com objetivos e sentidos diversos, podemos categorizar as principais tendências de uso deste conceito da seguinte forma: (1) como suporte da organização das práticas em saúde; (2) como suporte da organização dos serviços de saúde; (3) como suporte da vida da população; (4) como referencial para explicação da produção dos problemas de saúde e bem-estar; (5) como definição dos limites de responsabilidade e da atuação compartilhada.

O conceito de território também se articula à dimensão da cultura. Isto porque há valores culturais que estão associados a uma dada territorialidade que subjaz às concepções a respeito do território. Do ponto de vista das populações tradicionais, o território é mais do que um conceito abstrato definido com objetivos de produzir conhecimento ou consubstanciar o planejamento de políticas de saúde. O território é a base da reprodução social de determinado grupo e sua perda, mais do que dificuldades de acesso aos bens comuns, afeta valores, crenças e referências que não podem, em muitos casos, simplesmente ser recriados em outros lugares.

Portanto, o território não apenas permite que conheçamos das tendências de espacialização de enfermidades ou planejemos a melhor forma de distribuímos recursos nas políticas de promoção da saúde, também é um elemento nos processos que influenciam no adoecimento e morte das pessoas. Por exemplo, o processo de des(re)territorialização imbricado com o aumento do número de suicídios entre certas comunidades tradicionais; as altas taxas de alcoolismo verificadas em muitas comunidades onde antes dos conflitos isso não era um problema relevante; os surtos de doenças sexualmente transmissíveis entre adolescentes e mulheres: a tristeza e o sofrimento que têm abreviado a vida de muitas lideranças que sobrevivem aos espancamentos, prisões, humilhações e assassinatos demonstram que a perda dos territórios não extingue apenas a diversidade social, mas também o sentido de muitas vidas (BRAND; VIETTA, 2001; GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011; ROCHA; PACHECO, 2012).

Neste trabalho, nos apropriamos dessa discussão a partir da articulação de dois enfoques distintos a respeito da dimensão territorial dos conflitos ambientais: as contribuições da geografia crítica e da antropologia cultural. Fazemos esta opção para possibilitar a análise das distintas dimensões do território no contexto em que pesquisamos.

Do ponto de vista da geografia, os territórios podem ser compreendidos a partir de enfoques que destacam a influência da estrutura socioeconômica, da política e/ou da demográfica na sua organização. Dessa forma, os territórios são definidos tanto pela dimensão biofísica (localização, relevo, hidrografia, clima, regime de chuvas, etc) quanto pela dimensão social. Para Milton Santos (1999, p. 07), a análise do território deve destacar tanto o resultado da ação das forças naturais quanto da História dos povos que o constituíram:

O território é o lugar em que desembocam **todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas**, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência. (...) [N]ão é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. **O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence.** O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. (*grifos nossos*)

Nessa perspectiva, Santos distingue diversos tipos de territórios em função das várias formas como a sociedade se estrutura economicamente, se utiliza da técnica e organiza suas formas de apropriação dos ecossistemas:

Territórios tradicionais: Ele os compreende como as formas historicamente mais comuns de organização dos territórios e afirma que geralmente os grupos sociais que os constituem interagem com a Natureza com menor intermediação da técnica e extraem dos ecossistemas aquilo que necessitam para satisfação de suas necessidades físicas, culturais, simbólicas e para assegurar a reprodução de seu grupo social¹⁴. A produção de excedentes comercializáveis é relativamente pequena e limitada pela capacidade de trabalho humano¹⁵ (usam principalmente o trabalho vivo¹⁶), já que há menos aparatos técnicos disponíveis e a economia de mercado permanece numa posição periférica na sociedade. São comuns trocas a partir de práticas pré-capitalistas.

¹⁴ O que não significa apenas reprodução física (dos corpos), mas também de suas organizações políticas, a cultura, a dimensão simbólica, etc. Para uma discussão aprofundada sobre a questão da reprodução social e suas várias dimensões ver Samaja (2000).

¹⁵ Santos (1999, p. 08) afirma sobre esse assunto que “as técnicas eram de alguma forma herdeiras da natureza circundante, ou um prolongamento do corpo. Elas eram ao mesmo tempo o resultado desse afeiçoamento do corpo à natureza, e desse comando da natureza sobre a história possível, de tal maneira que a tecnicidade a partir dos objetos fabricados além do corpo era limitada”.

¹⁶ A distinção entre trabalho vivo (concreto, para a produção de valor de uso) e morto (abstrato, para a produção de mais-valia) tem sua origem em Marx (2013). Para uma discussão mais aprofundada sobre a questão ver Chagas (2010).

De acordo com Santos (1999), com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a financeirização da economia e a crescente incorporação dos territórios tradicionais à economia de mercado, os territórios definidos desta forma estão se tornando cada vez mais raros.

Territórios modernos e globalizados: Com a consolidação dos Estados-nação, as revoluções industriais e liberais e a hegemonia do capitalismo, a dimensão econômica passa a ser determinante para a definição dos territórios. Política, economia e cultura se imbricam ainda mais em processos que irão constituir espaços de circulação de pessoas, capitais e mercadorias. Inicialmente a ideia de território estava enraizada numa suposta identidade nacional que uniria povos e comunidades de uma mesma unidade política.

Contudo, entre o final do século XX e o início do século XXI, com o desenvolvimento do mercado financeiro e das tecnologias de informação, crescentemente o capital e a modernidade europeia se globalizam e isto provoca uma cisão. O dinheiro e os capitais se tornam cada vez mais fluidos e circulam por todo o planeta ao sabor das decisões rápidas do mercado financeiro e cada vez menos encontram barreiras regulatórias que os impeçam de flutuar a partir de movimentos especulativos. Cada vez mais, é no ciberespaço que as transações ocorrem, e seus movimentos dependem menos da sua ancoragem na chamada “economia real” do que nas “expectativas” dos agentes de mercado quanto aos rumos desta, o que se torna mais claro nos momentos de crise.

O processo produtivo também se globaliza, aproveitando-se das vantagens competitivas de cada país para potencializar cadeias de produção cada vez mais fragmentadas e dispersas, porém com uma capacidade de movimento menor se comparada aos fluxos do capital financeiro.

Enquanto isso, as pessoas, povos e comunidades possuem uma capacidade de movimento ainda mais reduzida, o que faz com que seus fluxos sejam mais lentos e sujeitos a regulamentações mais severas se comparadas àquelas que (des)regulam a terceirização da produção ou a venda de papéis, *commodities* e derivativos nas bolsas de valores, por exemplo.

Santos (1999, p. 10) ressalta que

O comando se dá a partir do dinheiro global. Esse dinheiro fluido, que é também invisível, um dinheiro tornado praticamente abstrato, um dinheiro global e um dinheiro despótico (...). Antes o território continha o dinheiro, que era em parte regulado pelo dinheiro, pelo território usado. Hoje, sob a influência do dinheiro, o conteúdo do território escapa à toda regulação interna, trazendo aos agentes um sentimento de instabilidade, essa produção sistemática de medo, que é um dos produtos da globalização perversa dentro da qual vivemos, esse medo que paralisa, esse medo que convoca a apoiar aquilo em que não cremos apenas pelo receio de perder ainda mais.

Por outro lado, Haesbaert (2011) ressalva que se tais processos intensificam o peso da dimensão econômica na definição dos territórios e pressionam para uma periferação da dimensão política e da cultura, seu ordenamento continua a colocar em jogo outras dimensões do espaço. Já não caberiam, segundo ele, perspectivas reducionistas que elegem uma das dimensões do espaço (geográfica, econômica, política, cultural, etc.) como definidoras dos territórios. Para ultrapassarmos os limites teóricos dessas perspectivas seria necessário identificarmos em cada território os princípios que integram todas as lógicas de ordenamento ali existentes. Em muitos casos, isso significa considerar as disputas entre lógicas distintas dos grupos sociais que competem entre si para determinar seu ordenamento.

Nesse sentido, os conflitos ambientais podem ser compreendidos não apenas como momentos em que se sobressaem as incompatibilidades entre os diferentes usos dos recursos presentes nos territórios, mas também sublinham as disputas entre distintas lógicas de definição dos próprios territórios. Dado território será ordenado a partir de uma lógica de reprodução do capital ou do modo de vida de determinado grupo? Da reprodução de uma sociedade altamente conectada aos processos globais ou por uma fração específica da população que defende a manutenção das condições para sua própria reprodução social mantendo suas formas tradicionais de economia e cultura? Em muitos contextos, tais lógicas e objetivos são incompatíveis e a consolidação de uma alternativa contribui para desorganização das potencialidades da outra, o que intensificam os conflitos.

Como salienta Haesbaert (2011, p. 62–63), a globalização não significa o fim dos territórios e sua substituição por um sem número de redes globais interconectadas em fluxo constante sob a hegemonia dos grupos econômicos globais; ela é um processo que, ao mesmo tempo em que pressiona pela “desterritorialização”, impulsiona também respostas locais que vão reconfigurar as determinações globais. Em outras palavras:

Podemos pensar a desterritorialização como um movimento que, longe de estar fazendo desaparecer os territórios, ou mesmo de correr 'paralelo' a um movimento territorializador, geralmente mais tradicional, deve ser interpretado como um processo relacional, *des-re-territorializador*, em que o próprio território se torna mais complexo, múltiplo, por um lado mais híbrido e flexível, mergulhado que está nos sistemas em rede, multiescalares, das novas tecnologias da informação e, por outro, mais inflexível e fechado, marcado pelos muros que separam ricos e pobres, grupos 'mais' ou 'menos seguros', mais ou menos 'territorializados'" (HAESBAERT, 2011, p. 66).

Na mesma linha, porém focando o caso brasileiro, Silva (2011) afirma que as chamadas “fronteiras produtivas” são os espaços onde tais processos, e os conflitos dele resultantes, se expressam com maior intensidade. Segundo ele, pode-se definir tais fronteiras como "as bordas de um processo social singular de integração de áreas em um modelo de desenvolvimento

dominante" ou ainda como a "faixa de contato cultural e social entre áreas sob domínio da sociedade capitalista e outras sob o signo de valores e modos de produção distintos e à margem dos processos de acumulação do capital" (2011, p. 284).

As fronteiras, ao mesmo tempo em que pressionam os territórios tradicionais para se reconfigurar a partir de uma lógica de mercado, também funcionam como "válvula de escape" das contradições da sociedade nacional, já que se apresentam como oportunidade de ascensão social e rápida acumulação de capitais tanto para os grandes grupos econômicos quanto para indivíduos que veem no "desbravamento" um momento de redução do controle e da regulação social e uma possibilidade de enriquecimento (SILVA, 2011).

Os povos e comunidades tradicionais, especialmente os povos indígenas, são ameaçados por esses processos, já que seus territórios geralmente são ocupados à margem do arcabouço jurídico da sociedade dominante. Durante algum tempo foram até mesmo considerados oficialmente como "terras públicas" que podiam ser concedidas a ou negociadas por particulares (MOREIRA, 2002).

Nas palavras de Silva (2011), nas fronteiras "há uma adesão à violência simbólica imposta pelo poder de alguns grupos sociais sobre territorialidades constituídas". Os direitos do "Outro" são desconsiderados e algumas vezes há a necessidade de grandes mobilizações comunitárias, e anos de luta política, para que seus territórios e sua lógica de ordenamento sejam reconhecidos como socialmente legítimos. Dessa forma, a constituição das fronteiras produtivas, e sua consolidação, tendem a ser conflituosas e instáveis já que colocam em disputa territorialidades, lógicas, culturas e temporalidades distintas.

Aprofundando esta questão, Delgado (2009) afirma que no Brasil, a partir de 1950, a modernização conservadora do campo permitiu o aumento da produtividade do agronegócio a partir de novas tecnologias de maquinário e do uso intensivo de fertilizantes, sementes aprimoradas (algumas com auxílio da engenharia genética) e agrotóxicos¹⁷. A apropriação da técnica e uma estrutura fundiária historicamente marcada pela violência e pelas desigualdades permitiram a expansão da fronteira agrícola sobre os territórios tradicionais e intensificaram os conflitos ambientais no campo. Tais processos também desencadeiam disputas de ordem ideológica, como aquelas entre os distintos significados da terra (terras para o agronegócio vista como uma mercadoria qualquer x terra para o trabalho e para a reprodução do modo de vida camponês, indígena, ribeirinho e de outros povos e comunidades tradicionais), e disputas políticas em torno da legislação que garante os territórios tradicionais e "desmercadoriza" a

¹⁷ Sobre os impactos socioambientais dessas opções tecnológicas ver Soares e Porto (2007).

terra.

Ele salienta, por exemplo, que dada a existência de dispositivos constitucionais e infraconstitucionais que impedem ou restringem a incorporação das terras indígenas, quilombolas, as áreas de reservas legais ou de preservação permanente na lógica do agronegócio, a bancada ruralista no Congresso Nacional, com o apoio de diversos governos, tem proposto diversas medidas que simultaneamente pressionam pela flexibilização da legislação existente ou pela sua não-efetividade, de forma a garantir a “mercadorização” da terra.

Para que isso ocorra é necessária a ação articulada entre os diversos poderes da República. Ao mesmo tempo que o Legislativo tem sido pródigo na proposição de projetos que alteram ou diminuem a proteção legal a essas áreas, o Executivo tem negligenciado a efetivação dos direitos dos povos tradicionais. É nesse contexto que se propõem emendas constitucionais para modificar o processo de identificação e demarcação de terras indígenas (PEC 215/2000 *apud* BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2015); são movidas ações de inconstitucionalidade para suspender os efeitos do decreto 4.887/2003, que regulamenta a previsão constitucional de titulação dos territórios quilombolas (ADIN 3239 *apud* BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2014); ou paralisa-se a criação de novas TIs pela precarização e desestruturação do órgão responsável pela execução da política indigenista no País (ARANHA, 2015).

Segundo Delgado (2009), tais processos seriam impulsionados pelo crescente peso do agronegócio na pauta de exportações do País (UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND DEVELOPMENT - UNCTAD, 2015) e a intensificação da “reprimarização” da nossa economia (CARVALHO; CARVALHO, 2011).

Além das discussões sobre o território sob a ótica geográfica, é importante considerarmos mais profundamente a dimensão cultural da constituição territorial e dos processos de territorialização. Para tanto, nos aproximamos da antropologia, que tem na cultura e na questão da alteridade elementos fundamentais para a compreensão de como povos e comunidades, que hoje são reconhecidos oficialmente como tradicionais, estabelecem e interagem com outros povos, com a sociedade nacional e com os ecossistemas.

A questão dos territórios tradicionais, principalmente no que diz respeito ao seu reconhecimento pelo Estado e o estabelecimento de salvaguardas jurídicas, tem recebido maior atenção do campo antropológico nas últimas décadas, como um reflexo da crescente organização e mobilização política dos povos e comunidades tradicionais. Se, antes, as disputas no campo brasileiro eram representadas publicamente como uma questão de reforma agrária,

hoje os conflitos no campo se colocam de forma muito mais complexa e multifacetada. Atualmente, cada vez mais grupos sociais têm se organizado para exigir o reconhecimento público de suas identidades específicas e das formas coletivas de apropriação e exploração dos territórios. Para tanto, reivindicam políticas territoriais nos moldes daquelas já conquistadas pelos povos indígenas, comunidades quilombolas ou pelas comunidades extrativistas ao longo do século XX¹⁸ (ALMEIDA, 2004; LITTLE, 2002). Little (2002) chama esse movimento de “a outra reforma agrária”.

O Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), por exemplo, tem se mobilizado para recolher assinaturas para um projeto de lei de iniciativa popular que criaria os procedimentos administrativos necessários para o reconhecimento legal dos territórios pesqueiros¹⁹.

Assim como eles, faxinalenses, beiradeiros, vazanteiros, pantaneiros, caiçaras, caipiras, geraizeiros, retireiros, comunidades de fundo e fecho de pasto, marisqueiras, açorianos, caboclos, campeiros, jangadeiros, praiérios, sertanejos, varjeiros, quebradeiras de coco, catadoras de mangaba, catadoras de sempre-vivas e mais um grande número de outros povos e comunidades têm se autorreconhecido e exigido o reconhecimento público de suas identidades e da posse coletiva de seus territórios. Essas reivindicações, como já salientamos antes, encontram obstáculos e limites num contexto social, econômico e político dominado pela lógica do agronegócio exportador.

Little (2002) chama atenção para o fato de que, apesar do renovado interesse dos antropólogos pela questão, durante muito tempo o território e a territorialidade dos grupos sociais ocuparam uma posição marginal na teoria antropológica. Segundo ele, um dos motivos seria a apropriação do conceito pela etologia, onde a territorialidade humana é igualada à dos animais a partir do conceito de instinto. Outro motivo seriam os limites conceituais das teorias existentes sobre a territorialidade, consideradas por ele como excessivamente centradas nas relações nos aspectos demográficos e ecológicos (como a influência da relação entre a densidade populacional e disponibilidade de recursos nas dinâmicas territoriais, por exemplo).

¹⁸ Hoje há categorias jurídicas específicas e procedimentos administrativos estabelecidos para o reconhecimento do território e a titulação coletiva para tais povos e comunidades. Aos povos indígenas é garantido o usufruto do seu território a partir do registro das chamadas terras indígenas como patrimônio da União após procedimento de identificação realizado pela Funai/MJ. Aos quilombolas é garantida a posse coletiva de seus territórios a partir do processo de titulação realizado pelo INCRA, e às comunidades extrativistas é reservada uma categoria de unidade de conservação de uso sustentável criadas e regulamentadas pelo ICMBio: as reservas extrativistas (RESEXs).

¹⁹ Ver: Campanha Nacional pela Regularização do Território das Comunidades Tradicionais Pesqueiras em <http://peloterritoriopesqueiro.blogspot.com.br/>.

Para superação desses limites, Little (2002) propõe uma perspectiva antropológica contemporânea que compreende o território como uma função da territorialidade dos grupos sociais. Esta é definida como as estratégias coletivas para “ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” (2002, p. 3). O que significa que a possibilidade de uma dada territorialidade constituir de fato um território vai depender do contexto histórico e da elaboração de estratégias para o enfrentamento das territorialidades de grupos concorrentes ou de forças sociais que possam impor obstáculos à sua afirmação.

A compreensão de um território nesta perspectiva exige, portanto, a compreensão do grupo que o demanda a fim de identificarmos “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” (LITTLE, 2002, p. 4). Os regimes de propriedade, as formas de acesso e de restrições aos recursos apropriados coletivamente, o costume e a memória coletiva também são importantes elementos de compreensão da territorialidade de cada grupo.

A interrelação entre os aspectos etnográficos e o contexto histórico e social é, portanto, importante para compreendermos as dinâmicas territoriais. Em contextos de conflitos entre grupos sociais, as reivindicações territoriais podem ser intensificadas, reforçando a identidade de determinado grupo e deste com o território. Dando origem ao que Oliveira (1998) irá denominar de “processo de territorialização”.

Gallois (2004) pondera, contudo, que no contexto desses processos é importante não perdemos de vista a distinção entre a territorialidade, o território e as categorias jurídicas que dentro de determinado Estado-nação os asseguram legalmente.

Por exemplo, no Brasil, os direitos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas são reconhecidos pela Constituição Federal de 1988 como direitos originários, isto é, eles possuem direitos ‘legais’ sobre seus territórios pelo fato de viverem neles desde antes do estabelecimento do próprio Estado nacional. São reconhecidas como “terras indígenas” aquelas “terras ocupadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural” (LIMA, 2004).

Porém, ela salienta que, ao estabelecer procedimentos para o reconhecimento jurídico dos territórios indígenas e estabelecer critérios que devem ser cumpridos para sua identificação e delimitação, o Estado contribui para sedimentar e cristalizar relações que fora do contexto de hegemonia da sociedade nacional tendem a ser mais dinâmicas e instáveis. Como produto das relações que estabelecem com o meio ambiente, com outros grupos e até entre as frações do mesmo povo, os limites dos territórios são dinâmicos, mas as ‘terras indígenas’ forçam a sua

consolidação. Segundo Gallois (2004, p. 39): “a ideia de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelos processos de regularização fundiária, contexto que inclusive favorece o surgimento de uma identidade étnica”.

Dentro dessa perspectiva, João Pacheco de Oliveira (2012, p. 371) salienta que a definição das terras indígenas “são efeito de um feixe de propostas, legislações, interesses e estratégias de território que raramente expressam a representação fidedigna do que os grupos indígenas concebem como o próprio território”. Nesse sentido, o direito que se efetiva nesses processos pode ser considerado apenas uma parcela possível do direito potencial dos povos e comunidades indígenas às terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, também é preciso situá-las dentro de um quadro maior das transformações históricas das relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, além das pressões sociais existentes em cada contexto histórico. Afirma Oliveira (2012, p. 372):

Seu delineamento ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não correspondendo de modo algum à livre e espontânea expressão da vontade dos membros dessa coletividade.

3.6. POLÍTICAS INDIGENISTAS NO BRASIL

As transformações na legislação brasileira no tocante aos direitos sociais e territoriais indígenas é o resultado tanto da apropriação pelo Estado brasileiro dos debates antropológicos a respeito do contato interétnico quanto dos interesses estratégicos das elites políticas e econômicas nacionais e internacionais (APARÍCIO, 2008).

No início do século XX, a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas era pautada por uma perspectiva etnocêntrica baseada na noção da ahistoricidade, subdesenvolvimento e transitoriedade desses povos. Eles foram relegados ao lado de lá da linha abissal da sociedade brasileira e situados hierarquicamente na base da pirâmide social, sendo discriminados e muitas vezes objeto de perseguição e violência com o aval e agentes do Estado.

O outro lado do etnocentrismo à brasileira se expressava na perspectiva de alguns setores da sociedade e do Estado em elaborar políticas que permitissem a aculturação e assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Apesar destes não os considerarem apenas um estorvo ao avanço das fronteiras agrícolas, como defendiam aqueles partidários da política de extermínio, ainda assim aos povos indígenas não era reconhecido o direito à manutenção de sua própria organização social e à diferença cultural.

Apesar de vistos como evolutivamente atrasados, numa escala que os colocava próximo dos animais e muito distantes do ideal de civilização representado pela sociedade europeia, o

“etnocentrismo moderado”²⁰ dos partidários do assimilacionismo se baseava na crença de que eles poderiam, se devidamente educados, atingir o mesmo estado de civilização do restante da sociedade nacional. Estes defendiam que cabia ao Estado garantir uma transição pacífica e proteger os povos indígenas durante o processo. Foi nesse período que eles passaram a ser considerados como juridicamente incapazes e foi estabelecido o regime tutelar. O Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi o órgão estatal incumbido dessa política, e a ele cabia atrair, pacificar e contribuir para a sedentarização dos povos indígenas, treinando-os como trabalhadores nacionais.

No âmbito dessa política, o indigenato e outras políticas de reconhecimento dos direitos territoriais foram suprimidas e a criação de postos e reservas indígenas sob administração do SPI era vista como uma necessidade provisória. Ali os índios deviam permanecer a fim de serem treinados como trabalhadores rurais, mas o futuro deles estava no trabalho para os grandes fazendeiros ou, quando muito, no estabelecimento de pequenas propriedades familiares. Suas formas nativas de organização social e territorialidade foram desconsideradas e o nomadismo combatido.

Foi somente em 1934, com a reforma constitucional do Estado Novo, que a Carta Magna voltou a reconhecer os direitos indígenas à terra, mas ainda sob o regime tutelar e condicionados à sedentarização, negando-o às sociedades nômades. Em geral, o SPI demarcava apenas o que considerava suficiente para o assentamento das comunidades sob um regime de trabalho agrícola. A ideia era de que no futuro as famílias indígenas se tornassem indistintas das demais comunidades rurais (APARÍCIO, 2008).

Tais políticas, ao mesmo tempo que atendiam aos interesses das elites agrárias na liberação das terras tradicionalmente ocupadas por esses povos para a apropriação agrária, também garantia o fornecimento de mão-de-obra barata para os novos empreendimentos e as frentes de colonização. Os povos indígenas foram inseridos de forma subalternizada nas engrenagens da economia nacional (RIBEIRO, 1977).

Essa situação só começaria a mudar a partir de 1960, quando antropólogos como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira começam a defender publicamente a necessidade de garantir aos povos indígenas territórios onde pudessem viver segundo seu próprio modo de vida. A constituição do Parque Indígena do Xingu (PIX) foi o resultado dessa mobilização, que

²⁰ O moderado aqui está sendo usado apenas em contraposição com a radicalidade e violência das guerras justas e das políticas de extermínio que marcaram as relações entre os colonos e os povos indígenas em muitas ocasiões nos séculos anteriores. De fato, não havia moderação no processo de desterritorialização, confinamento e aculturação forçada que marcaram muitas iniciativas assimilacionistas ao longo do século XX.

passa a ser vista como o novo paradigma. Das 16 etnias (Aweti, Ikpeng, Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá, Kĩsêdjê, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Wauja, Tapayuna, Trumai, Yudja, Yawalapiti) assentadas no PIX, muitas foram deslocadas de seus territórios de origem.

A escolha do nome dessa terra indígena não é acidental. Diferentes das reservas, que eram orientadas pelos interesses do Estado, nos “parques” os povos indígenas poderiam viver segundo seus costumes em seu próprio *habitat*. Há uma identificação entre os parques indígenas e os aqueles que buscavam proteger a vida selvagem, tanto assim que originalmente o Parque era administrado tanto pelo órgão indigenista oficial quanto pelo órgão ambiental. Ambos os tipos de parque buscavam preservar algo de intocado em um contexto de avanço da economia sobre o Centro-Oeste brasileiro, o Pantanal e a Amazônia numa perspectiva que considerava o progresso inexorável (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2002).

Em 1967, durante a Ditadura Civil-Militar instituída após o golpe de 1964, o SPI é extinto em meio a diversas denúncias de corrupção, venda de terras indígenas e violência. A Fundação Nacional do Índio (Funai) é criada para substituí-lo. A Constituição Federal outorgada naquele mesmo ano garantiu aos povos indígenas o usufruto das terras que ocupavam e as elencou entre os bens da União. O Estatuto do Índio de 1976 regulou esse direito e estabeleceu as condições para demarcação das terras indígenas. Nessa época, apesar da mudança de perspectiva em relação ao que devia ou não ser garantido aos povos indígenas, o regime tutelar permaneceu e ainda vigorava uma visão etnocêntrica que desconsiderava a organização social e necessidades territoriais próprias de cada povo.

Segundo Aparício (2008), mudanças mais significativas nas políticas indigenistas relativas aos territórios só vão ocorrer na década de 1980, a partir de uma maior organização dos próprios povos indígenas que se articulam com entidades religiosas vinculadas à teologia da libertação e passam a se mobilizar em torno de movimentos sociais de base étnica, a exigir o reconhecimento do direito à diferença, seus direitos culturais, o direito à autodeterminação e o reconhecimento de sua territorialidade. Essa atuação encontrou ressonância em movimentos similares levados a cabo por povos tribais e comunidades tradicionais de diversas partes do mundo que culminaram com o estabelecimento da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em 1989 e promulgada no Brasil em 2004.

Esta convenção estabeleceu o critério de autoidentificação como base do reconhecimento de povos e comunidades como indígenas ou tribais, critério que será adotado na legislação brasileira posterior também para definir os beneficiários de direitos específicos relativos às demais populações tradicionais do País.

A Convenção também institui como dever dos Estados nacionais signatários garantir o respeito à integridade desses povos, o que inclui tanto a igualdade no acesso aos direitos e oportunidades previstos para o restante da população de cada país quanto o respeito à “identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições” (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT, 2011, p. 16). Os estados nacionais também concordaram em combater quaisquer formas de discriminação e a realizar consultas a esses povos ao tomarem medidas que possam afetar suas vidas ou potencialmente violar seus direitos.

O artigo 7º da Convenção é de grande importância para a discussão que temos realizado até aqui, pois ele garante aos povos indígenas e tribais:

O direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT, 2011, p. 19).

Além disso, o inciso 2º deste artigo prevê que:

A melhoria das condições de vida e de trabalho e dos níveis de saúde e educação dos povos interessados, com sua participação e cooperação, deverão ser consideradas uma prioridade nos planos gerais de desenvolvimento econômicos elaborados para as regiões nas quais vivem. Projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões deverão ser também concebidos de uma maneira que promova essa melhoria (2011, p. 20, grifos nossos).

A questão territorial ficou garantida do artigo 13º, onde os países signatários concordam que:

1. [R]espeitarão a importância especial para as culturas e valores espirituais dos povos interessados, sua relação com as terras ou territórios, ou ambos, conforme o caso, que ocupam ou usam para outros fins e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.
2. O uso do termo terras nos artigos 15 e 16 incluirá o conceito de territórios, que abrange todo o ambiente das áreas que esses povos ocupam ou usam para outros fins.

Promulgada um ano antes da aprovação da Convenção 169 pela OIT, a Constituição Federal de 1988 já assegurava aos povos indígenas o reconhecimento de sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. O texto constitucional rompia como “o passado assimilacionista que buscava a homogeneidade sociocultural do povo dentro do território do Estado-Nação” (APARÍCIO, 2008, p. 42).

O processo administrativo que estabelece os mecanismos para usufruto de tal direito é atualmente regulado pelo Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996 e prevê a realização de estudos

multidisciplinares coordenados por um antropólogo para subsidiar a posterior indicação dos “limites físicos da posse indígena, por meio de picadas, marcos, placas indicativas”, a partir do qual indeniza-se as benfeitorias de boa-fé, retirando os não-índios das áreas demarcadas. Tal procedimento é realizado pela Funai e, posteriormente, levado à homologação da Presidência da República. Também cabe à Funai realizar o registro do ato homologatório em livro do Serviço do Patrimônio da União (SPU), bem como no registro de imóveis da comarca onde se situa a terra indígena, na forma do art. 19, § 1º, do Estatuto do Índio (BATISTA, 2008, p. 11).

3.7. POLÍTICAS INDIGENISTAS DE SAÚDE NO BRASIL

Tradicionalmente, os povos indígenas desenvolveram complexos sistemas de autocuidado inseridos dentro de suas concepções cosmológicas sobre o corpo, a pessoa, suas relações com a natureza, com o sobrenatural, entre as diversas frações de cada grupo ou entre as distintas sociedades com que interagem. Dessas concepções derivam seus sistemas específicos de compreensão do processo saúde-doença e suas estratégias de cuidado e cura. De acordo com Langdon (2004, p. 34), pode-se conceber os modelos de atenção à saúde indígena como processos “determinados por fatores históricos, sociais, culturais, econômicos e políticos”. Isso é válido tanto em relação aos sistemas nativos de cuidado quanto em relação aos sistemas de atenção organizados pelo Estado brasileiro.

O contato e as relações interétnicas estabelecidas entre as diversas sociedades indígenas e a sociedade nacional colocam ambos os sistemas em interação. Estas podem gerar oportunidades de diálogo e aprendizado mútuo ou conflitos entre o sistema de cuidado nativo e o biomédico. Tais relações se estabelecem ao longo de processo histórico e são mediadas por um *corpus* de direitos sociais reconhecidos aos povos indígenas pelo Estado brasileiro (LANGDON, 2004).

Compreendermos como tais relações se estabelecem na prática atualmente é uma questão estratégica para o campo da Saúde Pública, haja vista que apesar do crescente reconhecimento dos direitos indígenas, especialmente daqueles relativos aos seus direitos territoriais, sociais e à saúde, a população indígena do País permanece submetida a condições de vida desfavoráveis que se traduzem, na maioria dos estados, em situações de saúde inferiores até mesmo às dos grupos sociais mais pobres da sociedade nacional.

Este é um fenômeno complexo, pois resulta de processos sócio-históricos de longa duração que levaram à marginalização da população indígena do País, à precarização das suas condições de vida, à perda de seus territórios tradicionais e, em muitos casos, inviabilizaram a

continuidade do uso das técnicas tradicionais de subsistência ou possibilidades de manutenção dos sistemas nativos de cuidado à saúde (CARDOSO *et al.*, 2009).

Apesar desses contextos de des(re)territorialização, desestruturação social e conflitos ambientais, a legislação brasileira prevê que o Sistema Único de Saúde (SUS) deve atuar para complementar a capacidade de autocuidado das sociedades indígenas, o que ainda se constitui em um enorme desafio para o País, pois a forma como o SUS historicamente se estrutura, apesar dos princípios legalmente inscritos, tende a ser verticalizada e pouco aberta ao diálogo com o conhecimento nativo ou com outras formas de atenção à saúde (LANGDON, 2004).

Além disso, este processo exige a superação de preconceitos socialmente arraigados em relação ao saber indígena. O que significa superar não só os efeitos da discriminação histórica desses povos sobre as representações sociais que as equipes de saúde trazem aos territórios indígenas, mas também um longo histórico de desvalorização das práticas indígenas de saúde dentro das próprias aldeias, ou seja, os efeitos do insidioso estabelecimento das linhas abissais referidas por Santos (2007) cujos agentes muitas vezes foram funcionários indigenistas do Estado, das missões religiosas ou até mesmo membros de equipes de saúde em outros contextos históricos.

Buchillet (2004), por exemplo, identificou entre as gerações mais jovens de diversas etnias do Rio Negro uma crescente desvalorização das concepções xamânicas de doença e as tradições de cura a elas associadas, ainda muito influentes entre as pessoas mais idosas das comunidades pesquisadas. Segundo ela, as práticas xamânicas de cuidado foram objeto de uma extensa campanha de ridicularização promovida por missionários salesianos a respeito dos costumes nativos, especialmente daqueles relativos ao corpo e à saúde. Ao recuperar este processo histórico, a pesquisadora conclui que este acabou por influenciar nas divergências que encontrou dentro daquelas comunidades a respeito do estado de saúde nas aldeias ou no grau de influência da “ideologia e prática xamânicas” entre os diversos grupos.

Com base em sua experiência com os povos do Alto Rio Negro, Buchillet (2004) destaca alguns fatores que também impõem obstáculos para a construção da complementaridade e do diálogo entre o SUS e as práticas tradicionais dos povos indígenas:

- (1) Ausência de correspondência entre as nosologias biomédicas e indígenas;
- (2) As formas clínicas de uma doença peculiar identificadas pela medicina ocidental podem ser consideradas doenças distintas pelos povos indígenas;
- (3) Divergências sobre o significado do surgimento de sintomas durante a evolução de uma doença;

- (4) Concepções divergentes a respeito do papel de quem cuida (médico, agente indígena de saúde, pajé, família, etc.);
- (5) Para o médico certos termos se referem ao sintoma de uma doença; enquanto correspondem a uma doença específica para o paciente;
- (6) Os sintomas que traduzem a transição de um estado normal de saúde para um estado patológico (e o inverso) não são os mesmos para o paciente indígena e para o médico;
- (7) Há a necessidade de conhecer as dimensões semânticas embutidas nas terminologias médicas ocidentais ou nativas, ou seja, saber o que elas evocam para as populações locais, quais sentimentos e/ou interpretações estão ligados ao uso de um termo específico, qual será o impacto (social ou psicológico) para o doente ou sua família do emprego de um termo determinado.

Ela salienta que esse tipo de compreensão das noções e significados nativos, e de como tais noções se inserem e dialogam com os sistemas indígenas de concepções do processo saúde-doença-cuidado, é estratégico para garantir a possibilidade de sucesso das políticas públicas de saúde propostas para estas populações. Portanto, há a necessidade de se ir além dos dados e indicadores quantificáveis das dimensões epidemiológica, demográfica, socioeconômica ou ambiental para incorporar também as noções nativas na formulação das políticas de saúde. É importante salientar que aqui Buchillet (2004) se preocupa principalmente com um nível específico de atenção: aquele relacionado à assistência aos doentes e à possibilidade de cura, sem, contudo, entrar em outras dimensões das necessidades de saúde das populações indígenas. Quando outras dimensões da saúde são incorporadas, o imperativo do diálogo e da compreensão das noções nativas se tornam ainda mais evidentes.

Por exemplo, ao discutir um projeto de intervenção na questão do abuso de álcool entre os Guarani Mbyá do Rio Grande do Sul, Ferreira (2004) também salienta a necessidade de compreensão da questão sob a ótica das comunidades locais. O que significa incorporá-los como parceiros em todas as etapas do projeto. Para tanto, considera estratégica a participação de indivíduos, especialmente lideranças locais, que possuam o trânsito e a vivência necessários para atuar como mediadores e tradutores interculturais entre os pesquisadores e aqueles que eram os potenciais beneficiários do programa. Nesse sentido, esses indivíduos, atuam não apenas para auxiliar na superação das barreiras linguísticas, como também para que haja compreensão mútua entre os distintos participantes do projeto ou para sinalizar o que é aceitável ou não para aquele povo.

Silveira (2004) reforça essa ideia ao afirmar a necessidade de participação das comunidades indígenas no planejamento das estratégias de ação e de flexibilização ou

adequação das ações em saúde às necessidades de cada povo, suas especificidades culturais e do contexto socioambiental onde vivem. Para tanto, ela afirma que é preciso elaborar estratégias para que a equipe de saúde esteja capacitada para compreender o modo de viver de cada etnia ou mesmo as diferenças entre as frações de determinado povo. Porém, questiona, a partir de sua experiência entre os Yanomami, os limites da forma como as políticas de saúde são executadas pelos DSEIs atualmente, principalmente em relação àqueles povos cujo contato com a sociedade nacional é relativamente recente ou para os quais as práticas tradicionais de cuidado e cura ainda são práticas cotidianas.

Atualmente a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) prevê que “as ações básicas em saúde sejam prestadas por representantes da comunidade, treinados e supervisionados pelos demais profissionais da equipe de saúde” (BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE - FUNASA, 2002). Todavia, em geral, o aprendizado indígena das práticas biomédicas de cuidado se revela uma precária via de mão única. Se por um lado os agentes indígenas de saúde são estimulados a aprimorar sua fluência na língua portuguesa e assimilar as noções biomédicas de saúde, doença e cuidado, o mesmo não acontece com as equipes de saúde, que frequentemente ignoram o básico da língua, os costumes e cosmovisões do povo que assistem (DIEHL; PELLEGRINI, 2014).

Estas assimetrias de interesse e poder na relação da equipe de saúde com os agentes indígenas acabam reforçando uma hierarquização da equipe, na qual os AISs passam a ocupar a base tendo suas experiências sobre a saúde comunitária e as formas nativas de autocuidado desperdiçadas. O que contribui para “tornar as comunidades dependentes dos medicamentos e recursos da biomedicina” (SILVEIRA, 2004, p. 119). Ao invés de contribuir para potencializar aquilo que já existe de benéfico e efetivo nas estratégias indígenas de cuidado, a atuação do sistema de saúde acaba colaborando para solapá-las.

Essa falta de diálogo entre um sistema de saúde que se supõe complementar aos sistemas nativos, mas que na prática atua como substitutivo, acaba por criar situações em que as próprias comunidades são forçadas a estabelecer as condições de complementaridade, o que muitas vezes resulta em opções unilaterais, como o abandono do tratamento feito com os fármacos prescritos pelos médicos ou enfermeiros ocidentais, ou ainda, a busca por alternativas baseadas na medicina tradicional e nas prescrições do xamanismo. Isto acaba sendo interpretado pela equipe de saúde como uma não-adesão ao cuidado que oferecem, mas, segundo Silveira (2004), na verdade, expressam distintas formas de avaliação dos resultados do tratamento.

Pois, enquanto a racionalidade biomédica avalia o adoecimento como um evento episódico e circunscrito a determinadas relações entre exposição e desfecho, causa e efeito;

muitos sistemas nativos, como o yanomami, por exemplo, avaliam o adoecimento e a saúde em suas múltiplas dimensões: as relações familiares, intraétnicas, interétnicas, as relações com a natureza e o sobrenatural. Além disso, o doente e sua família possuem um papel muito mais ativo no diagnóstico e no tratamento do que aquele imposto pela biomedicina, onde o profissional de saúde é colocado numa posição de quase monopólio do saber sobre a saúde.

Trabalhando com as etnias do Alto Xingu, Cardoso (2004, p. 206) salienta que o grande nó dessa questão é a superação de situações que relegam “os sistemas cognitivos e lógico-simbólicos desses povos a uma esfera difusa de ‘crenças, hábitos e costumes’, particularmente, em face da ‘racionalidade técnico-sanitária’ que se pretende implantar no modelo de atenção”. Essas situações revelariam uma tendência colonizadora presente nos sistemas de saúde que, longe de fazer frente aos impactos do “processo colonizador” sobre as formas de organização social desses povos, acaba por reforçá-los e aprofundá-los (FOLLÉR, 2004).

Segundo Cardoso (2004, p. 206), muitos problemas de saúde hoje verificados entre as comunidades indígenas estão associados a este processo que em muitos lugares contribuíram para “desintegrar as redes de relações que permitiam a reprodução dessas organizações sociais, levando algumas delas à depopulação e ao re-aldeamento, com a subsequente privação dos meios territoriais e tradicionais de subsistência”. Por exemplo, o aumento da incidência de doenças infectoparasitárias e quadros de subnutrição em muitas comunidades estariam associados à precarização socioeconômica em contextos onde a degradação dos ecossistemas locais ou a expropriação territorial impedem a continuidade de práticas tradicionais de alimentação, a prescrição de dietas e métodos de profilaxia e autocuidado ou a migração dentro do território, o que anteriormente atuavam como fatores protetivos à saúde. Segundo ela, a implantação de “modelos de atenção à saúde dirigidos às populações indígenas deveria também estar relacionados a esses aspectos” (CARDOSO, 2004, p. 2006)

Por outro lado, os esforços de compreensão mútua podem potencializar as ações e auxiliar na construção de estratégias criativas de intervenção. Na pesquisa de Ferreira (2004), por exemplo, o abuso de álcool era reconhecido pelos Guarani Mbyá como um problema social devido às consequências individuais, espirituais ou sobre o cotidiano das famílias, mas não era visto como uma doença dentro de suas concepções de saúde. Seu enfrentamento era visto antes como uma forma de manutenção da paz entre as famílias e para fortalecimento de seus grupos no enfrentamento de outros problemas associados a um contexto territorial e socioeconômico extremamente desfavorável.

Ao longo de seu relato, Ferreira (2004) narra uma rica experiência de construção de uma estratégia de intervenção que abria mão da infraestrutura de assistência médica para demandar

apoio do sistema de saúde a ações de cuidado enraizadas nas tradições culturais e no sistema religioso guarani mbyá. Foi pela revalorização de suas lideranças religiosas, de seus idosos e da sabedoria ancestral da qual eles são os herdeiros que os Guarani Mbyá buscaram resgatar aqueles que consumiam álcool em excesso.

Para tanto, fizeram circular entre os grupos mais distantes as “palavras boas”, a sabedoria de seu povo que fora transmitida por seus deuses. Os auxiliares de seus líderes religiosos passaram a visitar aquelas aldeias ou acampamentos onde a presença dessas lideranças era inexistente, estava enfraquecida ou onde não havia casas de reza (estas são conhecidas como *opy* e são importantes dentro da organização social dos Guarani Mbyá). Essa experiência demonstra que nem sempre a demanda indígena por atenção à saúde passa pela expansão da infraestrutura de assistência médica, mas, quando há um interesse legítimo em ouvir e compreender suas reivindicações, pode estar relacionada com o fortalecimento e reconhecimento de suas próprias tradições de cuidado. O que segundo Ferreira (2004, p. 107) significa “compreender as interpretações simbólicas relacionadas ao fenômeno e capacitar os não-indígenas para o diálogo intercultural necessário às ações de prevenção e intervenção que visam à melhoria da saúde Mbyá-Guarani”.

3.7.1. O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) e seus desafios

Tendo esta discussão como pano de fundo, é importante compreendermos com que sistema de saúde os povos indígenas brasileiros são compelidos a interagir e estabelecer as condições de diálogo intercultural. Para tanto, iniciamos apresentando a história da construção desse sistema, que é resultado da evolução da ação indigenista do Estado, impulsionada tanto por agentes indígenas quanto por indigenistas preocupados com o bem-estar da população nativa (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014) do território hoje conhecido como Brasil (constituído a partir do esmagamento e posterior reconfiguração de um sem número de territórios indígenas, na maioria das vezes à custa do extermínio dos povos que neles viviam e por eles lutaram).

Ao longo dessa história, muitos foram os momentos de estabelecimento de políticas indigenistas, mas o reconhecimento dos povos indígenas enquanto cidadãos brasileiros plenos ou o entendimento da saúde como um direito destes cidadãos é um fenômeno recente que só ocorreria no final do século XX como parte da ressignificação da saúde no Brasil promovida pela chamada Reforma Sanitária Brasileira (RSB) (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014).

No início do século XX, quando o Estado passou a estruturar uma política indigenista de forma mais permanente, o SPI promoveu campanhas de combate às doenças, como parte de um projeto estatal para garantir à nação trabalhadores saudáveis (conforme a ideologia que orientou as políticas indigenistas brasileiras nos primeiros anos do SPI²¹). Segundo esses autores: "A assistência à saúde restringia-se a planos emergenciais ou ações inseridas em processos de 'pacificação'" (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014, p. 31).

As primeiras ações sistemáticas voltadas para os povos indígenas brasileiros se dão a partir de 1956 com a criação do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) no âmbito do Programa Nacional de Tuberculose do Ministério da Saúde (MS), que ficou responsável por realizar junto às populações indígenas e rurais vacinações, atendimentos odontológicos e medidas de combate à tuberculose e outras doenças transmissíveis.

Quando o SPI é extinto, em 1967, e substituído pela Funai, a SUSA aumenta sua participação nas ações de promoção da saúde entre os povos indígenas, dessa vez com o apoio das chamadas "equipes volantes" que passam a atuar nas aldeias. Naquela época, o apoio de médicos era reduzido. As aldeias eram visitadas, com mais frequência, por enfermeiras e auxiliares de enfermagem para acompanhamento das condições de saúde e vacinação.

Tais ações mais recorrentes podem ser consideradas um avanço em relação à ausência de políticas voltadas para a saúde indígena ou ao "campanhismo" que caracterizou a atuação do SPI, mas a Funai foi frequentemente criticada por não possuir capacidade operacional e administrativa suficientes para atender às necessidades de saúde dos povos indígenas, ainda que desde da década de 1970 contasse com o apoio técnico da Fundação Nacional de Saúde (FNS) (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014).

Esta situação foi agravada pela relativa marginalização da questão dentro do sistema de saúde brasileiro então existente. A 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio só acontecerá em 1986 por ocasião da 8ª edição da Conferência Nacional de Saúde (CNS). Pela primeira vez, entidades indigenistas e o movimento indígena discutiram num importante espaço deliberativo do sistema de saúde as necessidades particulares dessa parcela da população brasileira e estabeleceram as articulações políticas que levariam à proposta de criação de um subsistema específico de atenção à saúde dos povos indígenas a ser integrado ao nascente Sistema Único de Saúde (SUS) (CHAVES; CARDOSO; ALMEIDA, 2006).

²¹ Ver: LIMA, A. C. (1998).

De acordo com relatório do Conselho Indigenista Missionário - CIMI (2013, p. 06), no âmbito dessas conferências foram estabelecidos alguns "marcos referenciais" para a elaboração de uma política e um sistema de saúde que assegurassem aos povos indígenas "vida e saúde":

Reciprocidade: busca uma coexistência equitativa entre as comunidades indígenas e os agentes de intervenção na saúde, tanto em nível da troca de experiências como da oportunidade de decisão;

Eficácia Simbólica: busca uma compreensão ampla do universo simbólico indígena como condição indispensável para a atuação em saúde, através da aproximação entre medicina e cultura;

Integralidade: busca uma visão abrangente da problemática indígena, atuando sobre os determinantes históricos, sociais, culturais e ambientais da saúde, de uma forma global e criativa;

Autonomia: busca a autogestão e a gestão participativa nos programas de saúde implementados nas comunidades, dentro da perspectiva maior da autonomia dos povos indígenas (*grifos nossos*).

O amadurecimento dessa ideia foi lento. Apesar de o SUS ter sido criado em 1988 e sua Lei Orgânica datar de 1990, passaram-se mais de dez anos até que o subsistema fosse criado. A primeira medida nesse sentido foi a criação dos Núcleos Interinstitucionais de Saúde Indígena (NISI)²² da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) propostos no I Fórum Nacional de Saúde Indígena (FNSI) realizado em abril de 1993. No mesmo ano, foi realizada - por pressão do movimento indígena - a II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas (quase uma década após a primeira) que reafirmou a necessidade de criação do subsistema, propôs a sua organização a partir dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) e estabeleceu que o controle social ocorreria através dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISIs) (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI, 2013).

Em 1994, foi criada a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI) e ela decidiu que a Funai e a Funasa dividiriam a responsabilidade pela execução da política de saúde indígena. Enquanto a primeira ficaria responsável pela assistência primária à saúde, a segunda promoveria ações de prevenção, controle de endemias e desenvolvimento comunitário (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014).

O projeto de criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) foi proposto ao Congresso Nacional, no mesmo ano, pelo Deputado Federal Sérgio Arouca, levando cinco anos para ser aprovado. Enfim, a Lei 9.836, de 23 de setembro de 1999, incluiu um quinto

²² Um desses núcleos foi criado em Aracruz e está na gênese das lutas indígenas pela saúde no município conforme veremos mais adiante.

capítulo na lei 8080/1990, instituindo-o (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS, 1990, 1999).

Portanto, a criação do Subsistema é dos desdobramentos tardios do movimento que levou à criação do Sistema Único de Saúde (SUS) em 1988 e ao reconhecimento da saúde como um direito humano fundamental de todo cidadão brasileiro. Por esse motivo, o SASI compartilha com o SUS seus princípios e muitas de suas práticas, porém com o objetivo adicional de garantir aos povos indígenas uma atenção diferenciada à saúde que respeite suas especificidades culturais, cosmovisões e dialogue com a forma como esses povos concebem a saúde e o cuidado. Sua constituição foi fortemente influenciada pelo movimento indígena brasileiro naquele contexto de reabertura política e consolidação de direitos (CARDOSO, 2014).

Entretanto, o fim do compartilhamento de responsabilidades não pôs fim aos dilemas verificados no período anterior. Hoje, o SASI se encontra diante do desafio de incorporar em seu planejamento, práticas e processos avaliativos não só as necessidades de saúde (ou de infraestrutura sanitária) das comunidades indígenas, como também assegurar o respeito a seus sistemas de representações, aos valores e às práticas desses povos, dialogando com sua cosmovisão e os contextos onde vivem.

Ironicamente, se antes a atuação da Funai era questionada por não possuir corpo técnico qualificado para lidar com as questões de saúde pública, a partir de então o MS enfrentou críticas à sua relativa incapacidade em incorporar a enorme diversidade sociocultural dos povos indígenas e a complexidade dos contextos onde vivem (CHAVES; CARDOSO; ALMEIDA, 2006).

Por isso, nos primeiros anos da atuação do MS, através da Funasa como órgão responsável pelo SASI, a principal forma de operacionalização da assistência médica e das ações de promoção da saúde nos vários Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) foi através da política de terceirização e do estabelecimento de convênios para repasse de recursos para diversas prefeituras, organizações não-governamentais indigenistas e associações indígenas que se tornaram responsáveis pela execução das ações primárias e do estabelecimento de diálogos com as comunidades (tanto diretamente quanto a partir dos diversos colegiados criados para garantir a participação e o controle social no SASI).

Segundo Cardoso (2014), a incorporação das organizações sociais já presentes nos territórios propiciou o estabelecimento de "uma rede mínima" de unidades de saúde e, em alguns casos, permitiu aos povos indígenas algum nível de autonomia na execução das ações de saúde, servindo, nas palavras de Garnelo e Sampaio (2003, p. 315), como uma forma de

"captação de bens, recursos e serviços capazes de contribuir para a redução da assimetria produzida pelo processo colonizatório".

Por outro lado, esse processo também exigiu que essas organizações incorporassem em suas práticas as capacidades técnico-burocráticas necessárias à gestão e à prestação de conta dos recursos repassados; frequentemente essas entidades não estavam preparadas para tais exigências, o que resultou em descontinuidades no repasse de recursos, dificuldades de execução das ações e precarização da assistência oferecida (CARDOSO, 2014; GARNELO; SAMPAIO, 2003).

O resultado dessa situação foi, em muitos casos, o descredenciamento das entidades locais, o crescimento da municipalização da gestão (a partir da transferência dos convênios para as secretarias municipais de saúde) e o aumento das exigências para a assinatura de novos convênios. Em alguns casos, a burocratização das organizações indígenas trouxe consequências negativas na relação destas com as comunidades, já que ao mesmo tempo representavam-nas e prestavam serviços de saúde a elas. Havia uma confusão entre o papel político e o papel técnico das associações.

Afirmam Garnelo e Sampaio (2003, p. 315):

As enormes responsabilidades geradas pelo exercício dessas funções passam a exigir um grande esforço das pessoas e instituições, a gerar um risco real de relegar outras atribuições das entidades a um plano secundário e de produzir uma burocracia indígena voltada para a condução de processos técnico-administrativos com pouca aderência aos processos político-comunais.

Segundo o CIMI (2013, p. 12), a partir de 2006, diante da intensificação "dos problemas recorrentes de má gestão, autoritarismo, uso político e corrupção nas coordenações regionais e instâncias centrais da Funasa", muitas organizações indígenas passaram a propor modificações na organização do Subsistema e a criação de uma secretaria específica dentro do MS. Essa proposta foi discutida durante as diversas conferências distritais da 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena realizada naquele ano, mas foi derrotada na etapa nacional.

Nos anos seguintes, a atuação da Funasa permaneceu sendo questionada pelo movimento indígena, que em diversos momentos externou sua insatisfação através de manifestações públicas, onde pressionavam por reformas no SASI. Este processo culminou com a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) através do Decreto nº. 7.336/2010.

Conforme salienta Cardoso (2014), após a criação da Sesai o processo de terceirização que caracterizou a gestão da Funasa continuou, mas se tornou mais exigente e mais concentrado. Hoje, os editais do MS exigem que as entidades conveniadas possuam, além da capacidade técnica e de gestão, o Certificado de Entidade Beneficente de Assistência Social (CEBAS), o

que tem afastado as organizações indígenas e a maioria das organizações indigenistas da concorrência. Por esse motivo, apenas três entidades privadas sem fins lucrativos estão conveniadas: a Missão Evangélica Caiuá (MEC, responsável por 15 DSEIs), a Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM, 15 DSEIs) e o Instituto de Medicina Integral Prof. Fernando Figueira (IMIP, 5 DSEIs).

A atuação dessas entidades é hoje orientada pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), aprovada em 31 de janeiro de 2002 através da portaria 254 do Ministério da Saúde. Ela pode ser considerada a culminância do processo de construção do SASI. Em seu texto, o MS se propõe a adotar "um modelo complementar e diferenciado de organização dos serviços – voltados para a proteção, promoção e recuperação da saúde -, que garanta aos índios o exercício de sua cidadania nesse campo" (BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE - FUNASA, 2002).

Seu propósito é definido como:

(...) garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, **contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política** de modo a favorecer a superação dos fatores que tornam essa população mais vulnerável aos agravos à saúde de maior magnitude e transcendência entre os brasileiros, **reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura** (*grifos nossos*).

São definidas como diretrizes dessa política:

- Organização dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas na forma de Distritos Sanitários Especiais e Polos-Base, no nível local, onde a atenção primária e os serviços de referência se situam;
- **Preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural;**
- Monitoramento das ações de saúde dirigidas aos povos indígenas;
- **Articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde;**
- Promoção do uso adequado e racional de medicamentos;
- Promoção de ações específicas em situações especiais;
- Promoção da ética na pesquisa e nas ações de atenção à saúde envolvendo comunidades indígenas;
- Promoção de **ambientes saudáveis** e proteção da saúde indígena;
- Controle social. (*grifos nossos*).

Entretanto, Cardoso (2014, p. 862) salienta que o modelo assistencial implementado hoje ainda não conseguiu romper com a lógica de serviços centrados "na concepção médico-curativa e na tecnificação da assistência", estando ainda muito mobilizado por uma perspectiva "missionária" de levar aos índios os benefícios da biomedicina, das conquistas tecnológicas ou farmacológicas do campo da saúde pública, contudo, sem se empenhar de fato no objetivo de estabelecer formas de diálogos com o conhecimento e concepções nativas, conforme previsto na PNASPI e constantemente demandado pelo movimento indígena e suas organizações.

Teoricamente, uma das formas de impedir esta tendência, e garantir a “territorialização” dos serviços de saúde nas terras indígenas, seria através de uma gestão federal descentralizada, porém sem seguir a lógica de municipalização do SUS. Em muitos lugares, o movimento indígena via nas prefeituras um obstáculo à concretização do SASI e das demais políticas indigenistas, uma vez que consideravam que elas estavam dominadas por grupos políticos que apoiavam muitos dos processos econômicos que àquela altura intensificavam a des(re)territorialização dos povos indígenas brasileiros.

Assim, o Subsistema foi organizado em torno dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) criados a partir de 1999. O SASI conta hoje com 34 DSEIs que abrangem quase todas as unidades da federação, com exceção do Piauí e do Distrito Federal, apesar dos povos indígenas estarem presentes em ambas as UFs (ver figura 01).

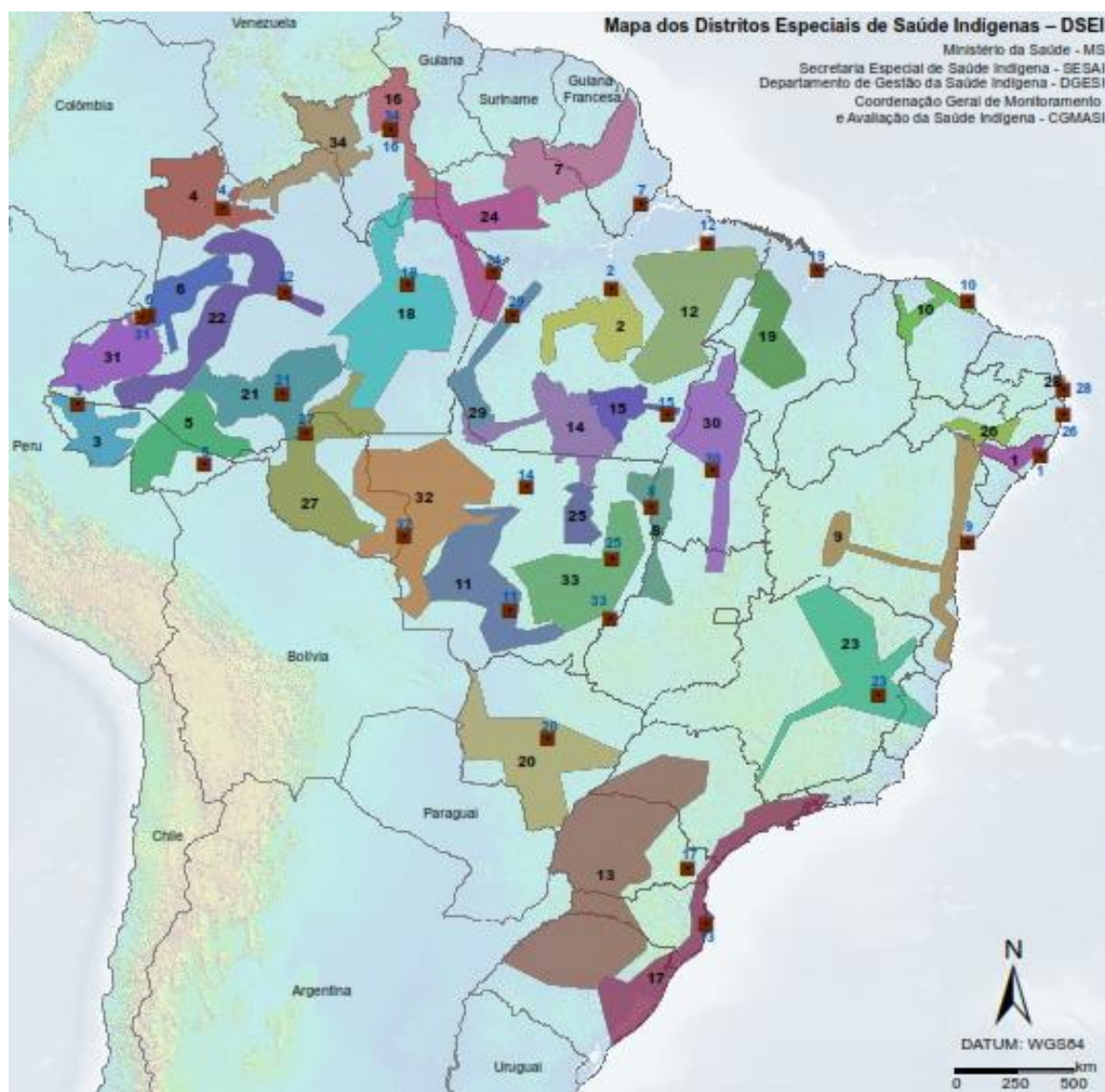
As áreas de abrangência dos DSEIs não obedecem às fronteiras municipais ou estaduais, mas seguem a distribuição das terras indígenas estabelecidas pela Funai. Um mesmo DSEI pode, portanto, administrar polos-base em diversos estados e municípios, muitas vezes geograficamente distantes.

Cardoso (2014) destaca que esta divisão por distritos tinha por objetivo assegurar certa congruência entre a forma de organização do Subsistema de saúde e os territórios indígenas legalmente reconhecidos pelo Estado, bem como responder à necessidade de racionalizar a operacionalização das ações de saúde.

Outros critérios técnicos para estabelecimento da atual distribuição dos DSEIs são o perfil epidemiológico, a disponibilidade de serviços, dos recursos humanos e da infraestrutura; as vias de acesso aos serviços instalados em nível local e à rede regional do SUS e as relações sociais entre os diferentes povos indígenas do território e a sociedade regional (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014).

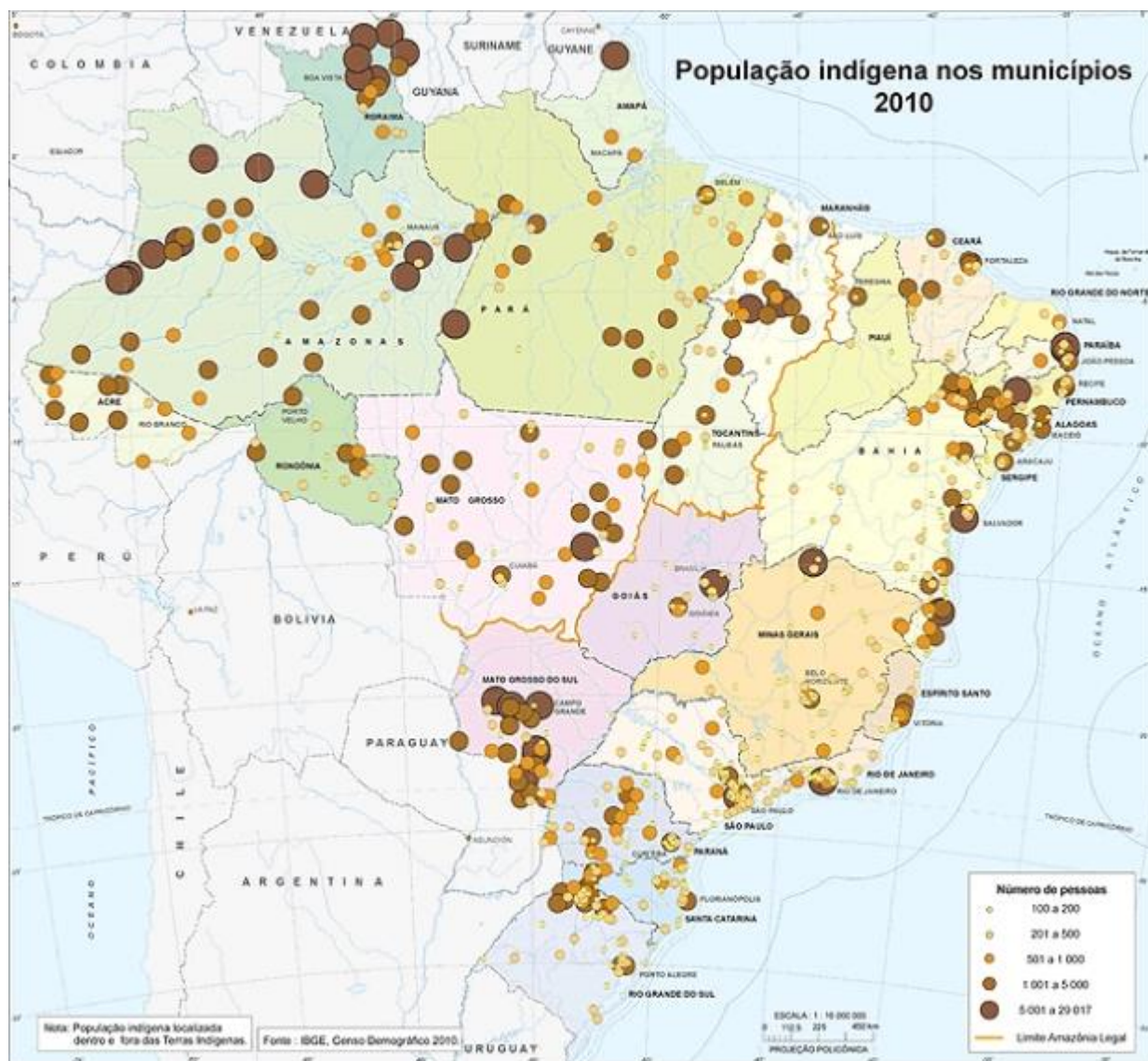
O mapa abaixo mostra a distribuição atual dos DSEIs, e permite a comparação com a localização da população indígena no País e as terras indígenas atualmente reconhecidas ilustradas nos mapas seguintes (imagens 02 e 03). Ao compararmos os três mapas, percebemos que a organização dos DSEIs abrange uma parcela significativa dos territórios indígenas formalmente regularizados ou em vias de regularização, mas excluem uma parcela da população autoidentificadas como indígena no Brasil. Mesmo nos estados onde não há terras indígenas ou DSEIs, não deixa de haver uma significativa população indígena.

Figura 1 – Mapa da distribuição dos Distritos Especiais de Saúde Indígena*.



*Atualmente os DSEI existentes são: (1) Alagoas e Sergipe; (2) Altamira; (3) Alto Rio Juruá; (4) Alto Rio Negro; (5) Alto Rio Purus; (6) Alto Rio Solimões; (7) Amapá e Norte do Pará; (8) Araguaia; (9) Bahia; (10) Ceará; (11) Cuiabá; (12) Guamá-Tocantins; (13) Interior Sul; (14) Kayapó do Mato Grosso; (15) Kayapó do Pará; (16) Leste de Roraima; (17) Litoral Sul; (18) Manaus; (19) Maranhão; (20) Mato Grosso do Sul; (21) Médio Rio Purus; (22) Médio Rio Solimões e Afluentes; **(23) Minas Gerais e Espírito Santo**; (24) Parintins; (25) Parque Indígena do Xingu; (26) Pernambuco; (27) Porto Velho; (28) Potiguar; (29) Rio Tapajós; (30) Tocantins; (31) Vale do Javari; (32) Vilhena; (33) Xavante; (34) Yanomami.

Figura 2 – Mapa da distribuição da população indígena brasileira segundo o município – 2010.



Fonte: IBGE, 2010

Figura 3 – Mapa da distribuição das terras indígenas brasileiras – 2014.



Fonte: Funai, 2014.

O DSEI Minas Gerais e Espírito Santo, que administra as unidades de saúde que atendem aos índios Tupinikim e Guarani Mbyá de Aracruz é um exemplo da grande abrangência dos distritos. Ele é responsável por 17 polos-base que atuam junto a uma população de mais de 14 mil índios de 10 etnias (a maioria é formada por indivíduos das etnias Xakriabá, Tupinikim, Maxakali, Kaxixó, Pataxó, Guarani, Krenak e Xukuru Kariri) distribuídos em 90 aldeias de 14 municípios de Minas Gerais e do Espírito Santo (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI, 2013a).

Cada DSEI conta com diversas Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) lotadas em Polos-base. Elas são formadas por médicos, enfermeiros, dentistas, técnicos de enfermagem e Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (ASIN) (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014).

Em geral, estes agentes são recrutados nas terras indígenas e idealmente devem atuar em suas próprias comunidades, numa perspectiva análoga à dos Agentes Comunitários de Saúde (ACS) da Estratégia de Saúde da Família (ESF). Complementarmente, as equipes também podem contar, quando necessário, com antropólogos, educadores, engenheiros sanitários e outros especialistas (BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE - FUNASA, 2002).

Além das unidades de saúde instaladas nas aldeias, a organização do subsistema prevê a existência das chamadas Casas de Saúde Indígena (CASAs), que são projetadas para funcionar como espaços de permanência e cuidado dos índios quando estes necessitam de atendimento de média ou alta complexidade a serem realizados em hospitais e outras unidades de saúde localizadas fora dos territórios. As CASAs são situadas em locais estratégicos para acesso a estas unidades, por isso, estão frequentemente nos centros urbanos mais próximos ou nas capitais estaduais (CARDOSO, 2014).

Segundo o documento da PNASPI (2002):

Essas Casas de Saúde deverão estar em condições de receber, alojar e alimentar pacientes encaminhados e acompanhantes, prestar assistência de enfermagem 24 horas por dia, marcar consultas, exames complementares ou internação hospitalar, providenciar o acompanhamento dos pacientes nessas ocasiões e o seu retorno às comunidades de origem, acompanhados das informações sobre o caso.

Porém, Athias e Machado (2001, p. 427), escrevendo poucos anos após a criação do SASI, apontam que os DSEIs não conseguiram superar uma prática, caracterizada por eles como meramente "topográfica-burocrática", que reduzia a atuação dos Distritos às "atividades de organização dos serviços de saúde no âmbito de território específico sem se desvencilhar

dos vícios existentes na prática administrativa" de forma que permaneciam vinculados a um paradigma meramente assistencial.

A própria formação das equipes de saúde contribui para esta tendência. Enquanto membros das comunidades são formados dentro da racionalidade biomédica para atuar como AIs e ASINs, os profissionais não indígenas das EMSIs frequentemente não recebem a preparação necessária para atuar com o devido respeito às diferenças étnicas. Dessa forma, o necessário diálogo entre a medicina tradicional indígena e o conhecimento biomédico não ocorre e permanece uma tendência a uma atitude "colonizadora" das EMSIs em relação às comunidades onde atuam (DIEHL; PELLEGRINI, 2014).

Desde a gestão da Funasa, a formação das equipes é caracterizada por serem "descontínuas e de modo geral desconsideraram especificidades socioculturais, com o foco na biomedicina e pouca ou nenhuma ênfase nos estudos etnológicos e antropológicos na área da saúde" e as perspectivas de mudança sob a gestão da Sesai ainda são pequenas uma vez que a formação das equipes permanece pautada por "módulos que pré-definem os problemas de saúde e (...) pela agenda dos grandes programas elencados pelo Ministério da Saúde" (DIEHL; PELLEGRINI, 2014, p. 869).

No SASI, a participação e o controle social estão previstos e institucionalizados através de uma série hierarquizada de conselhos. Estes são regulados pela Portaria nº 755, de 18 de abril de 2012 do MS e estão estruturados em três níveis, a começar pelo comunitário. Apesar de homólogos aos conselhos do SUS, sua organização é distinta e só interage com estes no âmbito das Conferências Nacionais de Saúde (CNS), as quais unificam a estrutura de participação em saúde existente no País.

No primeiro nível estão os Conselhos Locais de Saúde Indígena (CLSI), que apesar de seu caráter permanente e paritário são apenas consultivos. Cabe no âmbito de cada DSEI a responsabilidade por:

- I - Manifestar-se sobre as ações e os serviços de atenção à saúde indígena necessários às respectivas comunidades;
- II - Avaliar a execução das ações de atenção à saúde indígena nas comunidades;
- III - Eleger conselheiros representantes das comunidades indígenas para integrarem os Conselhos Distritais de Saúde Indígena;
- IV - Encaminhar propostas aos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. GABINETE DO MINISTRO, 2012, p. 02).

O conjunto das aldeias e dos diversos povos atendidos por um DSEI se reúne em colegiado de caráter deliberativo denominado Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI). Este colegiado é formado por representantes dos usuários eleitos pelas

comunidades atendidas pelo DSEI (50%), representantes dos funcionários e servidores do distrito (25%) e representantes dos governos municipais, estaduais, distrital e federal e prestadores de serviços na área de saúde indígena (25%).

Aos Condisis competem:

I - Participar na elaboração e aprovação do Plano Distrital de Saúde Indígena e acompanhar e avaliar sua execução;

II - Avaliar a execução das ações de atenção integral à saúde indígena;

III - Apreciar e emitir parecer sobre a prestação de contas dos (DSEI/SESAI/MS). (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. GABINETE DO MINISTRO, 2012, p. 02)

Já o Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena também possui caráter apenas consultivo e como o próprio nome informa é composto pelos 34 presidentes dos CONDISIs. É considerada a instância máxima do controle social do Subsistema, mas não concorre com o Conselho Nacional de Saúde (CNS) e deve respeitar as deliberações e as diretrizes estabelecidas nas Conferências Nacionais de Saúde e nas Conferências Nacionais de Saúde Indígena. Segundo a portaria, cabe ao Fórum de Presidentes:

I - Participar da formulação e do acompanhamento da execução da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas;

II - Zelar pelo cumprimento da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas;

III - Promover o fortalecimento e a articulação do controle social no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e do SUS. (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. GABINETE DO MINISTRO, 2012, p. 02)

De acordo com o relatório do CIMI (2013, p. 12), essa estrutura também carece de aprimoramentos, pois avaliam que é pequena a efetividade do controle social do Subsistema, na medida em que ele tem ocorrido apenas formalmente, sem atingir seus objetivos como instância de participação dos povos indígenas:

A partir destas mudanças, as deliberações das Conferências Nacionais de Saúde se tornaram inócuas e os Conselhos de Saúde Indígena, em muitos lugares, entes figurativos diante das ações e decisões das entidades conveniadas. O controle social foi sendo paulatinamente desconsiderado por grande parte dos gestores, ampliando com isso os problemas nos espaços de organização dos serviços de saúde. Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, que seriam a base de toda a política, tornaram-se apenas uma espécie de referência geográfica para que a Funasa pudesse definir os tipos de convênios e as atribuições dos prestadores de serviços.

Ainda sobre essa questão, Garnelo e Sampaio (2003) salientam que mesmo que os conselhos funcionassem conforme previsto, a própria lógica que orienta as formas de controle

social no SASI, por vezes, é contraditória com as organizações sociais e políticas dos povos indígenas. Avaliando o controle social nos DSEIs Rio Negro, Alto Solimões, Médio Solimões e Manaus e nas reuniões preparatórias para a III Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em 2001, elas observaram algumas questões que limitam a participação dos conselheiros indígenas amazônicos e que são ignoradas ou pouco consideradas pelos gestores do Subsistema.

Em muitas sociedades locais, a representatividade dos conselheiros indígenas é limitada pelas formas de organização política de suas etnias. Em alguns casos, a autoridade delegada aos conselheiros não inclui a possibilidade de decidir por seus representados, o que limita sua capacidade de tomar decisões e os pressionam a estar constantemente se reportando às suas próprias comunidades, o que geram conflitos com as agendas dos Conselhos. Os representantes nessas sociedades têm as atribuições de "ouvir, entender, explicar e sugerir rumos a tomar nas negociações com a sociedade nacional" (2003, p. 313), mas não a de decidir. Também se espera que aqueles que estão à frente do grupo cumpram com obrigações de reciprocidade com seus parentes e favoreçam-nos na distribuição de bens e serviços que estejam sob sua influência. Isto se reflete na pressão para que os conselheiros tenham como prioridade o atendimento das necessidades de seu grupo familiar mais próximo o que contradiz os princípios da universalidade e equidade do SASI/SUS.

Outra questão identificada por elas é que decisões distributivas tomadas apenas com base na lógica técnica e na racionalidade epidemiológica podem entrar em conflito com a tendência à autonomia das sociedades indígenas e com os aspectos ritualísticos que orientam as trocas entre os diversos grupos, o que pode intensificar conflitos e disputas intra e interétnicos preexistentes:

[A] implantação de uma unidade de saúde gera um incremento real no fluxo de bens e prestígio, sua localização em uma aldeia específica é interpretada, não como uma medida técnica racionalizadora de custos, **e sim como um privilégio político da comunidade sede, instaurando relações de dependência entre o conjunto de comunidades usuárias do serviço e a aldeia em que ele se localiza** (GARNELO; SAMPAIO, 2003, p. 313).

Para além da falta de efetividade do controle social, outra questão importante identificada em um estudo realizado entre os Xukuru de Orubá em Pesqueira/PE por Azevedo, Gurgel e Tavares (2014) foram os efeitos da hierarquização da distribuição dos serviços de saúde com unidades nas aldeias para atenção primária organizadas segundo os princípios do SASI e unidades de saúde de média e alta complexidade localizadas nos perímetros urbanos e funcionando sob as regras gerais do SUS. Esta divisão expõe, algumas vezes, os indígenas a situações de preconceito, discriminação e até de conflitos institucionais.

Isto porque, além das diferenças culturais, o conflituoso processo de demarcação do território tradicional acabou gerando hostilidades contra a etnia na região, já que parte da população não-indígena de Pesqueira/PE se sente prejudicada pelo processo de desintração realizado pela União após a demarcação do território e isso se reflete tanto dentro quanto fora das unidades de saúde. Representações sociais negativas, segundo os autores, se refletem em ônus simbólicos adicionais para os usuários indígenas do SUS, na possibilidade e na qualidade do acesso a outros níveis de atenção dentro do sistema de saúde.

Além disso, dentro das unidades de saúde locais há, segundo eles, a ideia de que havendo um subsistema exclusivo para atenção da saúde dos povos indígenas, isto exime o restante do SUS da responsabilidade sobre os atendimentos deles. Obviamente isto contradiz os princípios de organização inscritos na PNASPI, uma vez que o Subsistema é parte do SUS e deve complementá-lo.

Contudo, o que Azevedo, Gurgel e Tavares (2014, p. 278) identificaram é que fora das aldeias os índios passam "à condição de subusuários, já que, ao serem usuários exclusivos de seu subsistema, não experimentam concretamente no SUS o mesmo direito de acesso dos demais usuários".

Todas essas questões colocam desafios importantes para a gestão do Subsistema que vão além do cumprimento das diretrizes e princípios da PNASPI e do SUS, mas questionam a própria forma como o SASI está organizado, como a assistência e as ações de promoção da saúde são realizadas e o crescente descolamento destas das expectativas e necessidades das comunidades indígenas.

3.8. UMA PERSPECTIVA EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS HUMANOS E SUAS RELAÇÕES COM A SAÚDE

As discussões anteriormente referidas ganham destaque dentro de uma perspectiva emancipatória de direitos se, conforme nos alerta Boaventura de Souza Santos (1997), estiver ela inserida dentro de uma proposta de diálogo com os movimentos sociais que fazem usos contra-hegemônicos, e exploram as possibilidades de diálogos interculturais, dos direitos humanos.

Isto porque tradicionalmente a linguagem dos direitos humanos tem se revestido de uma perspectiva universalista que desconsidera as tensões entre violência e apropriação que Santos (1997) aponta como constitutiva das relações colonialistas que marcam as relações entre os povos indígenas e as sociedades eurocentradas que se construíram na América Latina a partir da conquista do continente.

Em muitos contextos, os usos hegemônicos dos direitos humanos têm servido antes a reforçar as linhas abissais globais do que para enfrentamento das injustiças por elas legitimadas. Vistos sob o prisma dos seus aspectos universalistas, e tendo por referência a concepção liberal ocidental (que privilegia os direitos civis e políticos em detrimento dos direitos sociais e culturais), as políticas derivadas deles acabam por corroborar e reforçar processos que incidem autoritariamente sobre povos cujas culturas possuem noções de dignidade distintas daquelas dominantes no Ocidente.

Por outro lado, Santos (1997) admite que a superação dessa tendência colonialista e liberal das políticas de direitos humanos é possível e desejável, desde que se estabeleçam as condições para o diálogo intercultural entre os movimentos de resistência às globalizações hegemônicas de forma a explicitar e reconhecer as incompletudes e as contradições de cada movimento social ou cultural específicos, bem como suas potencialidades emancipatórias nas lutas contra as diversas formas de opressão.

Na mesma linha de pensamento, Alves (2000) defende que a incorporação dos direitos humanos na gramática de luta dos movimentos sociais contra-hegemônicos pode se constituir enquanto uma importante estratégia argumentativa para aqueles que estão hoje submetidos às principais consequências negativas (e excludentes) do processo de globalização da economia alinhado a um ideário neoliberal que se coloca como única alternativa de pensamento social. Esta potencialidade estaria articulada ao caráter agregador das lutas por direitos humanos nas democracias modernas uma vez que se reconheça que, ao contrário da ênfase hegemonicamente dada aos direitos civis e políticos pelos grupos liberais, uma perspectiva contra-hegemônica dos DHs reconhece que eles só se realizam de fato de forma integral. Não é possível desarticular os direitos políticos e civis dos econômicos e culturais.

Defendidos dessa forma, os mecanismos institucionais criados na maioria dos estados modernos para garantia dos direitos humanos podem ser também instrumento de pressão sobre eles e de restrição do poder adquirido pelas corporações. Dessa forma ganha relevo perspectiva de que a garantia dos direitos fundamentais é inconcebível dentro do quadro socioeconômico apontado pela globalização incontrolada da economia de mercado, na medida em que eles precisam ser flexibilizados ou reduzidos aos direitos aceitos pelos grandes grupos econômicos. É nesse contexto em que as lutas por direitos adquirem conotações transformadoras.

No campo da saúde pública, reinterpretações do direito à saúde como parte do rol de direitos fundamentais também têm ocorrido à luz das lutas por uma concepção de direitos humanos que considere as diferenças culturais de cada povo e as especificidades de cada grupo

social. Este é um desafio importante, pois ao mesmo tempo em que é considerar as diferenças não se pode descuidar do objetivo de universalização do acesso à saúde.

O campo da saúde é, portanto, instado a integrar as demandas individuais às coletivas; buscar o respeito à diferença sem que isso signifique necessariamente políticas excessivamente focalizadas. Para tanto, impõe-se o desafio de inserir os direitos à saúde como parte de um rol de direitos fundamentais que devem ser garantidos de forma que considere os portadores de direito nas relações que estabelecem onde vivem (VENTURA, 2010).

4. RESULTADOS

4.1. CONFLITOS AMBIENTAIS ENVOLVENDO OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS

A análise que se segue foi realizada através de informações coletadas pela pesquisa intitulada “Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil”, desenvolvida desde 2008 por um grupo de pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), do qual fazemos parte, que trabalharam em articulação com diversos movimentos sociais ligados à Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) e com o apoio financeiro do Ministério da Saúde (MS).

O banco de dados resultante foi construído a partir de uma ampla revisão de literatura e análise documental que visou analisar o histórico das mobilizações associadas a uma amostra dos conflitos ambientais atualmente em curso no País. Para tanto, foram utilizados como fontes de pesquisa documentos e publicações da RBJA, dos movimentos sociais, Ministérios Públicos, organizações de advocacia popular²³, grupos de pesquisa acadêmicos que atuam como parceiros tecnicocientíficos de povos e comunidades envolvidos em situações de conflito e notícias veiculadas pela mídia corporativa ou alternativa²⁴. Buscamos identificar as consequências das transformações socioambientais sobre o modo de vida e a situação de saúde das comunidades, bem como as estratégias de resistência para enfrentamento dos problemas resultantes.

No âmbito daquela pesquisa foram coletadas tanto informações sobre os contextos, antecedentes e consequências dos conflitos, produzidas por estudos realizados nas universidades ou em unidades técnico-científicas das diversas instituições públicas envolvidas, quanto discursos e narrativas dos agentes sociais ou de suas organizações representativas a respeito de cada situação. Isso nos permitiu identificar como o debate público a respeito dos riscos ambientais e das suas consequências sociais e/ou sobre a saúde, bem como das propostas de alternativas ao modelo de desenvolvimento hegemônico, foram socialmente construídos e quais estratégias os agentes das lutas socioambientais (incluindo aquelas que envolveram os povos indígenas) utilizaram para defender suas demandas nos diversos campos sociais nos quais interagiram.

Todas as informações veiculadas no “Mapa de Conflitos” estão disponíveis para acesso público em uma página na internet desenvolvida pelo Instituto de Comunicação e Informação

²³ Carlet (2015, p. 379) define a advocacia popular como “uma prática que alia a expertise técnico-jurídica e o engajamento político e militante em favor das causas coletivas de direitos humanos, notadamente aquelas reivindicadas por grupos e movimentos sociais organizados”.

²⁴ Para uma discussão a respeito do conceito de mídia alternativa e seu papel contra-hegemônico como instrumento de luta dos movimentos sociais ver Góes (2007).

Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT/Fiocruz) e foram registrados a partir de um formulário digital construído com tecnologia do Departamento de Informática do SUS (Datusus).

Até o presente momento o projeto da Fiocruz já mapeou quase 600 conflitos ambientais por todo o Brasil. Cada conflito é classificado segundo sua localização geográfica, o processo produtivo associado, o tipo de população afetada (a partir de uma perspectiva de autoidentificação que leva em consideração a sociodiversidade que pode existir em uma mesma comunidade, município ou região e a possibilidade de um mesmo conflito abranger territórios de um conjunto de comunidades socialmente diversas), os impactos ou riscos ambientais identificados ou denunciados, as consequências sobre a saúde das populações e as articulações que as comunidades constroem para enfrentamento dessas situações.

Portanto, aqui iremos explorar apenas os resultados de uma amostra dos casos existentes no banco de dados. Para seu estabelecimento, o primeiro critério de seleção foi o tipo de população atingida. Neste caso, selecionamos apenas os conflitos que direta ou indiretamente envolviam povos indígenas, num total de 160 casos. A seguir, utilizamos esta amostra para realizar um breve panorama de tais conflitos.

Estima-se que atualmente vivam no Brasil pelo menos 246 povos indígenas, falantes de cerca de 150 línguas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014). Cerca de 78% dessa população está localizada nos estados das regiões Norte (37%), Nordeste (25%) e Centro-Oeste (16%) (BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE, 2012), onde também estão situadas a maioria das terras indígenas demarcadas ou em alguma fase do processo administrativo de demarcação (57%, 12% e 21% respectivamente) (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, [s.d.]).

Da mesma forma, os dados do Mapa de Conflitos apontam que essas regiões também concentram a maior parte dos conflitos socioambientais envolvendo povos indígenas no Brasil. Dos 160 casos selecionados, a maior concentração se encontra na região Norte (43%); a seguir estão as regiões Centro-Oeste (25%) e Nordeste (15%).

Quando analisamos a Tabela 1, que apresenta a distribuição dos conflitos por UF, verificamos que os estados que compõem a Amazônia permanecem como aqueles onde se exerce maior pressão sobre as terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação.

Tabela 1 - Distribuição de conflitos por UF - 2016

UF	N. Casos	UF	N. Casos
AM	16	RS	6
MT	13	GO	5
RO	13	MS	5
PA	12	SC	4
RR	9	MA	3
AC	8	PB	3
CE	8	SP	3
TO	8	AP	2
AL	7	ES	2
BA	7	RJ	2
MG	7	RN	2
PR	7	DF	1
PE	6	SE	1

Fonte: Elaboração própria a partir do Mapa de Conflitos (2016). Obs.: n = 160

Ao analisarmos esta informação em conjunto com o levantamento dos principais processos produtivos associados a estes conflitos, expressos na Tabela 2, constatamos que entre os processos produtivos que mais geram conflitos ambientais nos territórios das populações indígenas brasileiras estão o avanço da fronteira agrícola, através das diversas modalidades do agronegócio, que tem se expandido no Brasil através da crescente incorporação de tecnologias perigosas, poluentes ou cujos riscos para a saúde humana e o meio ambiente incluem um alto grau de incertezas, como os agrotóxicos e os transgênicos (CARNEIRO *et al.*, 2015; SOARES; PORTO, 2007), e a mineração²⁵.

Estas atividades têm sido crescentemente viabilizadas por investimentos públicos. Eles podem ser concretizar de forma direta, a partir do financiamento dos empreendimentos por bancos públicos, como o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), que apesar da recente “ambientalização” do discurso da instituição a respeito das suas políticas de investimentos, ainda é um dos principais financiadores de projetos de desenvolvimento socioambientalmente impactantes no País (FERRAZ *et al.*, 2012; FURTADO, 2016); ou indiretamente, através de obras de infraestrutura para atendimento das necessidades energéticas e logísticas do setor produtivo, como a construção de usinas hidroelétricas, hidrovias, rodovias, minerodutos.

²⁵ Apesar do reconhecimento do direito indígena aos seus territórios, o subsolo nacional é patrimônio da União, cuja exploração depende do expresse do Congresso Nacional após o expresse consentimento dos povos que as habitam, mas tal procedimento nem sempre é respeitado. Para uma análise a esse respeito ver Bôas (2013).

Tabela 2 - Setores produtivos e institucionais envolvidos nos conflitos - 2016

Tipo	N	%
Atuação de entidades governamentais	93	58,13%
Monocultura	51	31,88%
Barragens e hidrelétricas	45	28,13%
Madeiras	37	23,13%
Políticas públicas e legislação ambiental	37	23,13%
Pecuária	29	18,13%
Infraestrutura de transporte	23	14,38%
Atuação do Judiciário e/ou do Ministério Público	22	13,75%
Mineração, garimpos e siderurgia	22	13,75%
Atividades pesqueiras e carcinicultura	13	8,13%
Agrotóxicos e transgênicos	12	6,25%
Implantação de áreas protegidas	9	5,63%
Especulação imobiliária	6	3,75%
Indústria química e do petróleo	7	2,50%
Indústria do Turismo	3	1,88%
Energia e radiações nucleares	1	0,63%
Termoelétricas	1	0,63%

Fonte: Elaboração própria a partir do Mapa de Conflitos (2016). Obs.: n = 160.

Frequentemente, nesses processos, os povos envolvidos acusam o Estado de não respeitar o direito indígena à consulta prévia, livre e informada conforme previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011). Mesmo quando as consultas são realizadas, muitas vezes isto é feito de forma apenas protocolar, sem de fato respeitar as formas tradicionais de decisão e debate de cada etnia.

Por este motivo, a organização de tais consultas tem se tornado foco da ação política de povos como os Munduruku, que, no âmbito da resistência às ameaças de uma série de aproveitamentos hidrelétricos sobre seu território tradicional, se articularam com diversos movimentos sociais para elaborar e divulgar uma cartilha onde estabeleciam as bases para quaisquer consultas a eles, onde determinavam quem deveria participar de tais processos, como e em que condições, bem como se daria a decisão entre eles (MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU *et al.*, 2014).

O Estado não figura nos conflitos apenas como agente catalisador das injustiças ambientais. Seu papel é multifacetado nos conflitos ambientais e deve ser analisado contextualmente.

Por exemplo, no âmbito do judiciário, o Estado pode atuar tanto como mediador entre interesses conflitantes quanto garantir os direitos dos povos envolvidos. Em pelo menos 13% dos casos analisados, os tribunais se constituem enquanto importantes espaços de disputa entre os diversos agentes assumindo posicionamentos diversos; com frequência, contrariamente às demandas indígenas. Por outro lado, os Ministérios Públicos têm sido aliados estratégicos dos

povos indígenas nestas disputas, seja negociando alternativas extrajudiciais seja apoiando as comunidades quando seus direitos constitucionalmente garantidos são violados.

Entre as disputas mais comuns estão aquelas relativas ao processo administrativo de demarcação dos territórios tradicionais. Historicamente, as fronteiras agrícolas, minerárias e extrativas se expandiram avançando sobre os territórios indígenas. Nesses processos, muitas etnias foram expulsas de suas terras tradicionais e outras confinadas em pequenas reservas, sendo as demais partes de seu território declaradas como terras devolutas pelo Estado e concedidas a particulares que obtiveram a titulação respectiva. A validade ou não desses títulos e o direito à propriedade privada no qual eles se assentam originam diversas ações judiciais movidas por produtores rurais e empresas.

Teoricamente, as terras indígenas deveriam ser privilegiadas nas disputas judiciais, já que são consideradas pela Constituição Federal de 1988 como patrimônio da União de usufruto dos povos que nelas habitam, sendo classificadas pela legislação como indisponíveis e inalienáveis. Todavia, em inúmeros casos o judiciário privilegiou as reivindicações de direitos por produtores rurais e empresas em detrimento dos povos originários. Segundo a Subprocuradora-Geral da República Débora Duprat (1997, p. 2).

[Apesar de] inequívoca a diferença substancial entre a propriedade privada – espaço excludente e marcado pela nota da individualidade – e o território indígena – espaço de acolhimento, em que o indivíduo encontra-se referido aos que o cercam. A prática judiciária, no entanto, tende a equiparar ambos os institutos, conferindo-lhes, de resto, tratamento processual idêntico.

Como são as terras, os rios, as florestas, o subsolo e a biodiversidade os principais objetos de disputa nos conflitos envolvendo as comunidades indígenas, isso se reflete no dado mais importante da Tabela 3: o impacto socioambiental mais comum - e danoso do ponto de vista das comunidades envolvidas - é a desestruturação das formas tradicionais de ocupação do território. A incorporação de certas regiões à dinâmica econômica nacional e ao mercado global provoca, em primeiro lugar, a perda de parcela significativa dos lugares ancestrais de reprodução social, caça, pesca e os espaços sagrados. Mesmo quando uma parcela do território permanece ocupada pelos povos indígenas, isto pode se tornar insuficiente, pois áreas importantes para sua reprodução cultural e para subsistência são privatizadas ou degradadas.

Em ambos os casos, as práticas tradicionais de manejo dos ecossistemas são inviabilizadas e a concentração populacional nas áreas remanescentes impacta diretamente no modo de vida das comunidades. Repetidas vezes, a exiguidade dos territórios os torna insuficientes ou inadequados para a agricultura e outras estratégias de obtenção de alimentos, o que diminui a disponibilidade de comida e impulsiona a sobre-exploração das áreas restantes;

formas de resolução dos conflitos internos comuns em algumas etnias, como a cisão das aldeias, também são impedidas, aumentando as tensões intraétnicas. As contaminações do solo, do ar e das águas também contribuem para a descontinuidade do regime tradicional de uso dos territórios.

A morosidade da atuação estatal na garantia dos territórios tradicionais tem um peso importante na degradação da qualidade de vida das comunidades nessas situações. Em mais da metade dos casos analisados, o processo administrativo de demarcação não foi concluído ou não atendeu às necessidades dos povos indígenas, o que resultava em lutas pela ampliação das TIs, consideradas insuficientes devido a interferências jurídicas ou políticas quando da sua delimitação (como, por exemplo, aconteceu no território dos Tupinikim em Aracruz/ES).

De acordo com dados da Funai, há hoje no Brasil 679 áreas reivindicadas como terras tradicionalmente ocupadas dos povos indígenas, totalizando mais de 112 milhões de hectares. Destas, apenas 62% estão regularizadas; as demais se encontram em alguma fase do processo de demarcação: em estudo (19%), delimitadas (5,6%), declaradas (9,72%) ou homologadas (14%) (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, [s.d.]).

As diversas oportunidades de contestação dos estudos e relatórios técnicos, longos processos judiciais que ocasionalmente suspendem os processos administrativos por anos, a atuação política dos ministros da justiça, responsáveis pela etapa de declaração das terras indígenas e até mesmo a ingerência destes no trabalho da Fundação, são as principais causas da incapacidade do Estado brasileiro em cumprir o dispositivo constitucional que reconhece o direito originário desses povos a seus territórios.

Tabela 3 - Riscos e impactos sociais e ambientais - 2016

Tipo	N	%
Alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território	131	81,88%
Falta / irregularidade na demarcação de território tradicional	90	56,25%
Desmatamento e/ou queimada	78	48,75%
Alteração no ciclo reprodutivo da fauna	66	41,25%
Invasão / dano à área protegida ou unidade de conservação	58	36,25%
Poluição de recurso hídrico	55	34,38%
Falta / irregularidade na autorização ou licenciamento ambiental	50	31,25%
Assoreamento de recurso hídrico	41	25,63%
Poluição do solo	40	25,00%
Erosão do solo	30	18,75%
Poluição atmosférica	27	16,88%
Outros	18	11,25%
Pesca ou caça predatória	18	11,25%
Mudanças climáticas	13	8,13%
Poluição sonora	12	7,50%
Falta de saneamento básico	7	4,38%
Contaminação ou intoxicação por substâncias nocivas	5	3,13%

Inundações e enchentes	5	3,13%
Incêndios e/ou queimadas	3	1,88%
Precarização/riscos no ambiente de trabalho	2	1,25%
Favelização	1	0,63%

Fonte: Elaboração própria a partir do Mapa de Conflitos (2016). Obs.: n = 160.

A Tabela 4 aponta que alguns dos maiores riscos à saúde da população indígena nos contextos de conflitos ambientais são as diversas formas de violência. Em pelo menos 50% dos casos analisados, um ou mais membros das comunidades envolvidas tiveram suas vidas ameaçadas. Entre 15 a 20% dos casos, estas ameaças se transformam em danos reais às pessoas, indo desde a coação física e a lesão corporal aos muitos casos de assassinatos. A violência tem sido prioritariamente direcionada contra as lideranças comunitárias, o que sugere que ela é usada pelos grupos econômicos e políticos contrários às demarcações como uma estratégia de desmobilização da organização comunitária.

Tabela 4 - Riscos à saúde - 2016

Tipo	N	%
Violência (ameaça)	81	50,63%
Insegurança alimentar	68	42,50%
Falta de atendimento médico	58	36,25%
Doenças transmissíveis	43	26,88%
Doenças não transmissíveis ou crônicas	38	23,75%
Violência (coação física)	32	20,00%
Desnutrição	27	16,88%
Violência (assassinato)	26	16,25%
Outros	23	14,38%
Violência (lesão corporal)	23	14,38%
Acidentes	19	11,88%
Suicídio	8	5,00%
Alcoolismo	4	2,50%

Fonte: Elaboração própria a partir do Mapa de Conflitos (2016). Obs.: n= 160.

Outro risco importante à saúde indígena nesses contextos é a escassez de alimentos relacionada à diminuição das áreas de plantio, da disponibilidade de pescado em rios (cada vez mais poluídos por agrotóxicos e outros dejetos lançados nas bacias hidrográficas pelas áreas urbanas próximas) ou ainda pela redução da possibilidade de caça, devido à redução das áreas florestais pelo desmatamento. Isso justifica um elevado número de casos onde foram relatadas situações de insegurança alimentar e casos de desnutrição.

A degradação ambiental e desestruturação comunitária têm consequências importantes sobre a saúde coletiva. Nos casos analisados foram relatadas inúmeras doenças transmissíveis associadas: 1) às alterações ecológicas nos territórios, como a proliferação de doenças infectoparasitárias conectadas às mudanças nas bacias hidrográficas; 2) às transformações demográficas, como o aumento das DSTs/AIDS nas áreas próximas às frentes de trabalho na

Amazônia; 3) às doenças ocupacionais associadas à incorporação precária dos índios como trabalhadores sazonais nas fazendas situadas no entorno de seus territórios (estas muitas vezes estão dentro das áreas por eles reivindicadas); e 4) às mudanças no estilo de vida, principalmente na alimentação, como a adoção de uma alimentação rica em carboidratos e pobre em proteínas devido à dependência de muitas comunidades da doação de cestas básicas pela Funai ou outras instituições de assistência social dos estados e prefeituras, o que leva a casos de obesidade, diabetes e hipertensão.

A pobreza e as desigualdades ambientais aumentam a dependência desses povos da ajuda do Estado, pressionando-os a recorrer a políticas públicas que não consideram suas especificidades culturais, como basear sua alimentação nos alimentos contidos em cestas básicas doadas pela assistência social, por exemplo (FÁVARO *et al.*, 2007; RIBAS; PHILIPPI, 2003).

Por último, é importante destacarmos os casos de suicídios e alcoolismo presentes na tabela. Esses casos apontam para tendências que, apesar de menos frequentes, são igualmente impactantes sobre o cotidiano das comunidades. O avanço do alcoolismo tem raízes em situações que desorganizam a vida dessas comunidades e introduzem práticas que podem levar à autodestruição. Há relatos de casos em que patrões e fazendeiros oferecem aguardentes como uma alternativa barata ao pagamento pelo trabalho indígena ou para que aguentem as duras condições de trabalho a que são submetidos.

Com ou sem a ajuda do álcool, para alguns povos, a desorganização de seu território e a inviabilização das práticas e rituais que estruturam e reforçam sua organização social ou sua cosmologia têm tamanho impacto que em muitos casos uma resposta é pôr fim à própria vida. É o caso, por exemplo, dos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul (BRAND; VIETTA, 2001; GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011).

A seguir, passaremos a analisar como estes processos se desenvolvem entre os Tupinikim e os Guarani Mbyá em Aracruz/ES.

4.2. A POPULAÇÃO INDÍGENA EM ARACRUZ/ES

Em 2010, o município de Aracruz contava com 3.040 pessoas autodeclaradas indígenas, o que corresponde a cerca de 1/3 da população indígena do Espírito Santo (BRASIL. MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO ORÇAMENTO E GESTÃO. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE, 2010a). Desse total, cerca de 20% da população reside na área urbana do município e mais de 80% na área rural (BRASIL. MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO ORÇAMENTO E GESTÃO. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE, 2010a, 2010b).

4.2.1. Os Tupinikim

Os índios da etnia Tupinikim (também conhecidos como Tupiniquim, e no passado como Topinaquis, Tupinaquis, Tupinanquins ou Margaiás) compõem a maior parte da população indígena do município. Segundo dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), eles representam 90,4% desta. O restante é formado por índios Guarani (9,4%), Tupi (0,1%) e Pataxó (0,1%) (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI, 2013b).

Estudos arqueológicos estimam que os Tupinikim já ocupavam as áreas costeiras que hoje compõem as regiões Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil desde pelo menos 815 AP (antes do presente) e descendiam de grupos Tupinambá do Litoral que há aproximadamente mil anos teriam se separado dos grupos originais do tronco Tupi-Guarani (BARCELLOS, 2008). Nos primeiros anos da colonização portuguesa, eles ocupavam uma faixa de terra que ia do rio Camamu, no atual estado da Bahia, ao rio São Mateus, onde hoje é o Espírito Santo. Também foram registrados alguns núcleos populacionais no litoral sul do Rio de Janeiro e aldeias nos estados de São Paulo e Paraná (BARCELLOS, 2008; ROCHA, 2008). Os Tupinikim eram originalmente “falantes da língua Tupi litorânea, da família Tupi-Guarani”, mas hoje majoritariamente falam apenas o português²⁶ (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014).

Com o avanço da colonização portuguesa, o território Tupinikim, e de outras etnias daquela região, foi expropriado. As primeiras povoações coloniais foram instaladas na área onde hoje estão as cidades de Vila Velha e Vitória (atual capital do estado), mas posteriormente

²⁶ Tem havido um esforço da etnia para introduzir o ensino da língua Tupi no currículo escolar da educação fundamental nas aldeias, mas esse esforço tem estimulado o uso da língua original como segunda língua (é antes um instrumento de reafirmação das raízes indígenas das comunidades) e seu uso é menos difundido no cotidiano das aldeias Tupinikim do que o dialeto Mbyá nas aldeias Guarani, por exemplo (MARCILINO, 2014).

se expandiram por toda a Capitania. Muitos povos indígenas foram dizimados, escravizados ou expulsos neste processo. Uma parcela dos Tupinikim se aliou aos portugueses contra outros povos da região e contra os empreendimentos coloniais de franceses, ingleses e holandeses (BARCELLOS, 2008).

A partir do século XVII, com a estabilização política daquela parte da colônia, as relações entre os portugueses e os Tupinikim foi se solidificando, e eles passaram a ser empregados como mão-de-obra na extração de ouro nas minas de 1690 até aproximadamente 1760, quando a Coroa decidiu intensificar o uso de escravos africanos e os índios foram expulsos para o litoral norte, onde foram fixados, como parte de um projeto de consolidação da capitania do Espírito Santo. Seu território foi considerado pela Coroa portuguesa como uma zona de proteção da costa. Apesar do papel dos Tupinikim na garantia da posse portuguesa daquela porção do litoral, eles aqui já haviam perdido uma parte significativa da autonomia para decidir a organização de seu território, apesar de ainda preservarem a posse de parte das terras, sendo este subordinado aos interesses coloniais.

Apesar dos incentivos à fixação naquela região, a partir de uma política de aldeamento ou concessão de sesmarias pela Coroa, houve também outras restrições ao modo de vida indígena. A primeira, e mais importante, foi a proibição do uso das línguas nativas no século XVII. A perda da língua pode ser considerada um alto custo cultural para a sobrevivência da sociedade Tupinikim. O respeito indígena a tais leis, segundo alguns antropólogos, estava associado à intensificação da política de “guerras justas” (eufemismo utilizado pelos colonizadores para os massacres que realizavam contra as etnias mais aguerridas) empreendida pela coroa portuguesa naquela região. A outra alternativa seria o completo desaparecimento (BARCELLOS, 2008).

Segundo Fábio Villas (2007 *apud* BARCELLOS, 2008, p. 114), tal estratégia de sobrevivência não era estranha à cultura Tupi da qual os Tupinikim descendem: “[A] resistência dos Tupi se manifesta na negociação (...). Eles também faziam muito acordo, muitas alianças com os portugueses e com a Igreja”.

Os acordos e a relação de subalternidade face à sociedade colonial permitiram que obtivessem um relativo sucesso em permanecer em suas terras e até mesmo que alcançassem alguma influência política na região. Barcellos (2008), por exemplo, destaca que indígenas Tupinikim ocuparam cargos importantes na antiga Vila de Nova Almeida até meados do século XVIII. Em seu território tradicional mantinham plantações de mandioca e milho, além de exportarem lenha e artigos de cerâmica para a sede da vila e outras localidades próximas.

Essa situação começaria a mudar a partir de 1822. Com a Independência do Brasil em relação à Portugal, o regime de sesmarias foi extinto e vigorou um “vácuo legislativo” que perdurou até 1850, ano em que a chamada Lei de Terras foi promulgada em substituição à legislação fundiária do período colonial. Esta mudança no regime político e fundiário permitiu que os colonos avançassem sobre as terras indígenas por todo o País. Ainda mais marginalizada no processo político, a maior parte da população indígena no Espírito Santo foi excluída do chamamento da Câmara de Nova Almeida para registrar suas terras dentro do prazo estabelecido pela nova legislação, fazendo com que fossem oficialmente declaradas como terras devolutas pelo Império Brasileiro. Tal processo permitiu que porções cada vez maiores de seu território fossem arrecadadas como terras públicas e posteriormente tituladas a terceiros (SILVA, 2000).

As transformações das relações estabelecidas entre os Tupinikim e a sociedade nacional se constitui, na análise de alguns antropólogos, como um fator que influenciou em sua organização social contemporânea. Uma das chaves dessa organização são suas concepções a respeito das relações familiares, de parentesco e como tais noções estão associadas a suas concepções de tempo e espaço (SILVA, 2000).

Entre os Tupinikim, a relação com a terra e a antiguidade “no lugar” são considerados importantes aspectos para determinar o prestígio das famílias. Aquelas que permaneceram no território, e lutaram por ele, são consideradas “antigas no lugar”, ao passo que aquelas que chegaram depois da primeira demarcação, independente de quão profundas são suas raízes entre os Tupinikim, são consideradas “novas no lugar” e gozam de prestígio relativamente menor do que as primeiras. Isso significa que os critérios de distinção foram reconfigurados pela luta pela terra que já se desenrolava há décadas na altura que Silva (2000) realiza seu estudo.

Entretanto, ele destaca que esse não é um sistema de relações rigidamente estruturado. Por exemplo, pessoas “de fora” podem ser incorporadas à parentela através do casamento e gozar de prestígio entre eles, desde que sejam estabelecidas boas relações entre aqueles que são incorporados à família e os demais membros. Respeito e zelo pelo bem-estar dos mais velhos são elementos importantes dessa relação. Os cônjuges são incorporados à casa do patriarca Tupinikim, como uma espécie de adoção simbólica, e espera-se que haja uma certa reciprocidade entre aquilo que lhes é ofertado (o prestígio associado às famílias “do lugar”) e aquilo que são capazes de ofertar.

As casas dos recém-casados são consideradas simbolicamente como uma extensão da casa dos sogros, mesmo que sejam fisicamente distantes, de forma que há responsabilidades compartilhadas entre os núcleos familiares: as refeições e a educação das crianças. Nesse

aspecto, há outra importante diferença entre os “de dentro” e os “de fora”. Por mais que os últimos sejam incorporados às famílias, somente os primeiros podem ser capazes de realizar certas trocas por eles valorizadas. Um exemplo é a oferta de carne de caça ou pescado, por exemplo, quando há. Isto porque se àqueles que são incorporados não são transmitidos os ensinamentos das técnicas necessárias para caçar e pescar, e caso não os tenha recebido em sua família de origem, ficam excluídos de participar desse circuito de trocas (SILVA, 2000).

Nesse aspecto, além das raízes no território e as relações estabelecidas através do casamento, as trocas e obrigações são importantes elementos de constituição da parentela e de reconstituição de sua história oral. Silva (2000) enfatiza uma certa incongruência entre os relatos que ouviu sobre o passado tupinikim e a dimensão espacial das aldeias. Sua perplexidade se devia ao fato de elas parecerem menores do que de fato são, levando-o a considerar que, na memória social dos Tupinikim, são incluídos com mais frequência aqueles que podem ser identificados com a parentela, excluindo-se os demais. Dessa forma, há uma conexão simbólica entre as relações que as famílias estabelecem entre si e a forma como elas representam sua história e seu território.

Algumas pessoas dentro dessa rede de relações atuam como pontos de articulação entre os membros da comunidade, geralmente pessoas mais velhas relacionadas com as demais famílias por parentesco. O que torna a distribuição de poder dentro das comunidades bastante difusa e faz com que os conflitos internos tendam a ser resolvidos dentro de um circuito de relações pessoais mais restrito.

Por outro lado, Silva (2000) destaca que a pressão externa, que restringiu as dimensões do território tradicional, também funcionou como um elemento conformador das relações dentro das redes de parentela. Ele afirma que:

As parentelas passaram a viver “amontoadas”, o que gerava conflitos no uso dos recursos naturais e na distribuição do grupo no espaço, sendo uma regra neolocal. Esse fato levará a uma conjuntura de parentesco bastante interessante, pois o espaço passará a ser dominado por um conjunto relativamente restrito de parentelas que empurraram as demais para as bordas de Caieiras Velhas. (...) assim, observei por exemplo, que entre determinados grupos familiares não há intercassamentos, enquanto que em outros, pessoas de uma determinada geração casaram-se com mais de um membro da mesma parentela. Com os limites administrativos da terra indígena definidos em 1983 parecem ter conferido uma certa “lógica de interioridade” em Caieiras Velhas, penso que as modalidades de matrimônio tendem a se fechar (2000, p. 143)

Dessa forma, as disputas em torno da organização política dos Tupinikim, face às demandas territoriais e por políticas públicas, aprofundam o faccionalismo nas aldeias, e interferem nas relações familiares e comunitárias daquele povo. Por isso, apesar da relativa unidade na determinação em lutar pelo território e em pressionar o Estado pela demarcação de

suas terras, em alguns momentos as disputas internas faziam com que as conquistas fossem desigualmente distribuídas entre os membros daquele povo, seguindo uma lógica que privilegiava as relações entre as famílias.

A dimensão religiosa também cumpre um papel estratégico na organização social dos Tupinikim. Apesar de haver pessoas que professam religiões diversas (catolicismo, protestantismo, neopentecostalismo, espiritismo, etc.), as lideranças religiosas conseguem superar as desconfianças relacionadas ao não-pertencimento étnico e alcançar posições privilegiadas nas aldeias.

Por exemplo, na altura em que realizou sua pesquisa, Silva (2000) identificou líderes religiosos que permaneceram entre os Tupinikim mesmo após o início da desintrusão das TIs pela Funai após a demarcação de 1983. O casamento entre mulheres Tupinikim e pessoas dessas famílias eram aceitos, apesar das uniões com não-índios não serem mais tão aceitáveis quanto poucos anos antes. Essas restrições são mais intensas em relação às mulheres, já que neste povo é a ascendência paterna que determina o pertencimento aos Tupinikim, sendo comum a patrilocalidade, isto é, as mulheres irem morar com o cônjuge e suas famílias (SILVA, 2000).

A importância da dimensão religiosa vai além de uma possível economia simbólica nas aldeias. Até meados de década de 1970, os Tupinikim eram majoritariamente católicos, tendo o culto aos santos e as folias do Congo²⁷ um importante papel na organização social da etnia. Na ausência de instituições políticas organizadas (não havia caciques ou associações), os capitães do Congo angariavam o respeito da comunidade e se constituíam enquanto uma referência de autoridade. Segundo Silva (2000), as festas dos santos e as folias eram importantes momentos de afirmação social dos Tupinikim, pois eram ocasiões nas quais as famílias que ocupavam as “margens” do território e da sociedade Tupinikim se reuniam com as demais e reforçavam laços simbólicos de parentesco e compadrio. Eram momentos de reafirmação da unidade daquele povo.

²⁷ Freire (1998, p. 03) descreve as folias de Congo da seguinte forma: “As festas eram nos dias de São Benedito, Santa Catarina, São Sebastião e Nossa Senhora da Conceição, durando de dois a três dias: os índios tiravam o mastro da mata, e o Capitão do Tambor, todo ornamentado, usando bastão e cocar, comandava a Banda, saindo a convocar os índios para a dança, de casa em casa. Na ocasião, as índias preparavam uma bebida, a coaba, feita com aipim fermentado, enquanto os índios empregavam como instrumentos de percussão a cassaca (reco-reco antropomorfo) e o tambor, feito de madeira oca, recoberto de couro. Esses rituais ocorriam em Caieiras Velhas, Pau-Brasil e Comboios, havendo intercâmbio entre as duas primeiras, quando os índios atravessavam as matas atrás das festividades. Apenas o Capitão do Tambor tinha ascendência sobre as famílias de uma aldeia, se responsabilizando pela reprodução das tradições culturais entre os índios. A Dança do Tambor reforçou o intercâmbio e integração simbólica dos Tupiniquim, foi a cultura residual que deu suporte à ressurgência indígena, possibilitando o estabelecimento de uma distintividade cultural que os identificava frente à população regional, não como índios selvagens, uma representação muito difundida, mas como caboclos Tupiniquim”.

Por ocasião do estudo referido, tais festas ainda aconteciam, mas contavam com menos adeptos e menor prestígio do que no passado. Isto seria um reflexo do aumento da diversidade religiosa. Além de católicos, espíritas e protestantes tradicionais, um crescente número de denominações neopentecostais começou a atuar nas aldeias tupinikim. Elas impulsionaram mudanças nas regras de convivência e fizeram eclodir alguns focos de tensões internas, configurando aquilo que a teoria sociológica contemporânea, a partir do referencial de Pierre Bourdieu (2009), vai denominar de um campo religioso. As disputas simbólicas estariam principalmente associadas ao avanço de um novo *ethos* entre os Tupinikim convertidos às igrejas neopentecostais, que valorizariam menos suas raízes indígenas e associariam a conversão religiosa à busca por ascensão social (SILVA, 2000).

Além disso, os novos agentes do campo pressionavam por uma ruptura com as hierarquias sociais baseadas na ligação com o território e com as categorias de idade (jovens/velhos) para estabelecer novas hierarquias entre os “irmãos” baseada na inserção nos cultos. Quando as próprias regras de um determinado grupo estão em disputa, as tensões, mesmo que dissimuladas na maior parte do tempo, tendem a se intensificar. Um dos efeitos dessas transformações foi o enfraquecimento dos grupos de Congo à medida em que as pessoas se convertiam às religiões neopentecostais ou se engajavam nas demais organizações políticas que se formaram a partir da luta pelo território. Como consequência, a antiga autoridade dos capitães foi sendo substituída pelo cacicado e pelas lideranças religiosas como referências políticas e morais.

Silva (2000) destaca ainda que, apesar dessas transformações na vida social dos Tupinikim, com tendência a aprofundar as divisões internas, a luta pelo território funcionou como um mecanismo de manutenção da unidade do povo e até de revalorização das raízes étnicas, o que se expressaria não só nas opções preferenciais de casamento mais restritas, mas também em outros aspectos da vida das pessoas.

Por exemplo, entre as novas gerações, especialmente no seio das famílias mais engajadas no movimento indígena ou na formação de educadores indígenas, havia um movimento de resgate da “Cultura Tupinikim” que se refletia inclusive na adoção de nomes “eticizados” associados à língua Tupi (como Mainã, Tainã, etc) em detrimento da adoção de nomes ligados à devoção dos santos católicos ou homenagens aos pais e outros familiares, tão comuns entre as gerações anteriores.

O resgate de sua história também é um importante movimento nesse sentido. Materiais didáticos e livros referindo-se à “Cultura Tupinikim” têm sido produzidos pelos professores indígenas para a educação dos mais jovens, reforçando uma certa noção de ancestralidade.

Por outro lado, ao mesmo tempo que se estimula o “retorno às raízes” em alguns aspectos da vida, o maior acesso às políticas públicas, a partir do fortalecimento da luta por direitos sociais, também gera transformações (e até o abandono) em outras práticas tradicionais. Entre elas está a atuação das parteiras e o uso de medidas profiláticas baseadas no conhecimento tradicional antes e após o parto. Segundo Silva (2000) este saber tradicional tem sido substituído pelas consultas pré-natais e pelo aconselhamento baseado no conhecimento biomédico.

Os efeitos do acesso ao sistema de saúde sobre as práticas tradicionais de cuidado serão discutidos com maior profundidade no subcapítulo 4.5.

4.2.2. Os Guarani Mbyá

Além dos Tupinikim, uma parcela importante da população indígena do município é formada por famílias Guarani Mbyá. Elas estão distribuídas pelas aldeias Boa Esperança, Três Palmeiras, Olho d'Água, Piraquê-açu e Nova Esperança. Eles fazem parte de um dos subgrupos Guarani encontrados no Brasil (os outros são os Kaiowá e os Nhandeva)²⁸ e se distribuem por vários estados das regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, além de áreas no Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia. No Brasil há famílias Guarani Mbyá em pelo menos 76 terras indígenas, além de alguns grupos dispersos em acampamentos às margens das estradas próximas às terras por eles reivindicadas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014).

Os vestígios arqueológicos apontam que os Guarani Mbyá e os Tupinikim podem descender de ancestrais comuns que em certo momento de sua história se subdividiram entre os diversos grupos Tupi e Guarani. Suas línguas originais possuem similaridades, motivo pelos quais eles são classificados numa mesma família linguística, a Tupi-Guarani. Quando os colonizadores europeus chegaram à costa sul-americana no século XVI, tais grupos já ocupavam regiões distintas: enquanto os grupos Tupi ocupavam uma faixa litorânea que ia do rio Amazonas à costa do Paraná; os Guarani se dispersavam em pequenas aldeias ao longo dos rios da região anteriormente citada (BARCELLOS, 2008).

Ao contrário dos Tupinikim, os Guarani Mbyá conseguiram conservar sua língua (um dialeto da língua guarani), que permanece como um forte elemento de sua identidade étnica. Alguns são bilíngues ou políglotas (além da língua guarani, falam espanhol, português ou ambos), sendo estes mais numerosos entre as novas gerações. Além disso, há uma modalidade de registro e vocábulos da língua guarani que os Mbyá conservam como linguajar sagrado, sendo usados apenas em rituais e cerimônias (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014).

²⁸ “Na região oriental do Paraguai, os Kaiowá e os Nhandeva/Chiripa são conhecidos respectivamente por Pai Tavyterã e Ava-Chiripa. Outros grupos Guarani – Guajaki, Tapiete e os conhecidos por Guarayos, Chiriguano também são encontrados no Paraguai e na Bolívia” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014).

Os Guarani Mbyá denominam de *tekoa* ou *tekoha* os locais onde se assentam. São considerados assim os locais onde podem realizar o “modo de ser guarani”. O que significa reunir “condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas que permitem compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência”. Do ponto de vista ecológico, eles privilegiam locais com matas preservadas, solo para agricultura e nascentes (LADEIRA, 1992 *apud* INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA, 2014)

Tradicionalmente, os *tekoa* possuem uma população relativamente pequena em relação aos padrões nacionais, de 20 a 200 pessoas, cujas famílias se articulam a partir de laços espirituais e de parentesco. As relações de afinidade e consanguinidade tendem a se expressar espacialmente nas aldeias sendo o trabalho e a divisão da produção organizados a partir das unidades familiares ou da parentela mais próxima.

As lideranças seculares e espirituais são atualmente exercidas por pessoas distintas. Enquanto a primeira é atribuição de um cacique, a segunda é realizada pelos *Tamoi* (se homem) ou pelas *Kuña Karái* (se mulher), em geral uma pessoa idosa e respeitada nas aldeias. No passado, era comum que tais atribuições fossem acumuladas por uma mesma pessoa, mas a situação política e social decorrente das pressões externas impuseram a necessidade de divisão das atribuições para enfrentamento dos desafios políticos e sociais. Apesar disso, a dimensão religiosa da vida continua a ter grande importância no cotidiano dos Guarani Mbyá. Na maioria das aldeias são construídas as chamadas *casas de reza*, ou *opy guaçu*, que é o espaço onde são executados os principais rituais da etnia.

A dimensão religiosa também possui grande influência na territorialidade dos Guarani Mbyá. No passado, os Mbyá migravam constantemente dentro de seu “mundo”. Ou seja, dentro dos limites de seu extenso território original. Essas migrações eram orientadas por uma interpretação religiosa de sua própria dinâmica territorial. Para um Guarani Mbyá, o estabelecimento de um novo *tekoa* está associado à busca da chamada *terra sem males*, ou o *Yvy marã ey*.

Segundo Schaden (1962 *apud* ROCHA, 2010, p. 34), esta busca está associada à crença na *Agydjê* “que se pode traduzir por bem-aventurança, perfeição e vitória. É a concepção fundamental que deriva a crença no paraíso”. Diferente do congênere cristão, o paraíso guarani não deve ser alcançado após a morte, mas ainda em vida. A condição para isto é o pleno cumprimento das regras religiosas e dos preceitos morais da etnia. A *Yvy marã ey* seria uma terra situada no meio do oceano e só alcançável por aqueles que foram abençoados pelos deuses. Nesta ilha, não se viveria de forma diferente dos demais Guarani Mbyá, todavia eles ficariam

livres das atribuições do cotidiano. Nem a morte os incomodaria. Entre os subgrupos Guarani, os Mbyá seriam aqueles onde esta crença é mais arraigada.

O “Relatório de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios” destaca a influência desse mito na constituição de um *tekoa* Guarani Mbyá em Aracruz. De acordo com os antropólogos responsáveis, as famílias que ali viviam em meados de 1990 eram oriundas de grupos Guarani Mbyá assentados no Paraguai e que migraram a diferentes partes do sul e sudeste brasileiros desde 1940. Eles chegaram ao Espírito Santo na década de 1960, liderados por uma *Kuña Karai* chamada Tatati, que fora guiada pelos espíritos através de seus sonhos. Eles estiveram por cidades do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais antes de se assentarem em Aracruz. Pouco afeitos aos conflitos, o grupo foi sendo expulso de diversas terras por posseiros e fazendeiros até se assentarem no município, onde permaneceram até 1972 antes de serem transferidos pela Funai para a chamada Fazenda Guarani, em Carmésia/MG (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a).

De acordo com Corrêa (2003), apesar do nome, esta fazenda não era uma colônia agrícola, mas uma instituição para “reeducação” dos indígenas tutelados pela Funai. Na prática, eles eram submetidos a severo controle, vigilância e, com frequência, a trabalhos forçados nos mesmos moldes do antigo Reformatório Agrícola Indígena Krenak que entre 1962 e 1972 funcionou no Posto Indígena Guido Marlière, em Resplendor/MG (a cerca de 350 km dali).

A inadequação ao modo de vida imposto pelo órgão indigenista fez com que as famílias Guarani Mbyá pressionassem a Funai a permitir seu retorno para Aracruz. Apesar dos insistentes pedidos do grupo, isto só ocorreria em 1978. Quando voltaram, encontraram as terras que anteriormente ocupavam tomadas pelos eucaliptais da Aracruz Celulose S/A. Desde então, permanecem como importantes aliados dos Tupinikim na luta pela demarcação das terras indígenas do município.

4.2.3. Organização política indígena

Apesar das diferenças do ponto de vista da liderança espiritual, a liderança política entre ambos os povos atualmente é exercida pela mesma figura: o cacique. Cada aldeia possui seu próprio cacique, que é escolhido pelo conjunto da comunidade. A participação na luta política ao lado das lideranças anteriores tem uma influência positiva nessa escolha. Por isso, quando entrevistados sobre sua trajetória ao cacicado, a maioria dos caciques entrevistados afirma ter participado direta ou indiretamente na luta pelo território, especialmente nas mobilizações que

transcorreram entre o final dos anos de 1990 e 2010 e culminaram com a homologação das terras indígenas Tupiniquim, Comboios e Caieiras Velhas II.

Em sua maioria, os caciques atuais ou eram considerados lideranças²⁹ dos caciques que atuaram nessas lutas ou eles próprios se tornaram caciques nessa época, substituindo os caciques que estavam à frente de suas aldeias nos anos anteriores. Consequentemente, nas lutas contemporâneas há influência do aprendizado da luta política relacionada ao processo de demarcação territorial, uma vez que as lideranças foram forjadas naquele contexto ou são influenciadas pela experiência de quem fora.

Cada aldeia escolhe seu cacique coletivamente através de processos que podem ser a confirmação da indicação do antigo cacique ou através de eleições. As lideranças são escolhidas pelos caciques entre as pessoas que ele confia e são designadas para auxiliá-lo nas várias responsabilidades e compromissos inerentes à posição. Há, portanto, uma delegação de responsabilidades por parte do cacique e muitas negociações são realizadas por lideranças específicas sob a supervisão deste. O compromisso primário de cada cacique e das lideranças é com as famílias de sua aldeia.

Com o aumento do número de aldeias e núcleos de moradia, foi preciso salvaguardar os interesses coletivos de ambas etnias e garantir algum nível de coesão e articulação política entre os diversos caciques e suas lideranças. Em especial em negociações que por sua natureza, envolvam as diversas aldeias ou nas lutas pela efetivação de direitos comuns. O espaço de diálogo entre as aldeias e de construção da necessária coesão política é a Comissão de Caciques, que, além de permitir o entendimento entre os caciques, é também uma instância de acompanhamento da atuação das lideranças que vão ocupar postos estratégicos fora das organizações políticas nativas, como aqueles que são designados para postos importantes dentro da estrutura do Estado: conselheiros, técnicos, etc.

Se as reuniões de comunidade conferem legitimidade à atuação das lideranças fora do espaço nativo, a Comissão de Caciques oferece suporte político e contribui para traçar as estratégias de luta comuns. Em alguns relatos, é explicitado que quando a gestão pública ignora as decisões tomadas nos espaços de controle social, como o CONDISI, é a Comissão de Caciques que atua como elemento de pressão das comunidades.

Um deles afirma:

Aqui tem a Comissão de Caciques, né?, Comissão de Caciques Tupinikim e Guarani. Para mim é um orgulho. Porque, a gente anda aí para fora e é difícil a gente ter uma organização, principalmente de duas etnias, que consiga ter

²⁹ Na organização política local, são chamadas de lideranças as pessoas que atuam politicamente próximo do cacique de cada aldeia. Tal como a posição de cacique é uma posição honorífica dentro das aldeias.

consenso interno sobre tudo. Então, a Comissão de Caciques é a que discute esses problemas e cada cacique consulta a sua comunidade e vem e traz para a comunidade, entendeu? (E01).

É, portanto, a face mais visível da vontade coletiva das aldeias e o grupo de maior mobilidade num contexto em que as distâncias geográficas em relação às instâncias extraterritoriais da gestão das políticas indigenistas criam dificuldades para organização de grandes mobilizações que envolvam muitos membros das aldeias. Por isso, a pressão coletiva indígena se exerce através dos caciques, por vezes representados por alguns membros da Comissão, que viajam para se reunir com gestores e políticos de forma a pressioná-los a atender suas reivindicações e demandas socioambientais ou de saúde.

Alguns entrevistados relatam que a Comissão também pode atuar como um espaço de garantia de que as ações políticas comunitárias estejam de acordo com as diretrizes estratégicas de luta negociadas coletivamente entre as diversas aldeias. Há momentos em que os membros das comunidades, cansados de esperar por resultados das vias formais de negociação, podem organizar ações de pressão coletiva por suas demandas mais urgentes sem que isto passe por discussão na Comissão. Geralmente, são ações de grande impacto público como manifestações, passeatas ou ocupações de vias. Nesses momentos, mesmo que não tenham participado da organização inicial, os caciques podem intervir nas ações de forma a garantir que haja ordem e que o Estado não responda com violência, a fim de que os resultados daquelas ações sejam coletivamente positivos:

Às vezes acontece que os jovens se reúnem e tomam uma atitude isolada, mas sempre os caciques vão em apoio depois, controlando, entendeu? Porque todas essas não são em causa própria de um indivíduo. Sempre tem essa conotação da coletividade. Então, os caciques sempre... A Comissão vai e controla depois. Mesmo que não foram eles que arquitetaram desde o início, mas já que está fazendo para todo mundo, vamos lá tomar conta. Sempre acontece de.... Mas, mesmo que seja de uma comunidade isolada sem a participação das outras ou seja da comunidade sem a participação do cacique. Não é muito normal, né? Geralmente acontece com a anuência pelo menos do cacique daquela aldeia, né? (E01).

Muitas vezes as reuniões relativas aos diversos problemas que envolvem as várias dimensões da vida comunitária nas aldeias de Aracruz se desenvolvem de forma simultânea e em diversas arenas de disputa: política, administrativa, judicial, social, etc. Demandando negociações com agentes sociais diversos, como representantes do poder público municipal, estadual ou federal, gestores das unidades de saúde ou unidades técnico-administrativas dos órgãos públicos, advogados, defensores públicos ou promotores de justiça, pesquisadores, representantes de empresas, membros dos diversos conselhos de políticas públicas, servidores, etc... O que pode provocar ônus individuais ou familiares às pessoas que ocupam as posições-

chave na representação política indígena. Isso faz com que muitas vezes haja poucos candidatos para ocupar tais posições, pressionando aqueles que se dispõem a assumir tais responsabilidades a permanecer por muitos anos no cargo até que a deterioração da própria saúde os obrigue deixar de fazê-lo.

Um deles afirma:

Aqui você não pode fazer nada, você fica mais dedicado à comunidade mesmo, entendeu? É na área da saúde, é na área da educação, é na área da agricultura. Então, você não tempo para você, você fica mais dedicado à comunidade, né? E a gente perde muito com isso em relação ao trabalho na agricultura, entendeu? Você perde muito com isso. Então, vai chegando determinado tempo em que você vai analisando essas coisas tudinho e acabando você até passar o cargo para outro, sem fazer eleição (E11).

A formalização da organização comunitária tem ocorrido através do associativismo. Várias associações têm sido criadas para gerenciar os resultados das negociações com o Estado ou com as empresas, especialmente no âmbito das lutas por compensações, financeiras ou não, pelos impactos dos empreendimentos instalados ou em via de instalação no entorno das terras indígenas. Uma modalidade de organização comunitária que tem sido amplamente difundida entre os povos indígenas brasileiros, tanto entre os povos reemergentes do Nordeste (SOUZA, 2003) quanto na Amazônia (PERES, 2003).

As associações assumem nas aldeias um caráter de personalidades jurídicas que representam as famílias indígenas perante a burocracia estatal ou face às empresas com as quais negociam. Se o cacicado é a instância de representação política, as associações podem ser entendidas como a instância de representação nos assuntos financeiros e na condução dos projetos que serão implantados na aldeia que ela representa ou num conjunto de aldeias. Nessa última situação, o mais comum é que a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG) conduza o projeto, pois seu estatuto a coloca como uma entidade representativa do conjunto de todas as aldeias de Aracruz e não de uma aldeia específica.

Um dos entrevistados resumiu da seguinte forma o papel da associação da sua própria aldeia: “trabalhar com os sócios e fazer trabalhos sociais na comunidade” (E11).

Essa distinção entre “associados” e “comunidade” é importante. Apesar de os projetos estarem direcionados ao conjunto das famílias de uma aldeia, ou do conjunto das aldeias, os associados costumam gozar de certos benefícios quando de sua execução, pois eles entendem que são essas famílias que arcam com os custos permanentes de manutenção da infraestrutura física e administrativa das associações. Tornar-se sócio é um ato voluntário, mas estabelece alguns compromissos entre os associados, especialmente financeiros. Por esse motivo, nem

todas as famílias de uma aldeia é associada, ou seja, participam de sua administração ou pagam as quotas mensais para sua manutenção.

Isso significa que quando uma associação obtém equipamentos ou a construção de alguma infraestrutura na comunidade, os associados geralmente acessam-nos sem custos ou a um custo menor do que aquele pago pelos não-associados. Por exemplo, uma das associações conseguiu obter, através de um projeto, a construção de uma casa de farinha. Para os associados, o uso da casa de farinha é gratuito, já para as famílias não-associadas, há um valor que deve ser pago cada vez que a usam. O mesmo ocorre em relação ao uso da sede social da associação para festas ou outros eventos familiares, o uso do caminhão, etc. Eles entendem esse acesso diferenciado como uma forma de compensar aquelas famílias que, apesar dos baixos rendimentos da maioria das famílias indígenas de Aracruz, abrem mão de uma parte deles para manutenção da associação ou dos equipamentos adquiridos, já que a maioria dos projetos não prevê recursos para consertos deles ou a compra de combustível, por exemplo.

Alguns entrevistados afirmam que as associações não disputam a hegemonia política com o cacicado e as lideranças. Em geral, trabalham em articulação com estes e, mesmo que uma pequena parte das lideranças não sejam associadas, elas participam de suas assembleias. A diretoria da associação goza de uma relativa autonomia para tomar as decisões administrativas necessárias para execução daquilo que foi decidido pela assembleia. Pode-se afirmar que o poder político nas aldeias permanece entre os caciques, e na Comissão de Caciques em relação ao conjunto das aldeias, e que as associações possuem um papel mais executivo daquilo que a atuação política coletiva pôde conquistar junto ao Estado ou às empresas.

O papel das associações é cada vez mais necessário devido à crescente burocratização dos convênios, projetos e das políticas públicas implementados nas aldeias. A diretoria e o pessoal administrativo das associações acabam se tornando um corpo técnico especializado dentro das aldeias que se capacita para lidar com as exigências desses processos, especialmente no tocante à elaboração e negociação dos termos dos projetos e à prestação de contas dos gastos relacionados a eles.

Dada a complexidade das relações que devem ser estabelecidas para a administração e execução dos projetos, e a inserção variável das famílias indígenas tanto no cotidiano das associações quanto na luta política de uma forma mais geral, a atuação das associações, assim como das demais instâncias representativas ou de luta (como o cacicado ou os conselheiros de saúde), não são isentas de críticas. Há relatos de famílias que se expressam publicamente contra a forma como os projetos e convênios são conduzidos nas aldeias. Há uma expectativa de maior

igualdade na distribuição dos benefícios entre as famílias, enquanto as famílias associadas veem alguma injustiça nesta crítica, pois consideram que são eles que garantem a existência cotidiana da entidade. Enfim, pode haver disputas internas em relação aos recursos e à infraestrutura que essas entidades administram.

Estas questões e dilemas se amplificam conforme o número de famílias beneficiadas por um projeto aumenta. Como citado antes, quando um projeto beneficia mais de uma aldeia simultaneamente, geralmente a administração dele fica a cargo da AITG. Mas, essa situação coloca desafios adicionais à referida associação, pois ela fica responsável por repassar os recursos às associações das aldeias e a garantir que todas realizem as respectivas prestações de contas, pois caso uma delas não o faça, todas serão coletivamente penalizadas com a não-renovação do projeto ou com a suspensão dos demais repasses financeiros previstos.

Alguns entrevistados afirmaram que, no passado, quando o número de associações era menor e havia menos pessoas capacitadas para tanto, as dificuldades de prestação de contas por partes das lideranças fizeram com que muitos projetos importantes fossem suspensos por problemas associados à prestação de contas. O que fez com que as famílias de muitas aldeias se sentissem insatisfeitas e pressionassem pela criação de associações próprias, vendo nisto a possibilidade de realizar negociações independentes e projetos autônomos, o que tem levado ao mesmo tempo à proliferação das associações e à descentralização dos recursos disponíveis. Para as empresas e o Estado é uma oportunidade de negociar projetos menores que beneficiem apenas algumas famílias no lugar de grandes projetos que envolvam as mais de três mil pessoas residentes nas três terras indígenas.

Há quem veja nesse processo de consolidação de um corpo técnico nas aldeias, através das associações, um meio de alcançar a desejada autossustentação das famílias; por outro lado, há quem afirme que isto leva a dificuldades de negociação de projetos estruturantes que beneficiem a todos, ficando restrito a projetos de pequena escala cujos benefícios podem ser pontuais e provisórios na geração de renda para as famílias indígenas. Um dos grandes desafios atuais da organização política indígena de Aracruz é negociar projetos e programas que beneficiem um maior número de famílias sem que isso represente perda de autonomia política e administrativa para as aldeias. Identificamos que há uma tensão entre a ampliação da escala e a construção de mecanismos que evitem os erros do passado, quando grandes projetos implementados de forma desorganizada acabaram por resultar em disputas internas e perda de benefícios. Sobre esse dilema, um dos entrevistados afirma:

Hoje, assim, não digo, nem um conflito, mas uma reflexão que gera. O comentário que se diz é porque... 'ah, porque todo mundo abandonou a AITG'. Mas, é porque a gente não abandonou a AITG. É porque a gente esperou muito. Principalmente [...], né? Porque quando se criou a AITG, era para que? Era para a AITG fazer um projeto para cada comunidade indígena, né? Seja de ensino ou de geração de renda, seja para qualquer tipo de projeto. Mas, como que não se criou isso, e as comunidades foram crescendo e as necessidades foram também maiores, né? E aí, dissemos 'não, se a gente não pode contar com a AITG, então temos que criar uma nossa'. Então, né? foi criada especificamente para isso. Para apoiar os projetos, as ações que vêm na comunidade. E aí, a gente também apoia quando tem algumas ações, né? Tipo o Dia da Mulher, o Dia do Idoso, o Dia das Crianças, a Festa do Índio [...]. Então a Associação está apoiando em todos esses eventos que surgem na comunidade, né? (E13).

Assim como nas lutas socioambientais, as lutas pela saúde dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá são organizadas em torno de dois grandes grupos de agentes sociais que dialogam constantemente entre si: o cacicado e as lideranças políticas das aldeias e os conselheiros de saúde que atuam a nível local (Conselhos Locais de Saúde - CLSs), regional (Conselho Distrital de Saúde Indígena - CONDISI) e, atualmente, até nacional, já que o atual presidente do CONDISI MG/ES é um indígena tupinikim e participa das reuniões do Fórum de Presidentes do Conselho Distrital de Saúde Indígena.

Além disso, quando questionados a respeito de sua trajetória política, um número significativo de conselheiros de saúde relata serem ou terem sido lideranças ou caciques de suas aldeias. A escolha dos conselheiros pelas comunidades passa, portanto, por uma avaliação do prestígio e da atuação política de cada indivíduo em prol dos interesses e demandas coletivas, o que significa, no contexto das lutas analisadas, atuar como ou próximo às lideranças e caciques, ou ainda, participar ativamente das chamadas “reuniões de comunidade”, espaço deliberativo das aldeias onde os problemas são discutidos, as decisões tomadas e as estratégias de luta são pensadas com o conjunto das famílias de cada aldeia.

Mesmo quando um indígena é escolhido para representar os funcionários e servidores do distrito, este não se descuida de suas raízes étnicas. Um dos entrevistados afirmou que se sentia pressionado pela gestão do DSEI a assumir uma postura mais condizente com os interesses do Distrito, mas que nunca o faria se isso significasse ter de negar sua identidade indígena e sua condição de morador da aldeia onde atuava. Antes de ser profissional de saúde, ele se considerava um Tupinikim. Esse tipo de tensão entre as orientações de uma gestão extraterritorial e as raízes étnicas também foi externado por outros profissionais indígenas que de alguma forma atuavam nas instituições estatais que estão instaladas nas aldeias.

Exercer o duplo papel de liderança ou membro da comunidade indígena e agente ou representante do Estado junto aos índios pressiona esses indivíduos a estarem o tempo todo administrando as tensões políticas decorrentes das várias inserções sociais que possuem. Ao

mesmo tempo que são uma espécie de “ponte” entre as aldeias e os aparelhos de estado (podem ser vistos como “tradutores interculturais”³⁰), eles são pressionados por ambos os lados a assumirem uma postura mais firme em relação seja aos interesses do Estado ou das comunidades onde vivem. São indivíduos que trazem em si as marcas dos dilemas e conflitos das relações interétnicas e da instabilidade das políticas indigenistas.

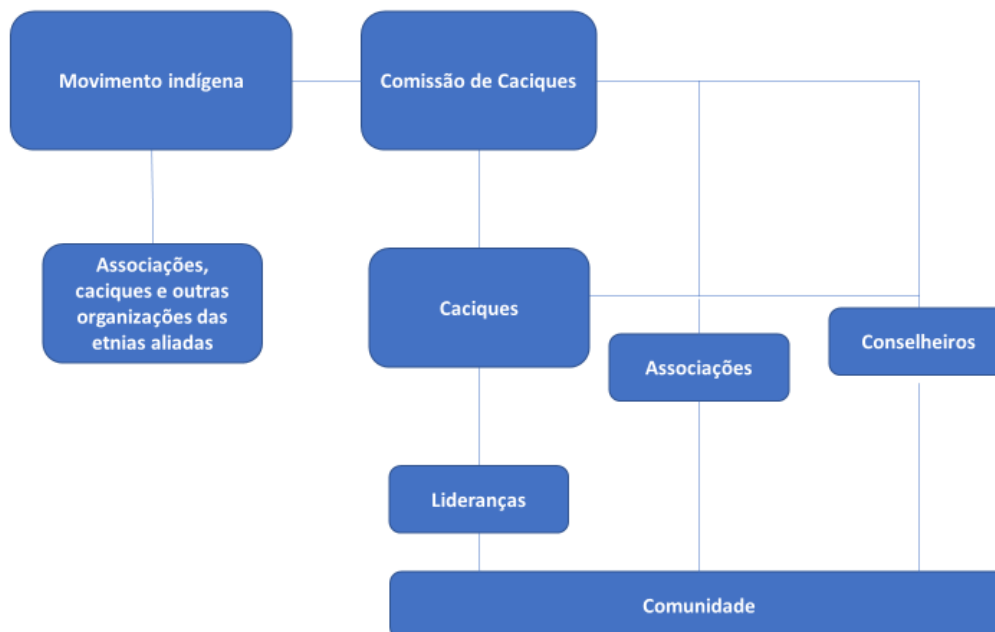
Eu não penso como índio. Eu sou [...] índio. Então, eu sei as necessidades. Eu sei a dor do povo. Eu sei... Então, esse olhar da minha equipe, tanto aqui quanto lá de [...], eles conseguem também entender isso. Entendeu? As minhas angústias. As minhas.... Quando eu questiono as coisas, eles separam: quando é eu indígena (sic) que está falando e quando é o servidor (risos), entendeu? Isso ajuda, entendeu? Ajuda. Porque quando a gente vai fazer planejamento, a gente já fala com propriedade o que que a gente acha que é melhor para a comunidade. Então, isso ajuda. Mas, enfim... E, as vezes, atrapalha também porque as pessoas, às vezes... É... no início, principalmente, né?, falam: "Não, mas você é da [...], né?, não pode ser liderança da comunidade..." Mas, isso já foi superado. Foi mais no início, né? Agora não. Além de ser [...], eu sou liderança do cacique da comunidade. Eu reúno a noite lá e vou dando as opiniões e participando como liderança mesmo. Então eu faço esse duplo papel aí (E1).

A luta indígena pela saúde no Espírito Santo também se faz em articulação com organizações regionais do movimento indígena. Tivemos a oportunidade de entrevistar um Tupinikim que atuava localmente como “mobilizador político e social da saúde indígena” através da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Sua escolha para a posição se deu por indicação dos caciques e antes disso era liderança de sua aldeia. Como membro da entidade, participa das reuniões do CONDISI, mas não é reconhecido oficialmente como conselheiro distrital. Esta posição faz com que seja a voz do movimento indígena nas reuniões, ao mesmo tempo em que atua também como liderança de sua aldeia. A constância da manutenção deste “duplo papel” nos faz considerar que a legitimidade da representação política entre os povos indígenas do Espírito Santo ainda está fortemente enraizada no diálogo com as comunidades.

Seja atuando como profissional ou servidor do Estado, parte do controle social ou como membro dos movimentos sociais indígenas, todos os postos chave que se abrem à participação dos indígenas no Espírito Santo são sistematicamente ocupados por pessoas que atuam ou atuaram como lideranças locais e mais de uma vez nos foi afirmado pelos entrevistados que estas são escolhidas e mantidas segundo a vontade da coletividade de cada aldeia representada pelas famílias que participam das chamadas “reuniões de comunidade”, um espaço que é aberto à participação voluntária de todos os membros das aldeias.

³⁰ Para uma discussão aprofundada do conceito ver Santos (2002).

Figura 4 – Resumo da organização política nas aldeias Tupinikim e Guarani Mbyá



Fonte: Elaboração própria a partir das entrevistas

4.3. AS LUTAS INDÍGENAS POR TERRITÓRIO

Passamos agora a apresentar os dilemas, lutas e desafios que os povos indígenas de Aracruz enfrentam diariamente através dessas organizações comunitárias e desses agentes políticos.

Quando comparado aos demais estados da Região Sudeste, constata-se que o Espírito Santo se industrializou tardiamente. Somente na década de 1970, no contexto da segunda onda desenvolvimentista brasileira promovida pelos governos autoritários militares e após sucessivas crises de superprodução do café, seu principal produto de exportação, que o estado diversificou sua economia. A cafeicultura era a principal atividade produtiva capixaba desde 1850 (CAÇADOR; GRASSI, 2009).

Com a queda do preço internacional do café na década de 1960, o Governo Federal inicia um programa para erradicação dos cafezais considerados “antieconômicos”. A partir dessa política, cerca de 70% dos cafezais capixabas foram substituídos por outras atividades produtivas. Em algumas áreas do estado esses recursos financiaram a compra de terras e a formação de pastagens, o que ampliou a concentração fundiária e o êxodo rural (PAVÃO, 2013).

Com a diminuição das pequenas propriedades rurais, disponibilidade de mão de obra ociosa nos centros urbanos, criação de diversas empresas públicas e fundos estatais voltados para a promoção do desenvolvimento e incentivos fiscais, o Capital, nacional e estrangeiro,

encontrou condições propícias para sua reprodução sem qualquer regulação dos impactos sociais e ambientais (MEDEIROS, 2013; PAVÃO, 2013), dando início ao que se convencionou chamar de 2º ciclo de desenvolvimento capixaba (CAÇADOR; GRASSI, 2009).

Na primeira fase desse ciclo, entre 1960 a 1970, as maiores beneficiadas foram as pequenas e médias empresas situadas na Região Metropolitana de Vitória que produziam alimentos, madeira, minerais não-metálicos e produtos metalúrgicos para o mercado interno. Esta tendência irá se modificar a partir de meados da década de 1970, quando os Grandes Projetos Industriais se tornam os principais impulsionadores do desenvolvimento no estado a partir de incentivos à “interiorização” das iniciativas (PAVÃO, 2013).

É sob a égide destes incentivos que a Aracruz Celulose S.A iniciará a aquisição e apropriação de terras no Norte do Espírito Santo e, com o aval do Estado, expulsará camponeses, quilombolas e os povos indígenas de seus territórios tradicionais, à semelhança do que ocorreria no entorno de Vitória, com a instalação de empreendimentos da cadeia minero-siderúrgica pela Vale, ArcelorMittal, Companhia Siderúrgica de Tubarão (CST) e das unidades de pelotização da Samarco Mineração na Ponta de Ubu, em Anchieta. Os impactos desses empreendimentos sobre as condições de vida e saúde das populações mais vulneráveis do Espírito Santo estão presentes até os dias de hoje, conforme destacam as análises presentes no Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil (BRASIL. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ, 2015).

Este processo representará uma importante vantagem competitiva para o estado num momento em que a Europa e outros países centrais viviam um período marcado pela ascensão do movimento ambientalista, consolidação dos Estados de Bem-estar Social, Guerra Fria e lutas por independência das ex-colônias (COSTA, 2005; GONÇALVES, 2004).

Paradoxalmente, apesar dos incentivos estatais aos Grandes Projetos industriais e agroindustriais voltados para o mercado externo, o que se consolidou no estado ao longo dos anos foi a média indústria voltada para o mercado interno. Ao analisar os indicadores macroeconômicos capixabas do final da década de 2000, Pavão (2013, p. 119) caracteriza a economia do estado como altamente dependente da produção de alimentos e bebidas, pecuária, pesca, alojamento, alimentação e do setor metalomecânico e com espaço para ampliação do setor do turismo. Por outro lado, ela afirma que apesar da atração de divisas, os Grandes Projetos industriais e a indústria de celulose não apresentavam um modelo sustentável economicamente no longo prazo. Medeiros (2013) acrescenta que o mesmo ocorre ao analisarmos tais empreendimentos sob um enfoque social ou ecológico.

Nos primórdios da industrialização do estado, entretanto, a perspectiva era outra. A Aracruz Celulose, por exemplo, foi fundada a partir da aliança entre o capital internacional (representado pelo empresário norueguês Erling Sven Lorentzen) e as elites políticas nacionais. As primeiras terras da empresa no município de Aracruz, cerca de 10 mil hectares, pertenciam originalmente a uma empresa pública estadual, a Companhia de Ferro e Aço de Vitória (COFAVI), e foram vendidas ao empresário norueguês por um valor simbólico em 1967. Posteriormente, novas terras foram agregadas pela empresa através da compra ou incorporação de terras consideradas devolutas, mas que eram parte dos territórios dos povos indígenas, comunidades quilombolas ou de pequenos posseiros do estado (BRASIL. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ, 2015; MEDEIROS, 2013; ROCHA, 2008).

As políticas de financiamento do Capital pela União, através do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), tiveram um importante papel na viabilização financeira da empresa. Dos US\$ 530 milhões necessários à implantação do empreendimento, cerca de US\$ 330 milhões foram financiados pelo Estado brasileiro com taxas de juros subsidiadas e renúncias fiscais. O restante era composto por capital próprio (36%) e outras fontes de financiamento internacionais (19%) (BRASIL. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ, 2015; MEDEIROS, 2013). Este aporte inicial tornou o Estado brasileiro um dos principais acionistas da empresa. Sua participação na empresa variou de 55% no início a 40% em outras etapas de implantação do empreendimento (JUVENAL; MATTOS, 2002).

Em 1978, o Presidente da República General Ernesto Geisel³¹ esteve presente na inauguração do complexo fabril da empresa, apresentando-o como um signo de um Brasil que se tornaria, nos discursos da ditadura civil-militar, uma potência industrial. Menos moderna, contudo, foi a confusão entre o papel do Estado e da iniciativa privada na gestão da empresa. A presidência do grupo foi exercida por ex-governadores capixabas, como Artur Carlos Gerhardt Santos. Assim, o Estado que teoricamente deveria fiscalizar e regular a atuação da companhia, era também um dos seus principais acionistas e possuía membros em seu quadro de diretores (MEDEIROS, 2013).

Nesse contexto, havia poucos constrangimentos legais à empresa em relação aos impactos de suas atividades produtivas sobre o meio ambiente e as comunidades que ali se encontravam. O apoio do Estado forneceu os subsídios simbólicos, políticos e financeiros para a sua consolidação e permitiu-lhe liberdade de ação, o que transformaria profundamente a economia e o território nos municípios onde atuava. A expansão da monocultura do eucalipto

³¹ Quarto general a assumir a presidência desde o golpe em 1964, Geisel governou o País de 1974 a 1979.

e a indústria de papel e celulose provocou mudanças no perfil demográfico através da migração, criou novos bairros em Aracruz, estimulou a urbanização do município e a desorganização dos territórios tradicionais existentes (ROCHA, 2008; MEDEIROS, 2013).

A articulação entre o Estado-nação e o capital internacional promoveu uma política de desenvolvimento regional que reconfigurou as relações sociais e ambientais pré-existentes, com importantes consequências sobre as condições de vida e saúde dos povos e comunidades tradicionais e contribuindo para um processo de des(re)territorialização que irá permanecer socialmente “invisível” durante o regime militar.

O debate público e as ações políticas em prol da população indígena se fortaleceram com a redemocratização do País e encontraram nas mudanças da legislação o suporte legal para o aprofundamento das lutas pela efetividade de direitos e pela recuperação de extensas áreas apropriadas pela empresa a partir da reafirmação públicas de identidades etnicamente diferenciadas que outrora foram socialmente invisibilizadas (ARRUTI, 1995; ROCHA, 2008).

As reivindicações de direitos a elas associadas vão ocorrer *pari passu* com as lutas indígenas e dos povos tribais que aconteciam em diversas escalas (local, nacional e internacional) no âmbito do sistema internacional de proteção dos direitos humanos (MAIA; PRADO, 2012). Dessa forma, as várias globalizações se expressaram localmente tanto em dinâmicas políticas e econômicas quanto nas estratégias de lutas pelos direitos indígenas (SANTOS, 2015).

Pensar essas dinâmicas entre o global e o território é importante para compreendermos as narrativas indígenas. Ao serem entrevistadas sobre esse processo, as atuais lideranças afirmam que eram crianças ou jovens nas décadas de 1960 e 1970, mas asseguram que suas vidas foram marcadas pelas lutas que seus pais e avós empreenderam. Em suas falas retornam, com frequência, a alguns aspectos que constatamos assumir maior centralidade na forma como compreendem as lutas pela posse de seu território desde 1967:

- (1) a transformação da vida nas aldeias após a instalação da empresa;
- (2) as estratégias de pressão para que suas famílias vendessem ou abandonassem suas terras;
- (3) a violência, e as consequências negativas, da expulsão do território;
- (4) as articulações e apoios que foram necessários para que recuperassem parte de seu território tradicional.

O primeiro ponto os leva a lembrar, principalmente os mais velhos, o modo como as numerosas aldeias tupinikim estavam mais dispersas no território que hoje está parcialmente demarcado sob a denominação de terras indígenas Tupiniquim, Comboios e Caieiras Velhas

II³². Esta dispersão é geralmente citada em contraste a dois momentos: a) o confinamento das aldeias remanescentes entre os eucaliptais no período entre 1970 e 2007; b) a aglomeração e o aumento da densidade demográfica que atualmente caracteriza a vida em algumas aldeias, especialmente em Irajá e parte de Caieiras Velhas, onde também se concentram os serviços públicos e se multiplicam as oportunidades de interação, nem sempre desejada, com a população não-indígena do município.

A ocupação integral do território também aparece nas narrativas indígenas como signo de uma menor interdependência com relação à cidade de Aracruz e à sociedade nacional. Na memória social dos Tupinikim, as matas, a terra, os rios e o litoral provinham aquilo que necessitavam para sua subsistência e para seus cuidados com o corpo e a saúde.

Os Tupinikim estabelecem relações com a sociedade nacional desde o período colonial, mas, apesar da redução de seu território ao longo dos séculos, haviam conseguido manter a posse de terras suficientes para garantir sua reprodução física, cultural e social. Segundo relatam as lideranças Tupinikim, antes da instalação da empresa no município, esperava-se que a integridade do território tupinikim fosse preservada e a vida continuasse a transcorrer como sempre fora. Essa expectativa se baseava em uma noção de propriedade que já não era reconhecida pelo Estado brasileiro, conforme analisaremos mais adiante.

E hoje você olha para um lado, olha para o outro e falamos para nossos filhos muitas vezes: “isso aqui, era a maior riqueza nossa”, (...) caça passava lá, vários tipos de caça, você ia em um rio desse aí, você via os peixes ali nadando, você ia no outro rio ali, você chegava lá, 10 minutos, 20 minutos, você trazia um peixe para o seu almoço ou para sua janta, então as pessoas viviam bem, tinham de tudo, o que eu me recordo hoje, ali, naquela casa ali, onde está tudo, tinha muito mato na época, isso aqui era mata pura, é que nem eu falo para vocês, eu conhecia isso aqui, não era eucalipto não, era mata mesmo, tinha madeira [que] 3 ou 4 homens não conseguia abraçar, foi derrubado através de corrente, nisso secou tudo, inclusive o que tem aí, eucalipto do jeito que é, o que foi plantado ali acabaram com tudo. Se você for andar por dentro ali, você vai ver o que era e não existia mais, esses córregos que tem aí era água pura, não tem mais, qualquer lugar que você for andar aí, você não encontra água, então é isso aí é uma tristeza para a gente (E02).

A gente não pensava isso, então na época como a gente era criança e os pais da gente, o avô e os outros antepassados achavam que isso aí ia viver para toda vida, sem ninguém morrer com isso, mas não, foi engano.

(...) e se vivia da maneira que Deus ajudava a gente, vivia da roça, vivia da pesca, vivia da caça, porque era um momento de vida tão bom da gente, a gente fala bom porque naquela época porque tinha lá fartura.

³² Conforme salientamos no referencial teórico, as terras indígenas raramente englobam a totalidade de um território indígena. Geralmente, importantes partes dos territórios tradicionais são excluídas pelas contingências do processo administrativo e do contexto socioeconômico da região onde ocorre a demarcação.

(...) naquela época todo mundo sem serviço, trabalhava na roça, na pesca, no mangue, aí daqui até o [rio] Pirequê-Açu para pescar, para mariscar, minha mãe, meu pai mesmo muitas vezes sai[am] daqui para ir mariscar, para trazer alimento para nós lá do mangue.

(...). Quando as nossas casas, naquele tempo, era tudo casa de palha, não existia alvenaria, nem telha, quem tinha mais condições fazia uma casa de tabuinha, mas o resto era tudo coberto de palha mesmo (E04 *grifos nossos*).

A comunidade realmente não era como agora, era menor, não era bastantes pessoas nas aldeias, né? (E12).

Apesar de ser o momento mais dramático e violento do processo de des(re)territorialização que focamos neste estudo, a desestruturação do modo de vida tradicional dos Tupinikim não começa com a instalação da empresa reflorestadora. De acordo com um cacique tupinikim, a perda das terras da etnia se inicia com a chegada de famílias de imigrantes italianos, que desde a década de 1950 começaram a ocupar áreas no entorno das aldeias para a criação de gado³³.

Nessa altura, apesar da fundação do município de Aracruz remontar ao ano de 1848, ele ainda não havia se urbanizado. Nas palavras de um dos entrevistados, o principal núcleo urbano do município “era um bairrozinho (sic) pequeno que [se] tratava como Suassu” (E04).

Na narrativa indígena deste processo, um fator que impulsionou a transformação da economia do município, e a escolha de Aracruz como sede para implantação do projeto da agroindústria de papel e celulose, foi a localização estratégica das rodovias ES-010 e ES-456 - até então pequenas estradas “de chão, não tinha morador nenhum, era estrada que passava direto e tinha entorno” - como vias de ligação entre a Região Metropolitana de Vitória e outras partes do norte do estado, principalmente com a região de Linhares.

Seria num dos pontos principais da ES-456 que surgiria a atual sede do município: “fizeram um arraialzinho de moradia e começaram a construir e foi crescendo. Fizeram uma igrejazinha (...) e foi crescendo, o pessoal começou a ir naquele lugar, e nós morava aqui e lá foi crescendo, foi chegando e foi aumentando” (E04). As famílias que colonizaram Suassu, hoje

³³ Loureiro (2006, p. 5) caracteriza o processo de colonização recente do norte capixaba como uma consequência do superpovoamento e menor disponibilidade de terras no centro-sul do estado e das técnicas então aplicadas na cafeicultura: “uma ocupação marcada por formas distintas de posse e de exploração agrícola. Uma dessas formas fazia-se a partir do ciclo combinado: extração da madeira – lavoura temporária – consolidando-se com o café. Nesse ciclo, o elemento determinante era o café, cujas necessidades de reposição e expansão forçavam o desmatamento de áreas virgens para o seu plantio”. Tais ciclos de apropriação e abandono das terras pelos imigrantes os teria levado cada vez mais ao norte do estado, onde também incorporaram a pecuária como uma atividade alternativa “após a derrubada da mata e a venda da madeira, se desenvolveu a pecuária extensiva de gado, instituindo um ciclo mais curto: mata-pastagens”. Ciclos típicos do padrão boom-colapso que apresentamos na introdução.

distrito-sede do município Aracruz, estabeleceriam relações com os Tupinikim nos anos subsequentes.

Inicialmente alguns trabalhadores indígenas foram empregados no trabalho sazonal dos roçados ou nas frentes de derrubada da mata para formação de pasto para a pecuária. Esta atividade era a princípio desenvolvida em terras realmente devolutas, mas as terras tradicionais dos Tupinikim foram sendo, de diversas maneiras, apropriadas para esta atividade. Nem todas foram adquiridas através da compra. As famílias que hesitavam em abandonar suas casas e suas terras sofreram pressões e violência:

(...) e por fim das contas, o que foi acontecendo, foi que o próprio trabalhador dele, um vaqueiro que vinha tocar gado no lugar aqui, não sei o que fizeram, acho que botaram fogo na nossa casa de palha e queimou, acabou com tudo. A gente ficou em falta de tudo que é coisa, queimou tudo as nossas coisas. E meu pai desanimou, nessa época, e resolveu sair, largou o meu avô por aqui com o pessoal, e foi trabalhar com o próprio dono da fazenda que comprou, para poder sobreviver, pedir ajuda para comprar roupa para gente, outras coisas, e largou isso aqui. Na época quando o meu pai saiu daqui eu estava mais ou menos com uma margem de 9, quase com 10 anos, quando meu pai largou isso aqui e foi para lá e aí meu avô ficou aqui mais os outros povos, naquele momento o próprio Primo Bitti³⁴, que era o prefeito da cidade, **depois ele passou a ser prefeito e começou a perseguir, perturbando o meu avô, o pessoal, para poder vender as suas benfeitorias, seus lugares para poder ir tomando conta. Muitos foram na conversa dele e ele foi tomando conta de tudo, até que invadiu tudo, comprou o terreno e tomou conta de tudo. E aí nós fomos embora**, morar assim, trabalhando a meia, cada dia com um, com outro, depois com esse mesmo (E04, *grifos nossos*).

No final dos anos 1960, Primo Bitti, a essa altura no segundo mandato não consecutivo como prefeito, propõe um projeto visando a industrialização do município: a instalação de uma indústria química. Segundo relata uma liderança dos Tupinikim, o projeto não foi concretizado por resistência da população, pois havia medo de que a indústria “de veneno” representasse risco à saúde deles.

Eu me lembro, muito bem disso, fizeram projeto para trazer uma usina para fazer produto químico, que é veneno, quando ele jogou aquilo na mídia para poder buscar apoio do governo do estado, da população que morava em roda, na região ali, o povo questionou que não ia aceitar: “porque se você vai construir uma usina de veneno, vai poluir tudo, vai matar as coisas, vai acabar com essas coisas aí, então não é o momento de trazer essa indústria para cá, para dentro”. Como ele achou que ninguém apoiou essa parte, que ninguém aceitou, ele já tinha outra história, na ponta da agulha para poder jogar outra proposta, que era esse reflorestamento de eucalipto dessa empresa que é estrangeira e estava vindo para cá. Começou a fazer, **começou a botar gente para poder explicar para gente, para o pessoal que morava em roda, ele falando que ia fazer o reflorestamento, retomar o lugar que foi desmatado, onde naquela época**

³⁴ Primo Bitti foi vereador em Aracruz entre 1951-1955 e prefeito por cinco mandatos (1959-1963, 1967-1973, 1973-1977, 1983-1988, 1993-1996). Hoje há uma escola estadual em sua homenagem no bairro Coqueiral, limítrofe à Terra Indígena Tupiniquim. O trecho da rodovia ES-456 que atravessa a TI também recebe seu nome, bem como o aeródromo da Fibria.

tinha uma Companhia da Ferro e Aço que fazia carvão, que andava desmatado as matas, para poder plantar o eucalipto só naqueles lugares que estava desmatado, para poder não desmatar a mata, tinha muita mata nativa naquele tempo. O pessoal foi na onda daquilo ali, acharam que o projeto ia ser muito bom, foi aprovado esse projeto do plantio do eucalipto dentro do estado, aprovou. (E04, *grifos nossos*).

Nessa narrativa, a liderança tupinikim interpreta a atitude do prefeito da época - diante de uma legítima preocupação da população quanto aos riscos ambientais e à saúde representados por uma indústria vista como potencialmente poluidora e danosa ao lugar onde viviam - como uma tentativa de manipular a opinião pública para aceitar uma alternativa que poderia ser igualmente ou mais danosa do ponto de vista socioambiental quanto a indústria que fora rejeitada.

No relato indígena dos discursos oficiais da época - à luz da experiência dos impactos posteriormente produzidos pela empresa reflorestadora - há uma alusão ao uso de estratégias de manobra das preocupações públicas quanto à segurança do empreendimento proposto. Ao invés de produzir maior desmatamento, no discurso político da época o eucalipto é apresentado como capaz de contribuir para recuperação dos impactos já produzidos por outras atividades. Os potenciais riscos associados à monocultura e à indústria papelreira - numa região onde já havia uma preocupação com a poluição industrial e o desmatamento - não foram adequadamente explicitados.

Dessa forma, o apoio inicial das comunidades rurais, especialmente das indígenas, que dependiam da vitalidade da terra e das matas para sua sobrevivência, fora obtido sem que elas tivessem todas as informações necessárias. É difícil delimitar o quanto nesta narrativa são memórias e o quanto são reinterpretações feitas *a posteriori* diante da experiência de luta territorial e socioambiental e dos aprendizados políticos dela derivados. O que importa analisar nesta fala são as interpretações contemporâneas das estratégias usadas na época. Há nela a percepção de que o poder local atuou de forma a beneficiar os interesses dos grupos econômicos em detrimento do bem-estar da população indígena.

Pois, ao contrário dos discursos oficiais da época, é bem documentado pela literatura acadêmica existente sobre o conflito que a atuação da empresa não se limitou ao reflorestamento das áreas já degradadas. Ao longo dos anos, a Fibria³⁵ incorporou cada vez mais terras e mão-de-obra ao seu projeto econômico. Nesse processo, as terras tupinikim foram compradas, invadidas ou tomadas e posteriormente desmatadas, as famílias expulsas e as aldeias soterradas ou

³⁵ Em 1967, quando chega ao município, a empresa se chamava Aracruz Florestal. De 1968 a 2009 passa a se denominar Aracruz Celulose. O nome Fibria passou a ser utilizado após a incorporação da empresa pela Votorantim Celulose e Papel (VCP) em 2009 (FIBRIA, 2015a).

cercadas pelo eucalipto (ANDRADE; DIAS; QUINTELLA, 2001; BARCELLOS, 2008; LOUREIRO, 2006; MEDEIROS, 2013; ROCHA, 2008).

O “Relatório de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios”, elaborado por uma equipe técnica da Funai, afirma que após a instalação da empresa na região, pelo menos 11 aldeias tupinikim foram destruídas (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a).

Com a intensificação desse processo, muitas famílias indígenas foram morar na área urbana do município ou se dispersaram por outras cidades capixabas, o que pode ser descrito como uma “diáspora” tupinikim. A migração da etnia irá ter consequências sobre as lutas posteriores e sobre sua organização social, estando na base de alguns dos dilemas contemporâneos vividos nas aldeias.

Durante mais de uma década, a empresa atuou sem preocupações com os impactos que causava às populações daquela região, transformando o modo de vida e a organização socioterritorial do povo Tupinikim. Porém, a ameaça a Caieiras Velhas - mais antiga e simbólica aldeia tupinikim e até hoje a mais populosa - é interpretada na narrativa das lideranças da etnia como o momento a partir de qual a organização indígena na luta pelo território se intensificou. A chegada do povo Guarani Mbyá a Aracruz e a aliança estratégica que estabeleceram com os Tupinikim também são vistas como parte deste processo de fortalecimento do espírito de luta das comunidades indígenas.

Quando eles chegaram em Caieiras Velhas, que Caieiras Velhas é um lugar muito histórico, antigo do povo ali, tinha mais liderança velha, bem mais antiga, que tinha muita sabedoria para (lutar), ele [Primo Bitti] queria tomar conta de Caieiras Velhas, queria tomar conta ali, queria lotear para poder vender também, para poder ficar até uma cidade ali. Aí se quisesse fazer um porto de Caieiras Velhas que tem o rio de Piraquê-Açu, ele queria fazer um ponto turístico do povo para receber tudo quanto era coisa naquele lugar ali, e aí quiseram tirar os índios dali, acabar, quiseram tirar o nosso povo dali de Caieiras Velhas, foi quando o pessoal, naquele momento chega o povo Guarani também que vieram andando também, chegaram ali em Caieiras Velhas e se juntou com o Tupinikim e fizeram uma aliança os dois, fizeram uma aliança entre eles ali. Aí discutiram ali e falaram que eles não iam sair dali porque ali era um lugar antigo, era um lugar da gente, por que eles iam largar aquilo ali? Então não ia. Mas aí o povo pressionou, a empresa pressionou um pouco a Funai e naquele tempo não era nem Funai, era SPI, que comandava ainda o povo indígena, o povo nativo (E04).

Os registros da Funai também apontam que a luta pela retomada dos territórios indígenas se intensificou a partir de 1975, quando os índios Tupinikim reivindicaram formalmente junto à Fundação a demarcação de seu território tradicional. Sua demanda se baseava na existência de um documento de 1873 que concederia a eles o domínio sobre uma sesmaria doada pelo imperador D. Pedro II. A área da referida sesmaria foi estimada em cerca de 40 mil hectares

(BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a; LOUREIRO, 2006).

Na época, era o início, a empresa que entrou aí, que tomou as terras todinhas, nós ficamos sem nada. Então foi feito uma pesquisa para descobrir, para comprovar que isso aqui era um território indígena, teve muita ajuda de outras pessoas também, de fora, para poder se organizar (E02).

Eles acataram esse apoio do jornalista [Rogério Medeiros] e aí eles foram para Brasília, buscar, procurar o documento do território das sesmarias, que aqui a gente tem um documento que falava que a sesmaria de terra, onde que essa área aqui que pertencia, que pertence a nós, ia de Nova Almeida até Regência, do município de Linhares, então ela dava 60 quilômetros de Nova Almeida até Regência, com 40 e não sei quantos até Fundão, a beirada era essa região toda aqui, que é uma área que pertencia a nós, aos índios, aos Tupinikim. E daí eles acataram a decisão do jornalista, de acompanhar eles para ser gravada todinha essas coisas, e partiram para Brasília, foram lá e acompanhou com eles lá, foram no Palácio do governo na época e conseguiram pegar o próprio documento que falava do nosso território aqui, para poder provar para a empresa que isso aqui era uma terra indígena, não era assim de qualquer maneira que eles estavam tomando, que existia índio aqui dentro. Quando chegou essa época, trouxeram o documento e mostraram o dinheiro, o cheque da empresa e aquilo ali, está aqui: “se vocês falam que aqui não era terra indígena, o documento está aqui”. E aí pronto, foi onde começou a luta pela terra (E04).

A resposta inicial do Estado brasileiro foi negar a legitimidade deste pleito e a demarcação das terras indígenas. Àquela altura, a política indigenista brasileira pautava-se por uma visão evolucionista e assimilacionista da relação entre os povos indígenas e a Nação³⁶, subordinando os direitos indígenas aos interesses nacionais. Os Tupinikim foram considerados “aculturados” e num primeiro momento não foram reconhecidos como potenciais beneficiários da política de estabelecimentos de reservas indígenas da época, nem fora reconhecido o estatuto do *indigenato*³⁷, que regulava a formalização de terras concedidas aos povos indígenas no período colonial (principal base de sua reivindicação de terras) (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a).

A narrativa das lideranças indígenas sobre este processo, é marcada pela crítica àquilo que eles entendem como uma aliança entre o Estado brasileiro e o grupo empresarial que então explorava aquelas terras, inclusive com tentativas, por parte da Funai, de reassentamento forçado das famílias Guarani Mbyá e de algumas famílias Tupinikim:

E aí o que acontece? Veio um chefe de posto da Funai, que estava com eles, foi e mudou eles um pouco dali, levaram eles lá para Fazenda Guarani, para poder deixar os (Guarani), dos outros mandar embora e a parte dos índios, dos indígenas,

³⁶ Bigio (2007, p. 86) afirma que “a política indigenista dos governos militares também teve como propósito a integração dos povos indígenas, a fim de não impedir a implementação dos projetos de desenvolvimento econômico e de segurança estratégica elaborados por aqueles governos”.

³⁷ Para uma análise do instituto do *indigenato* e seu percurso histórico no ordenamento jurídico brasileiro ver Santos (2014b).

eles poderem tomar conta do lugar, levaram para Fazenda Guarani falando que o lugar nosso, dos Tupinikim, era lá em Minas Gerais na Fazenda Guarani. Aí eles levaram meu tio, levaram a família do meu tio para lá, mais o povo do Guarani para lá também, para ver o lugar para lá, quando chegaram lá eles não ficaram lá uma semana: “nós vamos embora, não vamos ficar aqui não porque aqui não é nosso lugar, nós não somos mineiros, nós somos capixabas, índio capixaba, nós somos Tupinikim”, entendeu? Pegaram e vieram embora, voltaram para trás outra vez, fizeram trazer eles de volta (E04).

Naquele momento, restava do território tradicional Tupinikim uma área de 40 hectares que, segundo o relatório de um grupo de trabalho estabelecido pela Funai em 1978 (ele próprio resultado das lutas indígenas), não atendia sequer às necessidades básicas da população, como moradia e agricultura. Um novo GT foi instituído em 1979 e concluiu pela necessidade de **demarcação** de uma área contínua de 6.500 hectares como **reserva indígena** (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a).

Essa área foi considerada pelos povos indígenas como insuficiente e significativamente menor do que aquela reivindicada por eles. Mesmo assim, a Aracruz Celulose protestou contra o resultado do estudo, que considerou uma afronta aos seus direitos de propriedade privada, e passou a negociar com a Funai a **doação** de uma área de 800 hectares aos Tupinikim. A negociação perduraria até 1983, quando um acordo foi firmado **entre a Funai e a empresa** e os povos indígenas **receberam** uma área descontínua de 4.491 hectares, que foi identificada como as Terras Indígenas Caieiras Velhas (1.519 hectares), Comboios (2.546 hectares) e Pau Brasil (427 hectares) (MEDEIROS, 2013).

Para legitimar essa negociação, o Setor de Regularização Dominial (SRI) da Funai emitiu um parecer em 1981 recusando a legitimidade da reivindicação indígena de direitos dominiais sobre a sesmaria. Segundo o SRI, os títulos sobre tal área teriam sido anulados pela Lei de Terras de 1850³⁸ (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995a). Dessa forma, as terras para os eucaliptais da empresa foram priorizadas pelo Estado brasileiro ante as necessidades indígenas de território para sua reprodução física e cultural, que foi prejudicada pelo isolamento dos vários núcleos indígenas, “ilhados” em meio às plantações (ROCHA, 2008).

³⁸ Moreira (2002, p. 163) afirma que a Lei de Terras de 1850 foi frequentemente usada como um mecanismo de esbulho das terras indígenas no Espírito Santo, pois ao mesmo tempo que “(...) os índios da capitania, que eram sobretudo de origem Tupiniquim e Temiminó, receberam sesmarias (...) ou tiveram suas sesmarias confirmadas”, com o fim o regime de sesmarias sob a nova regulamentação fundiária “os direitos patrimoniais de índios incorporados à sociedade brasileira em expansão foram profundamente ignorados e desrespeitados (...). Prevaleceu a ideia de que as ‘terras de índios, isto é, sesmarias e terras de aldeias, que não estivessem efetivamente ocupadas deveriam ser consideradas devolutas, retornando ao domínio público”.

O confinamento territorial, o isolamento social e a degradação ambiental do território tupinikim (onde a maior parte das florestas nativas foram substituídas por plantações de eucalipto que além de exercerem pressão sobre os recursos hídricos, diminuía a disponibilidade de caça, plantas medicinais, peixes e eram fontes de contaminação química pelo uso intensivo de agrotóxicos) mantiveram as comunidades indígenas em uma situação de miséria, dispersão e desagregação social.

Quando resolveram de a empresa abrir mão para a Funai demarcar os poucos hectares de terra para nós, que estava[mos] lutando, na época foi demarcado 519 hectares em Caieiras Velhas, pequeno, na primeira demarcação, acho que foi 400 e pouco, não sei, em Pau Brasil, foi acho que quase 500 hectares em Comboios, foi que dividiu em essas três áreas para gente que morava nessas condições, e o resto do terreno ficou aí. Se ocuparam um pouco ali, nós achamos que depois, quando eu passei a trabalhar junto com eles, a gente achou que isso aí era um direito nosso, que tinha que lutar, tinha que vencer isso aí. **A gente não vai lutar para vender, nós vamos lutar por um território que dá para poder sobreviver.** Ai a gente fez uma (solicitação), um levantamento, naquela época, de demarcar quase 14 mil hectares de área para levantar, fizemos o levantamento do estudo que precisava, fomos para Brasília outra vez, e aí nós entramos na luta mesmo, para poder demarcar o território.

E nessa época aqui estava tudo cheio de eucalipto, quando eu passei a trabalhar junto com o meu povo lá na demarcação, eu falei assim: **“nós vamos entrar na luta pela terra, e a gente vai levantar toda a área onde eu morei, onde eu nasci, onde o meu povo permaneceu, porque se chegar em tempo de demarcar, eu vou lá para o meu lugar, onde eu nasci, que eu morei, e vou formar a minha aldeia lá”.** E a gente entrou na luta, foi uma luta muito grande nossa com a empresa, na época, a gente brigou muito, saiu até sangue do povo que deu (polícia) com bala de borracha, machucando a gente, os caciques, as lideranças, mas a gente conseguiu, a gente conseguiu demarcar esse território, o que nós queríamos.

(...) E aí quando demarcou, nós viemos para ocupar as nossas antigas aldeias que era para poder, nessa época houve muitas perguntas para nós, quando começamos a demarcar as terras para o nosso povo, para os nossos índios que já estavam desaldeado, eles perguntavam assim: “por que vocês querem mais terra? Já demarcaram 500 hectares, por que quer mais terra?”. A gente, eu mesmo, fui um que falei muito nessas entrevistas quando mandava representante desse povo: “nós estamos retificando a nossa terra, demarcação de terra porque nosso povo não é só esses índios que estão na aldeia não, e os outros que foram invadidos, que saíram das áreas, foram embora para a cidade, que uns moram em algum lugar hoje, moram junto, amontoado porque não tem onde morar, nós estamos lutando para um dia que eles precisarem de procurar a gente, a gente acolhe esses índios desaldeado, é para isso, além da nossa comunidade estar crescendo com o povo que já está dentro, para cada um ter o seu lugar, mas também nós poder acolher esse próprio povo que estão desaldeado, que eles precisam, aqueles que já estão acomodados, têm sua casa, têm seu lugarzinho, mas existem muitos índios que estão aí, dependendo de uma ajuda, que não têm onde morar, assim, de qualquer maneira, a gente precisa para essas pessoas, então é por isso que nós estamos lutando por nosso direito nessa terra” (E04).

(...) Na verdade nós tínhamos 1.519 hectares demarcados, isso foi na primeira luta, a comunidade reclamava que não estava satisfeita com a demarcação, que a nossa terra era maior, e a gente pensava assim: “como é quem vamos brigar? Porque

nossa terra é muito maior do que isso que nós temos hoje”. Pensamos em unificar Caieiras com Pau Brasil com Comboios, e começamos a luta que foi em 1992 com o pedido de ampliação das terras indígenas e aí veio brigando e somou um período de 40 anos lutando para que a terra fosse demarcada (E10, grifos nossos).

Por esse motivo, a partir de 1992 os Tupinikim, em aliança com os Guarani Mbyá e outros grupos, voltaram a lutar pela retomada de seu território tradicional, a partir do encaminhamento de um pedido à Funai para ampliação e unificação das TIs existentes (ROCHA, 2008).

Em resposta, em 1994 um novo grupo de trabalho foi instituído pela Funai a fim de realizar os estudos previstos na legislação indigenista pós-CF88. Dessa vez, os estudos ocorreriam num contexto político e social distinto e pela primeira era reconhecido ao grupo indígena o direito de participar de todas as fases do estudo³⁹.

Não obstante, se a legislação em 1994 era mais abrangente no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, isso não significava que sua efetivação seria mais simples. Pelo contrário, a criação do GT em 1994 foi o início de uma árdua luta que mobilizaria os índios Tupinikim e Guarani Mbyá pelos 16 anos seguintes (ROCHA, 2008).

Os primeiros estudos realizados pelo GT de 1994 resultaram num relatório que ao mesmo tempo em que aprofundava no estudo da territorialidade indígena, reconstruía o histórico de sua despossessão territorial e concluía pela necessidade de revisão dos limites das terras indígenas de forma a garantir às comunidades “uma sobrevivência digna”. Para tanto, recomendava a “unificação das TIs Caieiras Velhas e Pau Brasil, com uma área de 14.270 ha, e a expansão da TI Comboios, com uma área de 3.800 ha, perfazendo assim 18.070 ha no total” (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 1995b).

A recomendação foi acatada pela presidência da Funai, mas a atuação política do então ministro da Justiça Íris Rezende, que ordenou a revisão dos estudos tendo como base a existência de um relatório do GT de 1979 que recomendava uma área significativamente menor, impediu que fosse efetivada. O único resultado prático da exigência ministerial foi atrasar o processo administrativo, pois um novo GT foi instituído em janeiro de 1998 e concluiu pela confirmação dos resultados do relatório de 1995. Mesmo assim, o ministro manteve sua posição e editou três portarias declaratórias conservando a fragmentação do território e ampliando-o em apenas 2.500 ha, passando as TIs a contar com 7.062 ha no total (ROCHA, 2008).

³⁹ Direito regulamentado pela primeira vez pelo decreto Nº 22, de 4 de fevereiro de 1991 e mantido pela legislação posterior sobre o tema (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS, 1991).

Esta decisão foi antes política do que técnica, já que desconsiderava os pareceres mais recentes da própria Funai, o que desagradou as comunidades indígenas. A fim de evitar que o conflito se estendesse, a Aracruz Celulose ofereceu um acordo **aos índios**, segundo o qual eles aceitariam a posição ministerial em troca de recursos financeiros para projetos que beneficiariam às comunidades: (1) através de apoio a ações propostas pelas associações indígenas locais; e (2) para que as comunidades integrassem o Programa de Fomento Florestal da empresa, fazendo com que os índios se tornassem pequenos produtores de eucalipto na área recém-conquistada. O acordo foi aceito pelos índios e ratificado por um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) intermediado pelo Ministério Público Federal (MPF). Mas ele não colocou fim aos conflitos. Ao longo dos anos seguintes, seus termos foram renegociados várias vezes até que em fevereiro de 2005 ele foi renunciado pública e unilateralmente pelos povos indígenas (ANDRADE; DIAS; QUINTELLA, 2001; ROCHA, 2008).

De acordo com uma liderança indígena, a renúncia ao acordo e a retomada da luta pelo território foi o resultado de um processo de conscientização por parte da população indígena da insuficiência do território demarcado face ao crescimento demográfico nas TIs, e da situação de dependência em relação à empresa. Ainda que houvesse recursos para projetos em áreas consideradas estratégicas por eles, havia restrições a respeito de onde estes podiam ser investidos e algumas lideranças avaliavam que a falta de autonomia impedia avanços em outras dimensões da vida comunitária:

Então, na época tinha recurso para muita coisa, né? Por exemplo, tinha recurso que destinado para a saúde, outro para subsistência, né? Mas nunca tinha recurso para os jovens... Específico, assim, para promover ações ou melhoria nas condições da comunidade para atender o jovem. Eu entrei muito com essa perspectiva de buscar alguma coisa para esse público. Aí, depois eu comecei a ter mais consciência da violação do TAC, que era em relação a nossa vida mesmo. Porque aquele TAC... quando tive consciência do dano e ele era nada mais do que um, vamos dizer assim, um cala-boca, assim. O governo impôs dizendo que não faria a homologação da terra na totalidade, que só devolveria 2.500 hectares e que o restante deveria ficar com a Fibria, que era a Aracruz Celulose na época, e em troca disso a Fibria pagava anualmente uma quantia para reverter em isso tudo, educação, subsistência, essas coisas.

E, ao longo do tempo, eu e outras lideranças, a gente começou a discutir que isso não estava sendo muito benéfico para a comunidade e que estava criando um vício perigoso. De ser muito... Da comunidade ficar muito dependente da Aracruz Celulose e ao mesmo tempo a gente sempre se afastava mais do direito à terra, né? Essa barganha cada vez mais, por razão desse vínculo, né? Vicioso, que tinha com a Aracruz, a comunidade sempre estava perdendo a vontade. Sempre estava perdendo as forças de lutar de novo pelo território.

Então, entendemos que isso não era mais legal, junto com outras lideranças daqui, quando eu era cacique, a gente resolveu romper o acordo para lutar pela terra. Para recuperar o território na totalidade. E aí, a gente começou buscando junto à Funai,

provando que o TAC foi inconstitucional, que o ato administrativo, ele tinha que acontecer para demarcação na totalidade do território (E01).

Nessa fase, o conflito adquire um novo caráter. Deixa de ser apenas uma disputa por território entre a empresa e os povos indígenas e passa a ser apresentado publicamente também como uma disputa entre distintas formas de apropriação dos recursos nele existentes (ROCHA, 2008). Como destacado por Acselrad (2010), o conflito passa por um processo de “ambientalização” que se reflete nas alianças construídas naquele período.

Elas se alargam, passando a incluir - além de parceiros tradicionais do movimento indígena, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) - os movimentos ambientalistas (especialmente aqueles orientados pela promoção da justiça ambiental, como Rede Brasileira de Justiça Ambiental – RBJA e a Rede Alerta Contra o Deserto Verde), movimentos de luta pela reforma agrária e pela agricultura camponesa (como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST e o Movimento dos Pequenos Agricultores – MPA), comunidades quilombolas que também enfrentavam a empresa no norte capixaba e outras comunidades indígenas que passavam por processos semelhantes em outros estados.

A ampliação das articulações para além do território é considerada pelas lideranças tupinikim como um momento de fortalecimento de suas lutas:

Tivemos, tivemos apoio externo. [Chegamos] até a ir na... Nos Estados Unidos, na época... [...] a ir até na ONU para conversar com algumas lideranças lá para poder denunciar esse caso. (...) Tinha aqui o contato e o apoio da Fase [Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional], que é uma... Eles trabalham numa Rede Contra o Deserto Verde, né? Eles que ajudavam a gente a fazer articulações e até captar recursos para estar fazendo isso, né? Porque era muito difícil, assim, muito... Porque ninguém mais apoiava sem ser a Igreja... A igreja católica também andou apoiando.... Deu um apoio importante também nesse ponto, né? Tinha a pastoral indigenista, assim, que ajudava na alimentação quando precisava fazer a reunião dos caciques, né? Combustível para essas locomoções internas... (E01).

O apoio que nós recebemos foi pouco, de pessoas que tiveram apoio, o CIMI apoiou a gente, que é o Conselho Indigenista Missionário e outra instituição de ONG não governamental que às vezes apoiava a gente. Porque a governamental segue mais a parte de lei, aí é aquele negócio de ir enfrentando as burocracias, mas é isso (E10).

Na época tivemos parceria da Igreja Católica, do Deserto Verde, do Sindicato, de alguns parlamentares, deputado federal e estadual, até chegar ao ministro e depois ao presidente, para que assinasse a portaria de demarcação e homologação. (...) nós também tivemos o apoio do MST, foi uma longa luta (E11).

Depois que nós tivemos uma grande luta até por coisas muito difíceis, a gente com cuidado, com experiência, modo de viver, modo de falar, modo de praticar, pro (sic) modo da gente proceder na caminhada, né, então a gente teve essa experiência de trabalho, e a gente venceu. Convenceu e venceu.

Então quer dizer, então houve essa luta de trabalho pela terra, não foi de hoje para amanhã vamos dizer assim né, de um dia para outro, por muito tempo, meses e anos, então pela experiência que a gente vem tomando, conversando dentro das aldeias, outras pessoas de fora, pessoas de apoio também, então quer dizer, eles foram dando experiência para a gente e você vem recebendo a experiência deles, e fomos nós tomando uma decisão, uma decisão de trabalho.

Então aconteceu, e nós, nós vencemos nessa batalha, e nós estamos aí e depois passamos por muita luta, muita luta de conversa, muita luta de trabalho, andando de aldeia em aldeia, ou fora daqui também tomando outra experiência, com os outros índios lá de fora, em Minas Gerais e em Sergipe, cada um tem uma experiência diferente uma da outra do povo indígena, então a gente ‘tava conversando, tomando experiência com eles, e eles conosco também, então a gente foi realmente tomando experiência, foi colocando as ideias da gente, e a gente trazia para a comunidade, conheceu a comunidade, a comunidade entendia o que a gente falava, então chegou ao ponto de nós fazermos o nosso trabalho, e nós convencer nesse trabalho nosso, todo mundo viu aí que nós trabalhamos, e demarcamos a nossa terra aí com o trabalho, com muita luta, enfrentando pessoas que estavam contra nós, e com a ajuda daqueles que estavam apoiando o nosso trabalho, e graças a Deus nós vencemos (E12).

Com a ampliação da base de apoio e a intensificação do processo de luta social, os povos indígenas de Aracruz passaram a se utilizar de estratégias mais incisivas a fim de pressionar o Estado e a empresa a atenderem suas reivindicações. Por várias vezes a infraestrutura da Aracruz Celulose foi ocupada como estratégia de pressão.

À retomada do conflito se seguiram duas ações. Num primeiro momento os índios acionaram a Procuradoria Geral da República no Estado, que em 31 de março do mesmo ano instaurou o inquérito 1.17.000.385/2005-75 “para apurar irregularidades no processo de demarcação e homologação das terras Tupiniquim e Guarani no Espírito Santo”. Além disso, em 17 de maio de 2005 os índios, com o apoio de diversas entidades da região e do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) iniciou um processo de autodemarcação das terras pleiteada, além de encaminharem ao ministro da justiça da ocasião, Márcio Thomaz Bastos, uma carta aberta expondo suas reivindicações e criticando o processo de demarcação de 1998 e o acordo firmado em maio daquele ano. No texto da carta as portarias ministeriais são caracterizadas como inconstitucionais e o acordo como ilegal e fruto de violência e pressão política (ROCHA, 2008, p. 79)

Indignados com a morosidade do governo brasileiro em resolver a questão e com a campanha de desmoralização contra eles, além do corte e queima de eucalipto, 300 índios Guarani e Tupiniquim decidiram ocupar, em dezembro de 2006, o Portocel – porto particular da empresa em parceria com a CENIBRA –, buscando chamar a atenção da opinião pública. Numa ação inusitada, a empresa mobilizou dois mil trabalhadores diretos e indiretos que, numa ação coordenada pelo Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Celulose, pastas de madeira para papel, papelão, cortiça, químicas, eletroquímicas, farmacêuticas e similares no estado do Espírito Santo (SINTICEL) e pelo Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Extração de Madeira (SINTIEMA), foram conduzidos para o porto, onde fizeram o enfrentamento com os índios. Apesar da gravidade da situação, os índios ficaram no porto, dizendo que só sairiam se a Funai tomasse providências no sentido de acelerar a demarcação da área. A empresa, depois de se dar conta da gravidade da situação produzida, solicitou aos seus trabalhadores que deixassem o porto. A Funai, buscando evitar o confronto, propôs a realização de uma reunião em caráter emergencial com o Ministério Público Federal. Em

Brasília, onde aconteceu a reunião, a Funai assumiu o compromisso de interceder perante o Ministro da Justiça, para que ele tomasse providências a fim de agilizar o processo demarcatório das terras (BARCELLOS, 2008, p. 278).

Esta fase é hoje lembrada pelos Tupinikim como um momento de grande importância para a (re)demarcação das terras indígenas e a recuperação de parte do seu território tradicional:

E aí, a Funai, o Governo, ele se negou a fazer isso dizendo que o processo tinha sido encerrado naquela negociação. Aí nós dissemos que não e houve aí uma discordância e a comunidade teve que fazer ações, promover atos políticos para poder a Funai e o Governo cumprir a lei. E aí foram feitas várias ações, né? E, entre elas, a gente chegou a até a fazer uma ocupação da Fibria na época por 36 horas. Ficamos lá ocupados. E essa ocupação tinha o objetivo de a Funai abrir o processo administrativo reconhecendo a falha do acordo e legitimando o estudo que já tinha sido feito na época? O estudo identificou desde o início a totalidade do território. Porém, ele não tinha sido atendido na integralidade... Integralmente, né? Aí, nessa ação a Funai acabou dizendo: "Bom, nós vamos abrir de novo o ato administrativo para demarcar o que falta na terra". E isso foi importante porque, aí, fazendo isso, reconheceram que a terra era indígena e precisava ser demarcada (E01).

O primeiro resultado dessas mobilizações foi a expedição de uma recomendação pelo MPF para que “fosse decretada a nulidade das portarias demarcatórias do Ministério da Justiça e os decretos homologatórios e que se confirmassem as conclusões dos GTs 783/94 e 087/98 pela demarcação dos 18.070 ha” (ROCHA, 2008, p. 79). Dessa forma, um novo GT foi instituído pela Funai naquele ano e confirmou as conclusões dos GTs citados na recomendação do MPF (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 2006).

Paralelamente, os índios continuaram a ocupação de terras na área identificada pelos relatórios da Funai, numa estratégia nomeado por eles e seus apoiadores como “autodemarcação” ou “retomadas”⁴⁰. Elas contaram com a participação de movimentos sociais do campo. Durante as retomadas algumas das antigas aldeias tupinikim foram reconstruídas, os eucaliptais foram derrubados e a flora nativa foi replantada (numa ação que simbolicamente reconstruía o território cultural e ambientalmente, já que era limitada em sua extensão) (ROCHA, 2008).

Aí a gente continuou as ações e inclusive nós tomamos posse do território todo, né? Uma posse de fato, né? Da área que a Fibria até então estava sobre ela. Daí, então, a gente nunca mais saiu. Sempre manteve a Fibria longe desse território. Embora, as liminares que ela tinha conseguido na época de reintegração, né? Mas sempre a gente descumpriu. Sempre entendendo que a lei estava do nosso lado, né? E nem sempre os juízes quando vão expedir uma liminar eles levam em consideração isso... (E01).

⁴⁰ Para compreensão do papel da estratégia das autodemarcações no âmbito das lutas territoriais indígenas ver Neves (2004).

Como referido pelo entrevistado, a resposta da empresa veio na forma de ações judiciais que resultaram na expedição de mandados de reintegração de posse executados violenta e arbitrariamente pela Polícia Federal (PF): as novas aldeias foram incendiadas e pelo menos nove índios ficaram feridos durante as operações, dois foram espancados e vários foram presos. A violência policial foi denunciada pelos movimentos sociais e pela própria Funai e ainda hoje é referida pelas lideranças indígenas como elemento significativo de um episódio traumático da luta pela recuperação de seu território:

E aí no meio disso a Fibria conseguia várias liminares mantendo ela a posse até que se fosse decretado através do ministro da Justiça e depois o último ato de homologação do presidente. O lance é que nós estivemos lá dentro deles e vieram várias coisas. Para você ter uma ideia, em 2006 nós reconstruímos uma aldeia, inclusive é uma aldeia hoje, Olho D'Água, que está consolidada lá e teve um fato emblemático lá.

A Aracruz Celulose, na época, com sua força política no Governo Federal, ela mobilizou uma ação que partiu de Brasília... Ela foi dirigida por lá, né? Os delegados da Polícia Federal de lá que montaram com Minas, São Paulo e Rio de Janeiro e fizeram uma ação em conjunto aqui para reintegração de posse e ela foi toda errada, né? Porque usou como base lá, uma casa de hóspedes, uma pousada, da Aracruz Celulose, como base da operação... As máquinas que foram usadas eram todas da Aracruz Celulose, os carros, muitos eram das empreiteiras da Aracruz. Então, eles vieram e a gente resistiu, né? Aí aconteceu... Quase aconteceu um desastre na verdade, né? A polícia usou a força mesmo para fazer a reintegração, e o juiz permitiu, então deu uma confusão danada.

Muitos tiveram ferimentos por bala de borracha, inclusive, a gente denunciou que da forma que foi feito, da forma que eles atiraram, poderia até ter matado uma pessoa... a gente, né? A gente mesmo, quando eles começaram a atirar, atirando a três metros de distância, assim, de... Inclusive, as balas, elas, no meu primo assim, a bala entrou, assim, né? Ficou alojada. Tão perto que foi, né? Meu irmão também. Então... A gente, depois disso aí, mesmo assim, resistiu... Na hora ela conseguiu reintegrar, mas a gente ficou do lado, ali mesmo, e no mesmo dia a gente voltou (E01).

Primeiro foi a luta pela terra, uma luta que estava há mais de 40 anos parada, ganhamos ela, graças a Deus que nos abençoou e nós conquistamos as terras de volta, não todas, mas pelo menos para o nosso povo, que ficou bastante satisfeito. E aí reunimos as comunidades, todos com um pensamento em comum e nós conseguimos, teve até tiroteio na época, eu mesmo levei três tiros, dois no braço e um na perna. Mas nós não desanimamos, tanto que ganhamos.

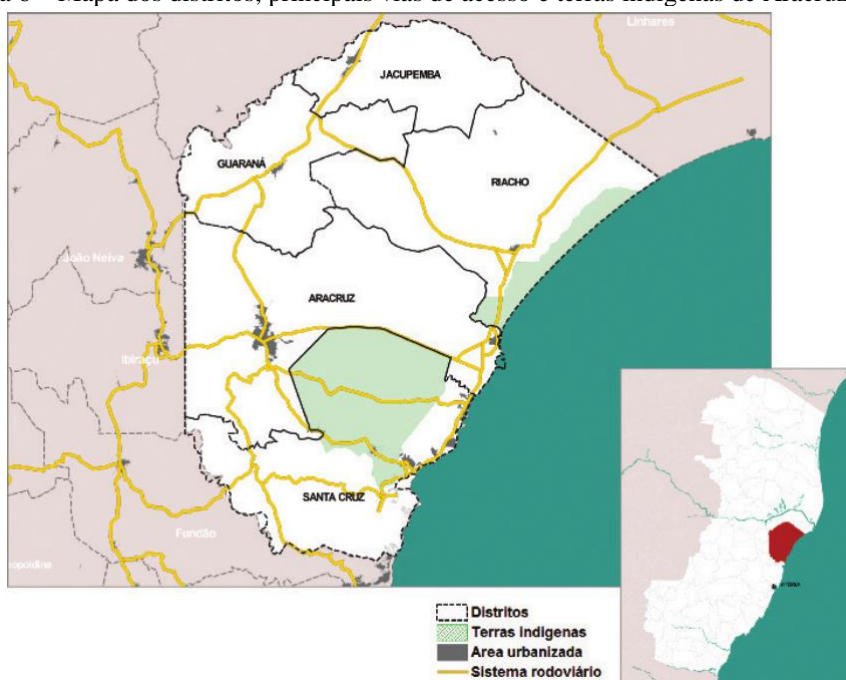
(...) Para nós foi um desafio muito grande, nós tivemos que entrar no Portocel, na própria Aracruz para poder fazer esse movimento e assim termos nossa terra de volta. Eu ia até para a Noruega, mandei uma liderança para lá (...) porque nós tínhamos que atacar lá também para sentirem aqui que não estávamos brincando, que nós queríamos, de fato, ter a nossa terra de volta. E aí brigamos e conseguimos. Teve o tiroteio no Olho d'água, e hoje (as famílias) Guarani que estão lá. O presidente da Funai na época, o Márcio Meira, se eu não me engano, assinou a portaria das nossas terras. Depois houve a homologação através do Lula. Nós passamos por vários trâmites para conseguir isso, não foi fácil (E11).

4.4. AS LUTAS INDÍGENAS PELA RECUPERAÇÃO ECOLÓGICA DO TERRITÓRIO E O ATENDIMENTO DE SUAS DEMANDAS SOCIOAMBIENTAIS

A demarcação garantiu o acesso indígena à terra e aos bens comuns que reivindicavam, mas não foi suficiente, *per si*, para mitigar os graves impactos ambientais sofridos pelo território indígena após quatro décadas de monocultivos de eucalipto ou para melhorar significativamente a qualidade de vida dos povos que dele dependiam. Além do desafio de enfrentar cotidianamente os problemas ambientais existentes, os povos indígenas permanecem marginalizados no campo social local, de modo que suas lutas e demandas ainda possuem pouca influência no ordenamento territorial hegemônico no espaço situado no entorno das terras indígenas. Paradoxalmente, apesar de o território estar situado próximo ao “centro” geográfico e político do município, ele permanece como parte da periferia social de Aracruz.

Se conseguiram o reconhecimento jurídico do usufruto das terras que pleiteavam, isso não significou necessariamente a possibilidade de recuperação imediata de um modo de vida enraizado em uma situação ecológica anterior. Diferente de outros povos, como os já citados Munduruku, que lutam para **preservar** a vitalidade ecológica dos espaços com os quais se relacionam e que garantem sua subsistência e reprodução social, os Tupinikim e os Guarani Mbyá foram colocados diante da necessidade de **recuperar e manter** ambos: o vigor ecológico de seu território e sua capacidade coletiva de reprodução social. Isso significa novas disputas num contexto social e ambientalmente desfavorável.

Figura 6 – Mapa dos distritos, principais vias de acesso e terras indígenas de Aracruz - 2014

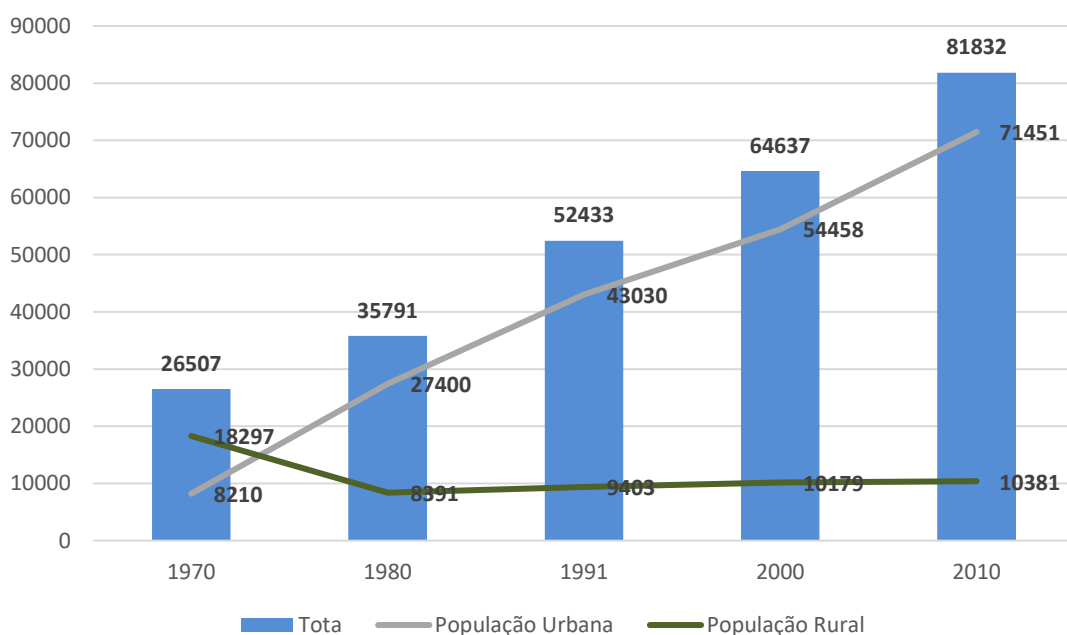


Fonte: Plano de Mobilidade de Aracruz (2014)

Por exemplo, observa-se nas figuras 05 e 06 que prevaleceu em Aracruz a tese da demarcação descontínua do território, apesar da demanda indígena pela fusão de todas as terras indígenas do município. Dessa forma, estas áreas permaneceram como espaços cujas tendências de ordenamento territorial, conforme veremos adiante, são diferenciadas em relação ao restante das áreas próximas do município. Isto se reflete no contraste e na incompatibilidade entre os projetos indígenas para seu território e a forma como o Capital tem se apropriado do entorno das TIs.

Entre 1970 e 2010 a população do município cresceu mais de 200%, passando de cerca de 26 mil pessoas para aproximadamente 82 mil. Nesse mesmo período a população rural do município caiu cerca de 46% e a urbana cresceu mais de 770%. Essa população se concentra principalmente na sede distrital, nos bairros litorâneos e na Vila do Riacho.

Gráfico 1 – Evolução populacional em Aracruz, 1970 a 2010



Fonte: IBGE *apud* Plano de Mobilidade de Aracruz (2014)

Tabela 5 – Série Histórica - Distribuição da população segundo área urbana/rural – Aracruz – 1970 a 2010.

	1970	1980	1991	2000	2010
Pop. Urbana	30,97%	76,56%	82,07%	84,25%	87,31%
Pop. Rural	69,03%	23,44%	17,93%	15,75%	12,69%

Fonte: IBGE *apud* Plano de Mobilidade de Aracruz (2014)

Ao norte do rio Piraquê-açu, entre os bairros de Coqueiral e Barra do Sahy, e ao sul, no distrito de Santa Cruz, estão localizadas importantes espaços de expansão da infraestrutura turística e alguns dos bairros mais populosos de Aracruz. A leste da TI Tupiniquim está situado o principal núcleo urbano de Aracruz, o Distrito-Sede. Entre as Tis Tupiniquim e Comboios está situado o bairro de Barra do Riacho, uma área de expansão industrial e logística. Ali estão instaladas algumas das empresas que são recorrentemente citadas pelas lideranças indígenas como fonte de preocupações socioambientais. Mais ao norte, próximo da Vila da Riacho, também existem alguns empreendimentos industriais que estão direta ou indiretamente ligados a estas empresas. Dada a importância destes empreendimentos para a análise que realizamos, descreveremos brevemente suas principais características.

- 1) **Complexo Fibria:** Além de 197 mil hectares de eucalipto cultivado em todo o estado do Espírito Santo, a Fibria possui um complexo fabril com três unidades de produção de celulose com capacidade para processar até 2,3 milhões de toneladas de celulose branqueada por ano. O complexo é constituído por duas linhas de descascamento, três caldeiras de recuperação, oito picadores, três digestores, quatro linhas de deslignificação com oxigênio, cinco linhas de branqueamento, cinco secadores, sete linhas de enfardamento e uma planta química para geração de dióxido de cloro e dióxido de enxofre. Próximo às fábricas, a empresa ainda mantém o **aeródromo** Primo Bitti para vôos executivos. (FIBRIA, 2017).

Fotografia 1 – Complexo Fibria



Fonte: fibria.com.br, 31/01/2017

- 2) **Terminal Especializado de Barra do Riacho (Portocel):** É o principal empreendimento logístico do setor de papel e celulose no estado. Está localizado a aproximadamente 2 km do complexo da Fibria e desde 1978 é operado privativamente pela empresa em parceria com a Celulose Nipo-Brasileira S/A - Cenibra (detentora de 49% das ações). É capaz de embarcar cerca de seis milhões de toneladas de celulose por ano e recebe celulose e madeira das unidades produtivas do grupo na Bahia (FIBRIA, 2017).

Fotografia 2 – Vista área do Portocel



Fonte: fibria.com.br, 31/01/2017

- 3) **Canexus Corporation:** Instalado em 1999, o complexo da multinacional canadense possui duas plantas industriais: (1) produz clorato de sódio (um agente oxidante usado na síntese de dióxido de cloro para branqueamento de polpa de celulose) e (2) produz cloro-alcali (a partir do qual o cloreto de sódio é usado para produzir cloro e hidróxido de sódio). De acordo com a empresa, seu principal consumidor é a Fibria, responsável pela aquisição de 75% da produção (CANEXUS, 2017).

Fotografia 3 – Instalações da Canexus em Aracruz



Fonte: Martha E. Ferreira <<http://www.marthaferreira.com.br>>, 31/01/2017

- 4) **Companhia de Navegação Norsul:** Desde 2003, a empresa realiza o transporte de madeira em toras entre Caravelas/BA e Aracruz. Para tanto, utiliza navios-barcaças como capacidade para até 5.000 m³ de carga. Em 2005, passou a transportar celulose do Terminal Marítimo de Belmonte até o Portocel com o auxílio de barcaças oceânicas e um empurrador (COMPANHIA DE NAVEGAÇÃO NORSUL, 2017).

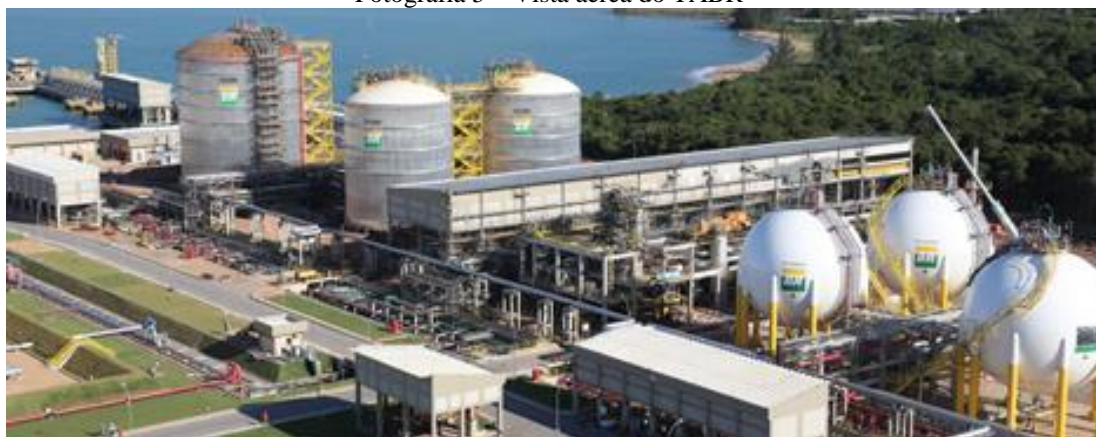
Fotografia 4 – Barcaça da Norsul atracada no Portocel



Fonte: Folha do Litoral <<http://www.folhalitoral.com.br>>, 17/08/2012

- 5) **Terminal Aquaviário Barra do Riacho (TABR):** Inaugurado em 2013, o TABR pertence à Petróleo Brasileiro S.A (Petrobras) e é operado pela Companhia Docas do Espírito Santo (Codesa). Este terminal recebe gás liquefeito de petróleo (GLP) e gasolina natural (C5+) da Unidade de Tratamento de Gás de Cacimbas (UTGC), situada em Linhares/ES, através de dois dutos de aproximadamente 77 km (gasoduto Cacimbas-Vitória). O C5+ também é transportado por navio e o GLP tanto por navio quanto por carregamento rodoviário (PETROBRAS, 2017; TRANSPETRO, 2012).

Fotografia 5 – Vista aérea do TABR



Fonte: petrobras.com.br, 31/01/2017

- 6) **Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM, Vale S.A.):** Com 905 km de extensão, a EFVM foi construída em 1904 para escoar a produção cafeeira do Vale do Rio Doce. A estrada de ferro posteriormente passou a transportar minério de ferro extraído em Itabira/MG até o Porto de Tubarão, em Vitória/ES. Ela também realiza transporte de passageiros desde Belo Horizonte/MG. Além disso, se conecta às ferrovias Centro-Atlântica e MRS Logística, ao Complexo Portuário de Tubarão, ao Terminal de Vila Velha, ao Cais de Paul, Companhia Docas do Espírito Santo (Codesa) e ao Portocel, o que permite escoar a parte da produção do norte capixaba e traz insumos de outros terminais logísticos. Todos os anos são transportados pela EFVM mais 110 milhões de toneladas de produtos como aço, carvão, calcário, granito, contêineres, ferro-gusa, produtos agrícolas, madeira, celulose, veículos e cargas diversas (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS TRANSPORTES FERROVIÁRIOS, 2017).

Figura 7 – Mapa do trajeto da EFVM



Fonte: ANTT *apud* Revista Dois Pontos, 30/01/2013.

- 7) **Estaleiro Jurong Aracruz (EJA):** Criado para suprir a cadeia de petróleo e gás que atualmente se expande no sul do Espírito Santo e norte do Rio de Janeiro (Bacia de Campos)⁴¹. Pretende-se que seja um dos fornecedores da Petrobras nessas atividades, especialmente devido ao papel estratégico da empresa estatal na exploração da camada pré-sal (isoladamente ou em *joint venture* com outras multinacionais do setor).

⁴¹ Realizamos um estudo referente aos impactos socioambientais destas atividades sobre os pescadores artesanais de Macaé, com foco na dimensão da saúde. Ver Rocha (2013).

O estaleiro pertence à Jurong Shipyard, uma empresa multinacional com presença em 42 países, subsidiária da SembCorp Marine (SCM), companhia de capital misto de Cingapura. A partir de outras unidades, a empresa já é uma das principais fornecedoras da Petrobras, tendo construído 11 plataformas de petróleo e 4 sondas para a estatal. O empreendimento em Aracruz ocupa uma área de 825 mil m² e conta com um cais de 740 metros. Em sua capacidade máxima, é capaz de processar até 4 mil toneladas de aço por mês. Atualmente está em fase de instalação; apesar da inauguração estar inicialmente prevista para o segundo semestre de 2016, ainda não ocorreu (ESTALEIRO JURONG ARACRZUZ, 2017).

Figura 8 – Maquete digital do Estaleiro Jurong Aracruz (EJA)



Fonte: jurong.com.br, 31/01/2017.

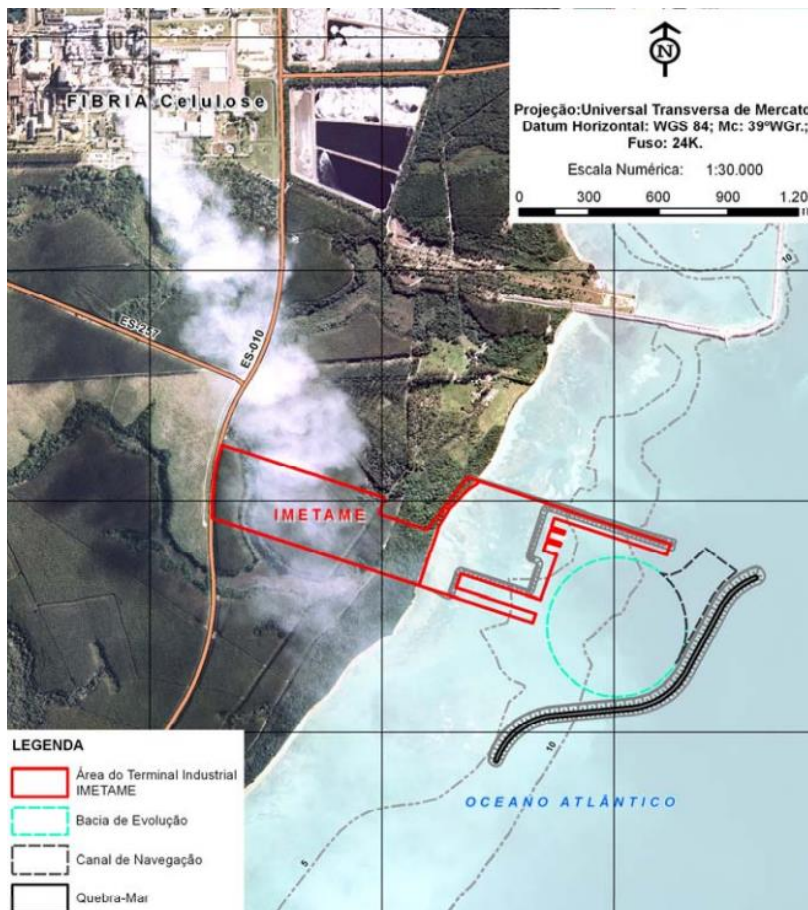
- 8) **Terminal Industrial Imetame:** De acordo com o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), este empreendimento também está associado à exploração petrolífera no sul do estado:

[N]a demanda da indústria de exploração e produção de petróleo e gás por equipamentos e suprimentos relacionados às plataformas petrolíferas. Ele oferecerá um conjunto de 4 píeres e 2 cais de atracação para embarcações de diferentes portes, dragados a 12 metros de profundidade, incluindo uma área protegida de 360 metros de comprimento em seus dois lados, localizada entre o píer 4 e o cais 2 (Figura 3-1). Haverá também trilhos dedicados à movimentação e carregamento de estruturas para as embarcações e uma infraestrutura que inclui depósitos cobertos, áreas de estocagem, tanques e silos de armazenagem de materiais para acabamento de poços de petróleo, entre outros.

Ele oferecerá um conjunto de 4 píeres e 2 cais de atracação para embarcações de diferentes portes, dragados a 12 metros de profundidade, incluindo uma área protegida de 360 metros de comprimento em seus dois lados, localizada entre o píer 4 e o cais 2 (Figura 3-1). Haverá também trilhos dedicados à movimentação e carregamento de estruturas para as embarcações e uma infraestrutura que inclui depósitos cobertos, áreas de estocagem, tanques e silos de armazenagem de materiais para acabamento de poços de petróleo, entre outros (IMETAME LOGÍSTICA; CEPEMAR SERVIÇOS DE CONSULTORIA EM MEIO AMBIENTE, 2011, p. 6)

O terminal está previsto para ser instalado em uma área de aproximadamente 548 mil m² no km 58 da rodovia ES-010.

Figura 9 – Mapa de localização do Terminal Industrial Imetame



Fonte: IMETAME E CEPEMAR, 2011

- 9) **Terminal Portuário de Uso Múltiplo da Nutripetro:** Diferente dos demais, este empreendimento não tem como foco principal os setores de papel e celulose ou petróleo e gás (apesar de reservar algumas áreas do empreendimento para receber plataformas marítimas), mas visa ampliar a infraestrutura logística de exportação do setor de rochas ornamentais (mármore, granito, ardósia, etc), terceiro maior setor da economia do estado e considerado promissor pelos empreendedores.

Este terminal pretende suprir um nicho de mercado que segundo a Nutripetro não é satisfatoriamente atendido pelos terminais portuários existentes, o de cargas pesadas e volumosas. Está prevista a instalação de retroárea, terminal de estocagem, terminal portuário com ponte de acesso, quebra-mar e píer, instalações de energia elétrica, sistema de distribuição de água e esgoto, entre outros.

A área 1 deve ocupar cerca de 170 mil m² e será subdividida em um bloco administrativo e 4 galpões para armazenagem e manutenção. A área 2, de 130 mil m², está prevista para armazenar blocos de pedras ornamentais. As duas áreas assinaladas com o nº 3 estão previstas para futuras expansões do empreendimento. O terminal portuário deve contar com 5 braços de atracação e um quebra-mar de mais de 1 km de extensão (PSG; NUTRIPETRO, 2013).

Figura 10 – Mapa de localização do Terminal Portuário de Uso Múltiplo da Nutripetro



1 - Terminal de apoio às plataformas marítimas de exploração de petróleo; Área 2 - Retroárea para pedras ornamentais; Áreas 3 - Áreas de expansão.

Fonte: PSG e Nutripetro, 2013.

Próximo da TI Comboios, na Vila do Riacho, encontramos ainda duas indústrias de médio porte:

- 1) Eucabraz: Fundada em 2002, atua no processamento de resíduos de polpa celulósica. Originalmente, a planta da empresa estava configurada para produzir briquetes para uso como combustível sólido a partir de cascas de eucalipto e outros rejeitos, mas essa atividade foi posteriormente substituída pela reciclagem da polpa. Está instalada numa área de 113 mil m² e tem capacidade para processar até 72 mil toneladas de celulose recuperada por ano. Parte da produção é usada como biomassa para fins energéticos. De acordo com sua página na internet, a empresa se situa como “parceira e de soluções ambientais para as grandes corporações do segmento de produção de celulose e indústria papelreira, contribuindo com a correta destinação e

tratamento de rejeitos de celulose, bem como a sua aplicação em indústrias papelreira reduzindo o impacto ambiental gerado pelas mesmas” (EUCABRAZ, 2017).

Fotografia 6 – Instalações da Eucabraz na Vila do Riacho, Aracruz.



Fonte: eucabrazfb.com.br, 06/02/2017.

- 2) **Produtos Químicos Aracruz (PQA):** Instalada ao lado da Eucabraz, a empresa comercializa e distribui produtos químicos para diversos segmentos industriais como a agroindústria, papel e celulose, exploração e refino de petróleo, indústrias químicas, siderurgia, mineração, farmacêutica, entre outros. Se posiciona como importante fornecedora de insumos para as indústrias da região, como a Canexus, Petrobras, Braskem, entre outras e armazena em seu galpão na Vila do Riacho diversas substâncias potencialmente perigosas (PRODUTOS QUÍMICOS ARACRUZ, 2017).

Segundo dados do IBGE, estas empresas fazem parte de um conjunto de cerca de 431 empresas do setor industrial instaladas no município, que atualmente empregam diretamente cerca de 11 mil pessoas, quase 12% da população local, e foram responsáveis por aproximadamente 58% do PIB municipal em 2014 (BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE, 2014a, 2014b). Muitos dos empreendimentos citados foram instalados nas duas últimas décadas ou estão em processo de licenciamento, o que indica que as cadeias produtivas do papel e celulose e do petróleo e gás continuam a atuar como um importante catalisador da ordenação territorial e econômica do município.

Tabela 6 – PIB Municipal, Aracruz - 2014

Setor	Valor adicionado bruto x R\$ 1.000,00	% do PIB
Agropecuária	53.792	1,07%
Indústria	2.883.207	57,43%
Serviços	1.113.146	22,17%
Administração, serviços públicos e seguridade social	429.556	8,56%
Impostos	540.696	10,77%
Total	5.020.397	

Fonte: IBGE Cidades, Aracruz, 06/02/2017.

Além dos empreendimentos industriais instalados no município, outras infraestruturas instaladas dentro ou no entorno do território também têm preocupado a população indígena em Aracruz como, por exemplo, o **Aterro Sanitário da Ambitec/Ambiente Brasil**.

Localizado nas proximidades da aldeia Areal, pertence ao grupo Ambipar. Denominado pela empresa como **Centro de Tratamento de Resíduos de Aracruz** é estruturado com autoclave, células de resíduos classes I e II, célula de resíduos da construção civil, galpão para blendagem de resíduos, galpão para armazenamento temporário de resíduos classe I, estação de tratamento de efluentes e suas respectivas lagoas, leitos de secagem, usina de triagem de recicláveis, sistema de tancagem de líquidos, separador de água e óleo e incineração de resíduos. Em 2014, a capacidade do CTR era de 800 a 900 toneladas por ano de resíduo classe II. A unidade de resíduo classe I foi licenciada em 2015⁴² (GRUPO AMBIPAR, 2014).

Desastre de Mariana/Samarco: A proximidade geográfica não é o único fator que pode levar um empreendimento a tornar-se objeto de preocupação socioambiental das comunidades indígenas de Aracruz. Isso ficou provado a partir de novembro de 2015, quando a barragem de rejeitos de Fundão da mineradora Samarco⁴³ (uma *joint venture* da Vale com a BHP Billiton) se rompeu despejando mais de 60 bilhões de toneladas de material liquefeito (contendo água, areia, ferro, resíduos de alumínio, manganês, cromo e mercúrio) oriundo das suas atividades em Mariana/MG, atingindo mais de 500 km da bacia do rio Doce. Os impactos

⁴² De acordo com a norma ABNT 10.004 (2004, p. 02) os resíduos de classe I são considerados perigosos e os classe dois são não-perigosos, segundo uma análise que identifica “o processo ou atividade que lhes deu origem e de seus constituintes e características e a comparação destes constituintes com listagens de resíduos e substâncias cujo impacto à saúde e ao meio ambiente é conhecido”.

⁴³ As atividades da Samarco em Mariana são apenas uma parte do complexo minero-industrial da empresa. Além da extração (a partir de três cavas no Complexo de Alegria, em Mariana, MG); a empresa mantém instalações de beneficiamento primário (envolvendo três usinas de concentração mineral); de logística (através de dutos e ferrovias); de pelotização (realizada em quatro unidades localizadas em Ponta do Ubu/ES); e de transporte transoceânico (por meio do Terminal de Uso Privativo de Ponta Ubu). (MILANEZ et al., 2015).

se estenderam da localidade de Bento Rodrigues, primeira a ser afetada, até a foz da bacia no Espírito Santo a poucos quilômetros da TI Comboios (FELIPPE *et al.*, 2016).

O volume de rejeitos liberado pelo rompimento da barragem fez surgir um fluxo de lama que rapidamente atingiu as artérias fluviais, causando distúrbios impensáveis na dinâmica dos rios, na sociedade e no meio ambiente. A cerca de 2,5 km do dique, a localidade de Bento Rodrigues foi atingida pela lama 15 minutos após o rompimento, tendo grande parte de sua estrutura urbana destruída. Segundo informações do Corpo de Bombeiros Militares de Minas Gerais, os depósitos de rejeitos atingiram mais de 10 metros de altura em alguns pontos do vilarejo. Outras localidades de Mariana também foram atingidas pela lama, com destaque para Paracatu de Baixo, que teve parte das casas soterrada. Aproximadamente 750 pessoas perderam suas casas e as mortes podem chegar a 19.

Drenados pelo rio Gualaxo do Norte, parte significativa dos rejeitos chegou ao rio do Carmo e atingiu, posteriormente, o rio Doce, acompanhada por uma onda de cheia que promoveu inundações em diversos trechos, com destaque para a área urbana de Barra Longa-MG. No dia 21 de novembro, a água com os rejeitos alcançou o Oceano Atlântico e se espalhou por uma extensão superior a 10 quilômetros no litoral do Espírito Santo. Os rejeitos depositados agora vão sendo remobilizados paulatinamente pelos processos pluviais e fluviais, mantendo os sedimentos oriundos do rompimento da barragem nas águas do rio Doce por um período de tempo ainda inestimável (FELIPPE *et al.*, 2016, p. 05).

Para alguns pesquisadores brasileiros, desastres como o ocorrido na bacia do rio Doce colocam em xeque a efetividade dos processos de licenciamento ambiental em curso no País, especialmente devido às pressões dos grupos econômicos e de setores do Estado brasileiro sobre os órgãos licenciadores para que os procedimentos sejam acelerados de forma a permitir que as empresas aproveitem os lucros potenciais dos ciclos de preço das *commodities* no mercado internacional. Quando o preço do minério, por exemplo, se eleva, também aumentam as pressões para que a ampliação da produção ocorra na mesma proporção, mesmo que à custa da fragilização das salvaguardas ambientais previstas na legislação e do incremento dos riscos ambientais que submetem as populações que vivem no entorno das minas e nas bacias que podem ser afetadas pelos desastres (MILANEZ *et al.*, 2015).

Para as populações a jusante da bacia do rio Doce que dependem dos rios e do mar para seus rituais e para complementar sua subsistência, como os Tupinikim e os Guarani Mbyá em Aracruz, tais eventos são ainda mais impactantes, pois eles sofrem os efeitos cumulativos da degradação de toda a bacia concomitantemente às consequências das ameaças aos ecossistemas das áreas costeiras. Por esse motivo, eles têm reivindicado compensações junto à mineradora.

Como muitas comunidades ao longo da Bacia do rio Doce, os povos indígenas em Aracruz foram forçados a se mobilizar e a enfrentar um longo processo de negociação com a empresa, que inicialmente adotou a estratégia de minimizar os impactos provocados sobre as comunidades deles e excluí-los do rol de “atingidos” oficialmente reconhecidos por ela.

Após insucessos em reuniões iniciais com a Samarco e a Vale, em 26 de janeiro de 2016 eles interditaram o trecho da EFVM, de propriedade da Vale, que corta a TI Comboios. Essa interdição impediu que os trens da companhia chegassem ao Portocel. Em 04/02/2016, ele também interditaram as rodovias ES-010 e ES-257, impedindo o trânsito de caminhões, que estavam sendo usados como alternativas ao transporte ferroviário, até que as empresas avançassem nas negociações (MEDEIROS, 2016b).

As sinalizações de acordo e negociações ocorreram várias vezes nos meses seguintes, as ocupações dos trilhos da EFVM também. A cada recuo das empresas nas negociações, a ferrovia era reocupada como forma de pressão, já que a paralisação do sistema trazia prejuízos financeiros ao grupo Vale e a suas parceiras em Aracruz (MEDEIROS, 2016a, 2016c).

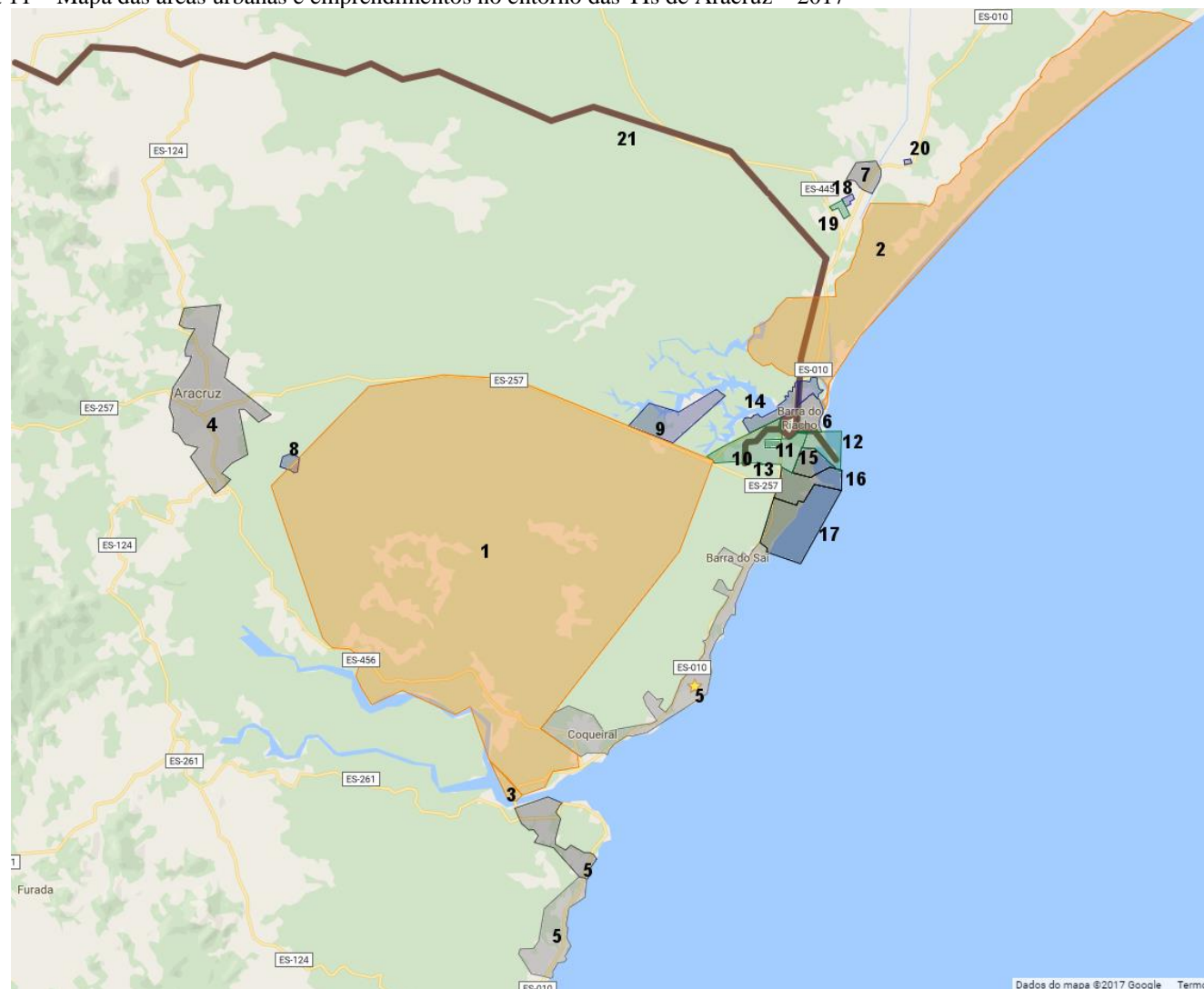
Somente em junho de 2016 foi estabelecido um acordo inicial segundo o qual a empresa se comprometeu a pagar a cada família indígena do município (e não apenas aos Tupinikim da TI Comboios, como a Samarco havia proposto após ficar claro que não poderia negar os impactos sobre as comunidades indígenas no Espírito Santo), o valor de R\$ 733 por família, mais o valor de R\$ 400,00 para compra de cesta básica e 20% por dependente, como compensação emergencial.

Os Tupinikim e os Guarani Mbyá, no entanto, defendiam que esse valor era insuficiente para compensá-los pelos impactos sofridos. Uma reunião com esse objetivo foi realizada, através da mediação da Funai, em setembro de 2016. Os povos indígenas reclamavam que o desastre havia provocado uma grande mortandade de crustáceos importantes para a alimentação e economia indígena, pois eram vendidos aos turistas no verão. (COUZEMENCO, 2016b).

Em outubro de 2016, eles conseguiram que um novo acordo fosse firmado, estendendo as medidas emergenciais até março de 2017, porém não houve avanços em relação aos impactos sobre a pesca, exceto pelo estabelecimento de medidas de monitoramento da incidência da lama contaminada nos rios Piraquê-açú e Piraquê-mirim e a possibilidade da empresa aportar recursos para execução do chamado Plano de Vida das TIs em Aracruz (COUZEMENCO, 2016c). Durante todo esse processo de negociação, os povos indígenas contaram com o apoio do Ministério Público Federal (MPF).

Figura 11 – Mapa das áreas urbanas e empreendimentos no entorno das TIs de Aracruz – 2017

- 1 TI Tupiniquim
- 2 TI Comboios
- 3 TI Caieiras Velhas II
- 4 Sede
- 5 Bairros
- 6 Barra do Riacho
- 7 Vila do Riacho
- 8 CTR Ambitec/Ambiente Brasil
- 9 Aeródromo Primo Bitti (Fibria)
- 10 Complexo Fibria
- 11 Canexus
- 12 Portocel
- 13 Norsul
- 14 Terminal Multiusos Nutripetro
- 15 Terminal Aquaviário Barra do Riacho - TABR
- 16 Terminal Logístico Imetame
- 17 Estaleiro Jurong Aracruz - EJA
- 18 Produtos Químicos Aracruz - PQA
- 19 Eucabraz
- 20 Weber Saint Gobain
- 21 Estrada de Ferra Vitória-Minas - EFVM



Fonte: Elaboração própria com auxílio do Google Maps, 2017. Os perímetros são aproximados.

4.4.1. A vulnerabilização dos povos indígenas no processo de licenciamento ambiental

Tendo por referência a proliferação de empreendimentos potencialmente danosos ao meio ambiente e à saúde humana no etorno das terras indígenas, questionamos o papel do licenciamento ambiental nesse fenômeno. Como as comunidades indígenas participavam desses processos? Quais as relações que estabeleciam com os órgãos ambientais e as empresas no âmbito dos longos procedimentos administrativos para concessão das licenças ambientais necessárias?

Ao analisarmos as entrevistas realizadas com os caciques e demais lideranças indígenas, constatamos que as terras indígenas no município, a exemplo das unidades de conservação ou outras áreas protegidas pelo País, se constituem como focos cada vez mais vulnerabilizados e fragilizados de resistência ao modelo de desenvolvimento hegemônico em Aracruz. Nesse contexto, as relações que os povos indígenas estabelecem com as empresas oscilam entre a **pressão** pelo reconhecimento dos impactos ambientais que elas produzem sobre o seu território e pela compensações destes; e a **negociação** de projetos nos editais de responsabilidade socioambiental empresarial que possam beneficiá-los coletivamente e respondam a algumas de suas demandas socioambientais mais urgentes.

Por exemplo, do ponto de vista da pressão por direitos, uma das das disputas que os caciques e demais lideranças indígenas citam como estatégica atualmente é a luta para que os empreendimentos que foram ou estão sendo licenciados pelos órgãos ambientais, com pouco ou nenhum diálogo com as comunidades indígenas, realizem os estudos necessários para a inclusão do Componente Indígena em seu Plano Básico Ambiental (PBA).

Ao comentarem sobre o processo de licenciamento ambiental, eles frequentemente afirmam haver um distanciamento entre os órgãos ambientais e os povos indígenas. De acordo com a legislação vigente, eles deveriam ser consultados de forma prévia, livre e esclarecida sobre quaisquer projetos que possam direta ou indiretamente afetar seu território ou seu modo de vida. Mas relatam que, na prática, os estudos relativos ao Componente indígena do PBA, quando ocorrem, se constituem como o momento de maior participação das comunidades indígenas em todo processo de licenciamento ambiental dos empreendimentos, quando não é o único momento.

Na verdade, assim, a gente não tem o diálogo com órgão ambiental. O diálogo muitas vezes se dá mais diretamente mais com a Funai mesmo, porque muitas vezes o órgão ambiental só licencia o empreendimento se tiver a autorização da Funai, ou seja, a Funai, ela faz um termo de referência pra que aquele empreendimento faça um estudo e depois que o empreendimento faz o estudo que o órgão ambiental, o IEMA e o IBAMA, eles dão a liberação do licenciamento pra aquele empreendimento. Vou citar de novo o exemplo da Jurong, porque a Jurong não passou por esse processo. Mesmo com a Funai não fazendo o termo

de referência, não mantendo esse diálogo com o empreendimento, o IBAMA liberou a licença para o empreendimento ‘tá (sic) operando. Assim, o empreendimento, cada galpão que ele terminava, ali era uma licença de operação que ele obtinha. Terminava um galpão, ele ganhava a licença de operação e não teve discussão em momento algum com a Funai e muito menos com comunidade indígena. Então, assim, não existe diálogo com os órgãos ambientais aqui não, relacionado aos empreendimentos (E03).

Entrevistador: E como é a relação de vocês com os órgãos responsáveis pelo licenciamento dessas atividades?

E10: Na verdade nós não temos quase relação nenhuma, porque na verdade essa relação é mais com as empresas. Quando eles chegam lá, eu não sei de que jeito que eles conseguem esse licenciamento. Porque, na verdade, hoje o que fala é o dinheiro. Eles conseguem lá porque deve ter um projeto de alto domínio de recurso, acho que é por isso que eles conseguem. Mas nós não temos muito contato, e que era para estar junto da gente, não é?

Entrevistador: Nesse caso, o licenciamento do Jurong e da Vale foram os únicos que vocês puderam participar do licenciamento ambiental, de todas essas atividades que pressionam o território?

E10: Na verdade, não é nem do licenciamento.

Entrevistador: O empreendimento já tinha sido licenciado?

E10: Já tinha licenciado. Só que aí, eles pediram para poder fazer um estudo porque provavelmente, por exemplo, da Jurong, tinha muita pressão para cima dela, e aí ela queria estar mais amparada. Inclusive, a Jurong na escavação onde ela estava fazendo a terraplanagem da fábrica dela, do porto, ela encontrou urnas funerárias dos indígenas, e aí levou para uma instituição lá para o lado de Vitória. E aí, a gente está pedindo que devolvam isso para gente, só que não tivemos resposta ainda, a gente vai brigar para que traga, porque é dos nossos antepassados, então por que tem que ficar na mão de outras pessoas? Pessoas que não têm nada a ver.

Este estudo deveria ser planejado concomitantemente ao estudo de impacto ambiental, a partir de um termo de referência elaborado pela Funai, e teoricamente deveria ser uma das condições para concessão da Licença de Instalação (LI)⁴⁴ (BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, 2017), mas as lideranças indígenas afirmam que os órgãos ambientais têm negligenciado esta exigência, e a Funai pouco tem contribuído para mudar essa situação

E uma forma que a gente leva a discussão e procura tentar minimizar esses impactos é tentar dialogar empreendimento com comunidade indígena e Funai pra

⁴⁴ No Brasil, estão previstas diversas etapas para o licenciamento de um empreendimento potencialmente perigoso do ponto de vista ambiental. Ao superar cada etapa, o empreendedor obtém uma licença correspondente que o permite distintos direitos. A Licença Prévia avalia a localização e a concepção do empreendimento, atestando a sua viabilidade ambiental e estabelecendo os requisitos básicos para as fases seguintes. A Licença de Instalação (LI) autoriza a construção do empreendimento e a instalação de seus equipamentos. A Licença de Operação (LO) autoriza o funcionamento do empreendimento. No caso de empreendimentos cujo funcionamento ocorreu antes de 1981, portanto anterior à lei que regula tais procedimentos, pode ser realizado o chamado licenciamento corretivo (FEITOSA; LIMA; FAGUNDES, 2004).

poder trabalhar dentro dos componentes indígenas que são os estudos dos componentes indígenas pra pensar em projetos de compensação e mitigação que venham minimizar esses impactos. Sendo que muitos desses empreendimentos eles não querem fazer esse tipo de diálogo, eles dialogam lá e não querem dialogar com a comunidade. Só pra ter uma ideia desses 38 empreendimentos que tem aqui, apenas três empreendimentos, se eu não tô enganado, que fizeram o estudo do componente indígena pra consequentemente não ter impacto ambiental para as comunidades, os demais não têm (E03).

Então, a única preocupação da gente e o que a gente cobra, a gente cobra muito, a formação ou o início do componente indígena, **porque o componente indígena é um estudo que é feito para falar sobre impacto, impacto direto e indireto aqui dentro. Tem muitas empresas que elas vêm para cá e elas não fazem esse componente. Aí pega autorização ambiental para construir e não consulta as comunidades indígenas para poder, inclusive, ver isso**, pelo menos que existe um componente indígena que dá o direito de a gente construir um posto de saúde, nós dizer (sic) assim: “o hospital hoje está sobrecarregado, então nós queremos a construção de um posto de saúde ou mais um posto de saúde porque a população aumentou e nós estamos querendo isso”. E nós temos dificuldade porque são poucas empresas que até hoje foi feito o estudo, as outras empresas não querem fazer um estudo (E10, *grifos nossos*).

O projeto em prol de toda a comunidade, através do estudo da Funai, que é o componente indígena, que é em médio e longo prazo. Mas é muito demorado, hoje os órgãos estão dando as condicionantes para eles, construírem, operarem, e nós ficamos aí sofrendo (E11).

Mesmo nos poucos casos nos quais as empresas realizaram o referido estudo, o processo foi considerado insatisfatório pelas lideranças indígenas. Seja porque foram conduzidos de forma burocrática e demorada pelos órgãos ambientais ou pela Funai; seja porque as reivindicações das comunidades não foram satisfatoriamente atendidas.

E, ainda, uma outra situação é que, infelizmente, a legislação não é cumprida no que se refere aos benefícios. A reparação dos danos, né?. dos empreendimentos. **Você ter uma ideia, vários estudos já foram feitos e só num, que é o da Vale, foi... teve resultado do PBA, que é o Plano Básico Ambiental. É o resultado estudo, entendeu? E aí, esses estudos eles só serviram para o que? Encher o saco dos caciques, que todo mundo vem perguntar a mesma coisa.** As vezes até, da mesma forma, junto, né?, vários estudos... **Teve mês aqui que, esse mês teve um pessoal fazendo o estudo de uma empresa e no outro mês, o pessoal da outra, entendeu? E, só no papel mesmo.** Não tem... Isso não reverte de benefício para a comunidade. Assim, de reparação de dano ou de mitigação. Entendeu? (E01).

.-

Entrevistador: Você disse, então, que o principal problema para desenvolvimento das ações relacionadas a esses estudos é que fica emperrado na Funai de Brasília?

E13: Isso, é, então, a gente não tem um prazo, assim, para dizer, que seis meses já vai se fazer o trabalho, que precisa a empresa ou alguém de Brasília vir dar o parecer... Então, às vezes, o próprio estudo também ele não apresenta uma... não tá dentro do parâmetro que os caciques também querem, as vezes precisa mudar, reformular tudo novamente, por exemplo da Vale era assim, então não tava dentro do que os caciques queriam. Tava sendo apresentado, foi estudado, cacique

analisou, né?, ponto por ponto e achou que tinha muita... que não era aquilo...

Entrevistador: Qual era o principal problema?

E13: Eu acho que chegou muito na questão do recurso, eles estipularam o valor lá em cima, mas quando apresentaram foi muito baixo. Aí emperrou nessa questão. Aí eles ficaram novamente de fazer um trabalho para apresentar novamente.

Entrevistador: E isso não aconteceu?

E13: E isso ainda não aconteceu. Eu acho que já deve estar pronto, né?, deve estar só esperando, né?, talvez uma decisão da Funai, alguma coisa assim, para apresentarem.

Além disso, o cacique entrevistado alega haver uma distância entre as orientações da fundação indigenista em relação aos empreendimentos que afetam o território e as reais necessidades das famílias indígenas. Apesar de contar com uma representação local dentro da aldeia Caieiras Velhas, a administração nacional da Funai desconsiderava a realidade do território quando instada a produzir o termo de referência no âmbito dos processos de licenciamento ambiental. Uma das principais críticas a esse respeito é o fato de a autarquia possuir um modelo único de termo de referência que é encaminhado a todos os empreendedores e que não considera os possíveis impactos cumulativos dos diversos empreendimentos.

A gente chama de impactos sinérgicos. Danosos por vários aspectos e, principalmente, porque a Funai não está acostumada a esse tipo de coisa. Ela trata sempre nas outras terras indígenas ou aldeias com um ou dois empreendimentos e não com vários, iguais aqui, entendeu? Então, às vezes a Funai emite... às vezes, não.... É uma regra, né? Eles emitem o mesmo termo de referência para todas as empresas e acaba não analisando esses impactos conjuntos, né? De todas. E isso tem piorado muito, porque de todos os termos de referência que vem, toda empresa diz: "não, meu impacto é desse tamaninho. Pode até ser que juntadas as outras, esse impacto seja esse vocês estão falando, reclamando, mas o meu é esse". Entendeu? Então, todo mundo acaba falando a mesma coisa. **E pior do que isso, todo mundo, como tem o mesmo termo de referência, são implicados em fazer a mesma coisa. Então, pode ser que a empresa A faça a reparação daquele dano e a B diga "não, já foi feito, já" e use aquela mesma reparação para justificar que não há mais necessidade** (E01, *grifos nossos*).

Por isso, os indígenas afirmam que uma das estratégias de luta que utilizam atualmente é pressionar a Funai para que elabore e exija o cumprimento de termos de referência mais condizentes com a realidade socioambiental do território e do seu entorno. Essa pressão tem sido feita principalmente sobre o órgão indigenista, pois consideram que não há um canal de diálogo eficiente com os órgãos ambientais federais ou subnacionais. Uma crítica comum a esses órgãos é a ausência de mecanismos de consulta às comunidades indígenas durante o processo de emissão de licenças ambientais. O não cumprimento do termo de referência da Funai ou a falta dos estudos do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (PBA)

tornam-se condicionantes nas sucessivas fases do licenciamento, mas não impedem seu avanço. Dessa forma, as comunidades ficam sujeitas a riscos e impactos ambientais que poderiam ter sido evitados desde o princípio.

Ainda sobre a atuação da Funai, alguns entrevistados consideram que falta à entidade um corpo técnico que a possibilite assessorar as populações indígenas nesses processos.

Uma terceira implicação do Estado na vulnerabilização socioambiental das comunidades indígenas frente aos empreendimentos situados no entorno das TIs está relacionado ao não cumprimento do TAC de 2007:

O governo, depois de muito tempo, depois de ficar enrolando, protelando, ele veio e disse assim que: "Não, aí já é outro presidente, não é mais o mesmo ministro e tal... Até o presidente da República na época, começou no Governo Lula... Eles acabaram mudando de ideia: "Quem causou o dano foi a Fibria, então cabe a ela reparar esse dano". Entendeu? Então a posição da Funai hoje é essa. De quem... A dívida volta para a Fibria hoje, né? Que era a Aracruz Celulose (E01).

Na época da luta pela terra, o presidente encheu nossos ouvidos de gravetos. Você sabe como é político, eles inventam um monte de coisa para você ceder. E na época nós tínhamos que ceder um pouco para chegarmos onde chegamos. Inventaram um projeto de 5 milhões e até hoje só chegou 350 mil para seis aldeias, e hoje nós somos em 11 [aldeias], 350 mil vai dar para o quê? Para nada (E11).

A mudança na postura do Governo Federal em relação ao TAC impossibilitou que as comunidades indígenas obtivessem os recursos financeiros necessários à recuperação ecológica de seu território de forma autônoma. Conforme salientam as lideranças indígenas, a maioria dos projetos desenvolvidos no território são regulados por termos negociados, direta ou indiretamente, com as empresas.

Atento à crescente vulnerabilização dos povos indígenas a estes processos, principalmente devido às constantes denúncias de caciques e lideranças, o Ministério Público Federal (MPF) tem intensificado a sua presença no território para mediar as negociações entre empresas, Estado e as comunidades indígenas.

Por exemplo, em 31 de março de 2017, após uma audiência pública realizada na sede da AITG que contou com a presença de mais de 500 pessoas, foi instituído um Fórum Permanente de Diálogo entre Empreendimentos e Comunidade Indígena de Aracruz. Construído como um espaço de diálogo entre as diversas partes, ele é composto pelo MPF, Defensoria Pública da União (DPU) e por representantes da Funai, das aldeias e das empresas.

A primeira proposta discutida no Fórum foi a criação de um plano emergencial, a ser negociado com os maiores grupos econômicos a atuar no entorno, através do qual fossem aportados recursos para as comunidades enquanto são negociadas as compensações relativas aos impactos socioambientais gerados por seus respectivos empreendimentos.

De acordo com o relato do MPF, na ocasião foram inicialmente definidas algumas prioridades:

Entre as propostas discutidas e enviadas pelas comunidades e empresas estão ações de curto, médio e longo prazo. As apresentadas como curto prazo, por exemplo, podem iniciar em 2017, como a contratação de assistência técnica para acompanhamento dos projetos de agricultura e produção agrícola; elaboração do programa de gestão ambiental e territorial com apoio de aprendizes indígenas remunerados; aquisição de insumos (veículos, equipamentos agrícolas, ferramentas); ampliação do plantio de aroeira e revitalização do viveiro florestal; capacitação educacional e profissional dos membros das aldeias; proteção e recuperação de nascentes e Matas Ciliares da Aldeia; fortalecimento de ações para garantir esporte, cultura e lazer.

Já a médio e longo prazo estão previstos estudos das principais demandas de mão de obra em empresas locais e criação de vagas para indígenas, além de cursos profissionalizantes e de especialização; aquisição de insumos e recursos para suas devidas manutenções; plantios diversos; compra de animais, mediante projeto de sustentabilidade; apoio à apicultura; sinalização e melhoria das estradas de acesso às aldeias; ampliação da rede de água e perfuração de poços; apoios via criação de Fundo: bolsas, cursos profissionalizantes, guia turístico, salva-vidas, línguas, informática, nível superior; Fortalecimento do projeto de resgate da língua Tupi; construção de centros de lazer; entre outros (BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL NO ESPÍRITO SANTO, 2017).

Abaixo iremos apresentar algumas discussões presentes nas entrevistas que apontam para os motivos da escolha desse rol de prioridades.

4.4.2. Os desafios à reocupação e exploração autônomas do território reconquistado

As dificuldades de obtenção de recursos financeiros e assessoria técnica são obstáculos à concretização de um dos principais objetivos da luta indígena pelo território: o retorno das famílias tupinikim que foram expulsas de suas aldeias e a recuperação das dinâmicas territoriais que foram extintas ou inviabilizadas após a instalação da Fibria na década de 1960.

Hoje, há uma tendência ao repovoamento das áreas recuperadas e de formação de novas aldeias, mesmo que algumas delas possuam uma população etnicamente distinta daquela que havia no passado, como é o caso da antiga aldeia tupinikim de Olho D'Água, que foi reconstruída por famílias Guarani Mbyá e se tornou uma aldeia símbolo da luta pelo território devido às operações policiais violentas ocorridas no local nos anos 2000. Próximo da fronteira leste da TI Tupiniquim, nas proximidades do Centro Empresarial de Aracruz, foi reerguida a aldeia Areal. Uma nova aldeia tupinikim surgiu na mesma TI: Amarelos. Também foram fundadas outras aldeias Guarani Mbyá próximo a Boa Esperança: Três Palmeiras, Piraquê-açu e Tekoa Ka'aguy Porã (Nova Esperança). Na TI Comboios, foi formada a aldeia tupinikim de Córrego do Ouro.

Ou seja, a população indígena outrora expulsa de suas terras começa a retornar e a se espalhar pelo território. Aquelas famílias que antes estavam confinadas nas seis aldeias remanescentes também recuperam a possibilidade de retornar a um modo de vida mais disperso e rural. Essa tendência tenta reverter um dos efeitos da concentração da população tupinikim nas aldeias Caieiras Velhas e Irajá: houve uma desordenada “urbanização” dessas aldeias, sujeitando-as às conhecidas precariedades desse tipo de processo no Brasil - falta de saneamento, redução dos espaços de lazer, dificuldades de transporte, serviços públicos precários, etc. A possibilidade de retornar a um modo de vida mais coerente com suas tradições tem mobilizado muitas famílias a reocupar porções mais isoladas das terras demarcadas.

Mas, dessa vez, fazem-no com pouca disponibilidade dos bens comuns outrora existentes. A mata, que antes fornecia madeira para a construção das casas, caça e as plantas associadas às tradições de cura e autocuidado, está reduzida a algumas poucas áreas remanescentes. Os rios estão cada vez mais poluídos, o que aliado à aridez da terra e às mudanças no regime de chuvas, cujos períodos de estiagem estão cada vez mais frequentes e prolongados, impõem obstáculos à agricultura nos moldes tradicionais. Esta situação é agravada pelo “problema dos tocos”, pois, ao entregar as terras aos povos indígenas, a Fibria realizou o corte raso dos eucaliptais, deixando para trás muitos resíduos⁴⁵ que impedem ou dificultam o cultivo nessas áreas. Sua remoção é cara, trabalhosa, exige o uso de maquinário específico e pode causar uma série de impactos ao solo, tais como:

- Remoção de carbono orgânico que se incorporaria como húmus ao solo, melhorando a sua qualidade tanto biológica como nutricional do mesmo;
- Aumento da erosão em função do revolvimento, desagregação e compactação dos solos;
- Enorme impacto em solos arenosos e em regiões declivosas;
- Exportação de nutrientes do solo (cálcio, magnésio, potássio, fósforo, nitrogênio, etc.);
- Alterações na ciclagem de nutrientes;
- Alterações na qualidade dos recursos hídricos (arraste de partículas aos cursos d’água);
- Perda de habitat para fungos apodrecedores, líquenes, musgos, insetos, etc.;
- Perda de proteção de parte da superfície do solo, que será descoberta e sofrerá insolação direta; etc. (FOELKEL, 2014)

Por esses motivos, apesar de frequentemente expressarem a aspiração de reflorestar as áreas não destinadas à agricultura e à moradia, e “espalhar” seu povo pelo território, as

⁴⁵ “Uma cepa ou toco nada mais é que um residual do tronco que fica ligeiramente acima do solo e que se continua abaixo da terra com as raízes da planta. Quando uma floresta de eucalipto é bem manejada e colhida de acordo com especificações de altura de toco, sobram cepas que possuem elevações entre 5 a 15 cm acima do solo” (FOELKEL, 2014) .

lideranças indígenas entrevistadas admitem que nos últimos dez anos isto tem acontecido de forma lenta e gradual, aquém de suas expectativas.

Sem recursos próprios, e com o rompimento do TAC por parte da União, tudo tem sido feito dentro dos limites impostos pelos convênios e projetos que conseguem negociar coletivamente com as empresas, com outros níveis de governo (Estado ou Prefeitura) ou dos recursos próprios que cada família arrecada com suas várias formas de trabalho (através da agricultura, pesca ou mariscagem, do artesanato, empregando-se nos empreendimentos do entorno ou em outros setores econômicos em Aracruz e região).

Ao serem questionadas a esse respeito, as lideranças indígenas entrevistadas expõem um cenário de poucos recursos por parte do Estado e a necessidade de negociação com a iniciativa privada:

E01: Então, desde que houve a demarcação, muitas pessoas já estão se espalhando para morar e ocupar esse território. **Ocorre que também é um fato importante que como houve muito insucesso no TAC, inclusive, e também teve muita dificuldade de acessar recurso público, né? A comunidade também não tem. Carece de recurso.** Acabou que eles tomaram medidas próprias para... com outros atores aqui na proximidade... Para levantar algum tipo de renda para a comunidade. Algum tipo de recurso, né? Para você ter uma ideia, ontem nós estávamos conversando lá sobre o conserto de máquinas, de trator. Esse projeto da Fibria aí, eles vão destinar oito mil reais para todas as comunidades para consertar trator. Eu até na hora desinteressei, na hora ali que ele começou a falar do... Vou ficar discutindo aqui a tarde inteira por causa de oito mil?

Entrevistador: Para o conjunto das comunidades?

E01: É... E por ano ainda. Não tem muito significado. Então, as comunidades [estão] entendendo isso e entendendo também que a Funai não tem condição. A Funai, para você ter uma ideia, (...) discute quarenta mil reais anual para promover a sustentabilidade da comunidade. Plantar, enfim, botar óleo nas máquinas, preparar terra, comprar semente, tudo com R\$ 40 mil, se for botar pela proporção de famílias ou de pessoas aqui, nossa, esse recurso quase que desaparece (E01, *grifos nossos*).

[Sobre a] reconstrução da aldeia, (...) quando eu falei que eu vinha voltar para o meu lugar que eu nasci, para formar a minha aldeia, foi quando a gente demarcou assim, que essa demarcação, ela saiu em 2008, que foi demarcado final de 2007 para 2008, que foi demarcado todo o território, **e daí a gente já ocupou, já veio para esse lugar aqui e já deixei a minha aldeia de lá (...) e comecei minha aldeia aqui com umas famílias que vieram da própria aldeia.** Veio eu para cá, veio o meu filho depois, mas hoje ele já mudou outra vez para lá, veio a outra família (...) foi começando a crescer o lugar assim, **depois a gente acolheu umas famílias que estavam lá no Guarani e eram Tupinikim. Vieram procurar lugar aqui e a gente também foi acolhendo eles aqui para ir povoando a aldeiazinha. E foi assim que foi crescendo. Aí chegou a demanda dos índios desaldeados que também estava querendo voltar para os seus territórios, onde foram nascidos e criados,** porque tem também o povo que nasceu aqui, que morou aqui, que hoje mora na aldeia aqui, que voltaram hoje para o seu território e também fomos acolhendo outros índios de lugar que estava desaldeado também, fomos acolhendo esse povo. Chegou em uma fase que a minha aldeia hoje está quase com 50 famílias de índios (E04, *grifos nossos*).

[A maior dificuldade] é o dinheiro, porque você não tem quem apoie o projeto, por exemplo, **as famílias hoje estão construindo casa lá dentro desse território novo, porque nós temos a cultura da gente, costume de viver longe um do outro, assim. Os Tupinikim sempre viveram assim espalhado no território, ocupa todo o território ao mesmo tempo. E aí nós passamos um período de não poder fazer isso mais, viver agrupado em aldeia mesmo e hoje nós estamos voltando de novo**, por exemplo, daqui a três quilômetros tem uma casa, quatro quilômetros tem outra. Olha só, a cultura da gente é mais voltada na vida da gente e a sobrevivência, por exemplo, nós temos essas galinhas, se nós morássemos aqui sozinhos, teríamos mais tranquilidade, porque essa galinha não ia desorganizar a minha vida, com a vida do vizinho, nosso costume é muito baseado na sobrevivência. Coisa que a gente tem que de repente pode gerar um problema com o vizinho e aí a gente sempre mantivemos (sic) liberdade, inclusive nossos animais também, nossos animais não vão na casa de ninguém e aí não dá problema para ninguém, **a nossa cultura tupinikim é essa.**

(...)

A Funai não tem muito recurso para trabalhar com a gente, desenvolver projeto. Acho que praticamente da Funai a gente tem um projetinho de semente uma vez por ano, e são coisas mínimas, se você for dividir por família, nós temos aí uns três quilos de semente para plantar por família, então não significa quase nada (E10, *grifos nossos*).

Nós temos essas terras e precisamos cultivar elas, aqui (...) nós reunimos a comunidade, demarcamos nossa área toda, onde vão ter projetos de agricultura, moradia e reflorestamento (E11).

Dadas as condições adversas, o objetivo de os “espalhar pelo território” e reagregar “as famílias que foram desaldeadas”, entretanto, tem sido objeto de replanejamento e discussão por parte das lideranças, pois ao mesmo tempo que se preocupam com o bem-estar das famílias que já estão nas terras indígenas, buscam evitar que as aldeias se tornem novamente superpovoadas e a população indígena volte a viver confinada, dessa vez ao meio às suas próprias casas.

Hoje, cada filho meu tem que ter um lugarzinho para ele fazer a casa, amanhã casa outro e assim por diante. O território não cresce, só as famílias mesmo. Acho que essa é a grande ameaça que eu penso mesmo, na minha ideia, na minha opinião (E02).

A gente não vai poder ficar todo o tempo botando gente, a gente vai ter que ter um limite, porque também a gente sabe que a situação está difícil para poder fazer isso. Então, a gente chega em uma média de umas 50, 55 famílias (...) vai lá porque a comunidade ela vai produzir, ela vai crescer, aí amanhã ou depois a aldeia se torna pequena para esse povo. Então é isso, a gente luta, todos os caciques da nossa comunidade têm claro esse objetivo de acolher os outros indígenas, algum que procurasse, aí agora fica no que tem, cada cacique com a sua comunidade. Não é obrigada, mas se a pessoa sente, ele tem um momento de refletir: “porque quando a gente demarcou as terras, a gente falou muito do nosso povo desaldeado”, então, embora que a nossa aldeia já está grande, mas se tem um índio que precisa de ser acolhido, vamos fazer, porque um lugarzinho que você bote uma família para morar, para poder você tirar eles do aperto, daquele momento, não são ruins para gente também, a gente está fazendo um acolhimento a essa pessoa (E04).

Essa situação torna-se mais complexa devido às incertezas advindas dos casamentos interétnicos, pois, com o aumento do fluxo dos jovens tupinikim à sede do município ou a outros municípios da região para estudar e trabalhar, crescem também os relacionamentos com não-índios/as e a constituição de famílias mistas entre os Tupinikim⁴⁶.

Muitas pessoas que participaram da luta pelo território, e hoje estão à frente das organizações políticas das aldeias, apresentaram restrições a esses casamentos. Não foi possível analisarmos, através das entrevistas, o quanto a questão identitária afeta essa avaliação, o quanto o fortalecimento das fronteiras étnicas durante o processo de luta pelo território influencia na oposição aos casamentos interétnicos nas aldeias. Este tipo de recomendação em relação às opções preferenciais de casamento já havia sido identificado por Silva (2000) na etnografia que realizou cerca de uma década e meia antes de nosso estudo. Naquela época, a luta pelo território atingia seu momento mais crítico, diferente da situação atual onde há uma situação jurídica já consolidada. Constatamos que a interdição moral a este de tipo casamento pode ter permanecido desde os anos 2000, mas isso não significa que ela tenha se fortalecido na prática. As falas dos caciques e lideranças entrevistadas apontam para uma tensão entre o que é socialmente recomendado e as opções matrimoniais dos jovens⁴⁷.

As razões apresentadas por eles são principalmente de ordem material ou de distribuição de bens e recursos escassos. Por exemplo, um deles afirma que devido ao encarecimento do solo urbano em Aracruz, e a disponibilidade de terras após a demarcação, é cada vez mais comum que tais casais busquem se instalar próximo do ramo indígena da nova família.

Se por um lado, como apresentamos anteriormente a partir de Silva (2000), faz parte dos costumes dos Tupinikim que os novos casais morem próximos dos pais do esposo, a novidade atual é que há maior aceitação para que o mesmo aconteça em relação aos casamentos nos quais o ramo indígena da nova família seja o da esposa. Uma mudança nos costumes que contribui para aumentar a pressão por novos espaços de moradia na TI. Um dos entrevistados afirma:

⁴⁶ A prática é mais comum entre os Tupinikim, os Guaraní Mbyá são considerados mais “fechados” a esse tipo de casamento, o que não significa que ocasionalmente não ocorram casamentos interétnicos entre eles. Por exemplo, ver Medeiros (2017).

⁴⁷ Como esse foi um tema que ocasionalmente “surgiu” nas entrevistas ao questionarmos sobre outros assuntos, não nos aprofundamos na questão durante o trabalho de campo. Os limites dessa opção ficaram mais claros para nós durante a análise das entrevistas. Por isso, também não podemos discorrer sobre outras nuances do fenômeno, como, por exemplo, como as famílias tupinikim se relacionam com casamentos de pessoas do mesmo sexo ou com o sentido inverso dele, isto é, quando seus jovens optam por ir morar junto às famílias não-indígenas. Reconhecemos que tais questões poderiam ser aprofundadas em estudos complementares.

Eu, inclusive ontem, tive uma fala na reunião da comunidade que foi exatamente isso (...), que muitos jovens nossos, indígenas, jovens no modo geral, casam fora, vai na Serra⁴⁸, vai e casa. **Esse casamento nunca é feito daqui para lá, sempre de lá para cá. Quando a menina casa com o cara de fora, ela traz aqui para dentro; quando o cara casa lá fora, traz aqui para dentro. Aí quando traz a esposa ou o esposo, vem a sogra, vem a vó, vai vindo tudo aqui para dentro.** Isso é preocupante para nós. **Ontem eu debati dentro da comunidade: “gente, há muito tempo eu venho falando isso, vocês podem casar com quem seja, não estou proibindo ninguém, mas saiba que se você por um aqui dentro, aquele recurso que é pouquinho, você divide com ele. (...) tem noite que [o transporte sanitário leva] um índio e (...) dois não índio para o hospital, isso é preocupante. E cada vez mais é uma aldeia rodeada de empresas grandes e isso me preocupa porque os jovens... Falo de um modo geral do casamento, essas pessoas se apropriam disso aí, vem aqui para dentro e acaba usando aquele recurso que nós temos, isso é preocupante.** E nós, como liderança, conselho, nós temos orientado muito a população e isso vai acabar, o governo sabe quantos índios tem aqui, quantos que não são indígenas, o governo sabe (E09).

Essa questão também envolve uma preocupação com a manutenção das tradições indígenas e da cultura tupinikim entre as famílias que moram na TI. Dessa forma, apesar do peso da dimensão material (apropriação de terras e recursos públicos limitados direcionados à população indígena), há também uma dimensão cultural e simbólica. Continuarão as famílias mistas a se reconhecerem e serem reconhecidas como Tupinikim? Os critérios de distinção que diferenciam os Tupinikim da população não-indígena do município poderão ser aplicados dentro das aldeias? Uma liderança exterioriza essa preocupação no trecho que citamos a seguir, É longo, mas como traz informações importantes a respeito de como as lideranças conectam essa questão com várias dimensões da vida comunitária e com as transformações socioeconômicas do município, optamos por apresentá-lo na íntegra:

E10: E outra é a invasão, o trajeto, **de repente vai ter mais pessoas vindo na terra indígena e o medo da gente, futuramente, é que está aumentando os casamentos de índio com não índio, isso aqui que é a preocupação da gente.** Porque, na verdade, isso aí nós já começamos a discutir e fazer critério, critério não, é regulamento, para que a gente discuta isso, para tentar impedir isso, porque o casamento a gente não vai impedir, mas a gente pode impedir esse tipo de coisa acontecendo dentro do território da gente, **senão daqui a pouco os indígenas vão sumir do mapa. Se nós não tivermos controle sobre isso, futuramente acaba. Eu, por exemplo, tenho [mais de 50] anos, eu não tenho como mudar a minha vida mais, me descaracterizar, mas meus netos podem. Meus netos podem se descaracterizar de uma forma que nem parece mais um indígena, a preocupação da gente é isso.**

Entrevistador: Comumente, quando uma pessoa da aldeia casa com um não-índio, eles vêm morar dentro da aldeia?

⁴⁸ Aqui o entrevistado se refere ao município de Serra/ES, não a um acidente geográfico. As sedes dos dois municípios estão a uma distância de cerca de 60 km.

E10: Está sendo assim. Nunca o não indígena pega e leva lá para fora, eles vêm aqui para dentro. Aí nós dividimos o atendimento médico, o mesmo território, dividimos todos os recursos que nós temos. São coisas que a comunidade já iniciou uma discussão em cima de um regulamento para estar regulamentada essa situação. E é uma preocupação que não cessa na política da gente, na discussão interna da gente. É uma das preocupações maiores da gente.

Entrevistador: Mas a presença de não-índios dentro da terra indígena é sempre via casamento? Não tem nenhum tipo de invasão no território, não é?

E10: Não, é só via casamento. E é aquele negócio, a gente fica imaginando: “até quando isso vai continuar? ”. Porque pela Constituição quem mora dentro de terra indígena é indígena. A Constituição Federal diz isso, então não tem como dizer assim: “fulano está morando dentro de terra indígena, mas não é indígena”. Então ele está sendo invasor, pela Constituição ele é invasor porque ele não está amparado na lei maior do país. Então eu acho que cabe à comunidade... Mas só que assim, eu não digo nem que é um problema dos caciques, é das comunidades, as comunidades vão ter que regulamentar isso, fazer até um estatuto, envolvendo o Ministério Público Federal, envolvendo as secretarias envolvidas dentro dos contextos indígenas para pode estar organizando isso.

Entrevistador: Quando uma família vem morar dentro da terra indígena, isso tem uma discussão previa dentro da comunidade ou simplesmente a pessoa se muda para dentro da terra indígena?

E10: O pior é que não tem isso. O maior problema é isso porque, se quando viessem para dentro da terra indígena, as comunidades tivessem o direito de falar com eles, conversar como é, como é que funciona. O pior é que não tem isso. Aí, as coisas complicam mais ainda, porque, por exemplo, o jovem vai lá, se relaciona e traz; é muito difícil você ter um aqui que vai lá para fora, porque, é aquele negócio, aqui nós não pagamos aluguel, temos o benefício que é a água que nós não pagamos, são recursos que são destinados às comunidades indígenas e é usufruído por outros que não eram para estar incluídos. É essa situação aí.

Entrevistador: Isso acaba gerando algum tipo de conflito dentro da comunidade?

E10: Existe, existe, inclusive, na hora de distribuir alguns direitos. Por exemplo, nós temos um empreendimento que está dentro da terra indígena, aí, futuramente, nós, judicialmente, nós temos o direito de ser compensados. Quando existir essa compensação, aí que o problema aparece, porque, por exemplo, um indígena que viveu a vida toda aqui, ele vai dividir aquele direito dele com outro que chegou hoje, que não tem nada a ver com a situação? Acontece isso, mas geralmente nós temos um controle, que quem recebe é o indígena ou a indígena, que, inclusive, não tem o direito de 100%, tem 50% de direito. Por exemplo, tem uma família que é casada com um indígena, quem recebe é a índia ou o índio. A preocupação da gente é de que isso futuramente venha aumentando. Sempre tem, não adianta.

Entrevistador: Isso também seria um reflexo da mudança da população do município? O aumento desse tipo de relacionamento?

E10: Também. A gente se preocupa com isso porque, por exemplo, o município está crescendo e aí os problemas dentro das aldeias estarão aumentando também. A gente vive muito preocupado com isso, porque imagine, a Jurong traz aí quatro mil funcionários, a Imetame traz mais dois mil, a Fibria traz mais dois, a Nutripetro mais dois mil, e aí? Eles vão ficar tudo no entorno da gente aqui, com certeza essa invasão, quando eu falo da terra indígena, é exatamente com isso

também, vai aumentar o número. Inclusive, nós vivemos no litoral, um litoral de turismo, você imagina como é que vai ser esse turismo amanhã ou depois aqui? O custo de vida vai aumentar, tudo vai ficar mais caro porque o consumo vai ser maior. Isso é diferente de Vitória. Vitória está muito barata, Rio de Janeiro vai estar mais barato, porque aqui o consumo vai estar absurdo. Então assim, a gente já é prejudicado em vários momentos.

Assim, a constituição das fronteiras étnicas (BARTH, 2000) em um contexto de crescente fluxo nas relações entre a população indígena e a não-indígena entra em choque com os critérios de uma política indigenista baseada em uma noção de etnicidade cada vez mais difícil de ser delimitada, principalmente no caso dos povos do Nordeste e do Sudeste cujas seculares relações com outros grupos sociais faz com que, em muitas famílias, os ramos que se autorreconhecem como indígenas convivam com ramos que negam esse autorreconhecimento.

De acordo com Renato Athias (2006, p. 03), a reconquista de direitos e territórios com base na afirmação de uma diferenciação étnica implica num processo que reorganiza socialmente estes grupos a partir da:

- i) Criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- ii) Constituição de mecanismos políticos especializados;
- iii) Redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e
- iv) Reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Em contextos de conflitos ambientais, onde a própria identidade indígena é também objeto de disputa e a negação da etnicidade desses grupos é uma estratégia de deslegitimação social fartamente utilizada pelas empresas e demais opositores do processo de demarcação (ROCHA, 2008), tais questões se tornam ainda mais complicadas de serem reguladas pelas próprias comunidades ou por agentes externos.

Apesar dos desafios impostos por questões como essas, ao serem questionados sobre seus planos para o território, as lideranças indígenas entrevistadas expõem uma visão de futuro que integra a recuperação da vitalidade da terra e dos ecossistemas com a constituições de alternativas para a subsistência e a geração de renda, na maior parte das vezes, baseadas em suas tradições culturais e referenciadas por preocupações quanto à integração dos jovens ao processo de fortalecimento da vida comunitária e no enfrentamento das pressões sociais e ambientais que contribuem para menor coesão de suas comunidades.

A base dessas propostas é a agricultura como garantia de trabalho, subsistência e renda. Para tanto, demandam do poder público e da iniciativa privada (através de convênios, projetos ou compensações ambientais) recursos para:

(1) ampliação das áreas cultiváveis a partir da retirada dos tocos e recuperação da fertilidade das terras outrora ocupadas pelo monocultivo do eucalipto;

(2) recursos para a compra de sementes e os implementos agrícolas necessários ao cultivo nessas áreas;

(3) estabelecimento de alternativas de renda que permitam às famílias se dedicarem às atividades agrícolas ainda que temporariamente a produtividade da terra não garanta a subsistência delas;

(4) reflorestamento das áreas próximas aos rios e cabeceiras ou em outras áreas definidas pelas comunidades como de recuperação ecológica;

(5) projetos de irrigação para manutenção dos cultivos mesmo durante períodos de estiagem prolongada;

Todas essas demandas surgem nos discursos indígenas como condições que devem ser atingidas de forma coordenada, sob pena de se repetirem os insucessos e limites de programas e projetos que foram implantados no passado ou estão atualmente em andamento no território. Pois, apesar de reconhecerem o mérito dessas iniciativas, muitas lideranças entrevistadas consideram-nas insuficientes diante das necessidades das famílias. Também consideram que os obstáculos à produção agrícola nas terras indígenas estão inter-relacionados e se retroalimentam.

Por exemplo, a questão da forma como as terras foram “entregues” pela Fibria ganha relevo quando o tema das entrevistas é a agricultura. Além das dificuldades de realizar o plantio nas terras recuperadas devido à existência dos “tocos” de eucalipto, eles associam a redução da disponibilidade de água como um dos impactos dos monocultivos realizados pela empresa:

(...) O eucalipto, ele dificulta muito a atividade na roça. Porque tem muito toco. Os tocos são muito juntinhos. Entendeu? Demora muito para os tocos desaparecerem da terra. Então, tinha que ter ações para melhorar. Há muita formiga também. Porque o toco atrai muitas formigas e elas acabam se reproduzindo muito por causa (que) na época tinha muita folha. Então, é isso. Chegou nesse ponto, né? De não ter... (E01).

Para falar a verdade, só restou toco e para você fazer um plantio é difícil, fazer uma roça é difícil, muito complicado aqui para nós aqui, porque a empresa destruiu tudo, acabou com as terras (...) tudo foi destruído. Em muitos dos casos, as pessoas chegam até a desanimar de fazer uma roça, fazer um plantio qualquer, porque a terra [está] toda destruída aí, com veneno, sem água praticamente.

(...)

Para falar a verdade, hoje quando a gente fala em projeto, muitos falam, muitos nem acreditam mais porque a terra não tem mais aquela vitamina que tinha antes, antes você fazia uma roça aí, não precisava botar nada, tinha aquela certeza que você ia colher daquele plantio. Hoje você faz uma roça e você não tem certeza se vai colher. Toda a luta que a gente tem, nós estamos aí, a gente tem levado muito prejuízo sobre isso. A gente fica triste quando podia ter o plantio de qualquer coisa, um feijão, milho, hoje em dia você planta um pé de milho aí, o máximo que

crece é meio metro, um metro de altura, enquanto antes crescia, um pé de milho colhia cinco, seis espigas de milho daquelas bem grandes, hoje em dia não existe mais isso. A gente vai lutando para ver onde é que podemos chegar nessa luta contra a destruição (E02).

Há também a dificuldade de se construir alternativas de sobrevivência enquanto as colheitas não garantem a subsistência e a renda das famílias. Por exemplo, um dos entrevistados afirma que:

[Falta] recurso para **a gente manter a gente lá na lavoura, na roça, plantando**, cuidando, isso seria necessário **para a gente dar continuidade** porque, falo mesmo, **hoje tem tanta terra aí, mas como é que eu vou fazer uma roça se eu não tenho recurso para poder manter uma irrigação ou me manter eu mesmo lá?** (E02).

Ao afirmar que precisa de meios para “*manter eu mesmo lá*”, a liderança indígena faz referência ao fato de que o trabalho na agricultura exige um esforço constante por parte das famílias para manutenção dos roçados, controle de pragas, ervas daninhas, poda, fertilização da terra, irrigação, etc.

No passado, em períodos de baixa produtividade agrícola, a subsistência das famílias era complementada pela caça, pesca, coleta de frutos ou raízes silvestres. Mas hoje essas alternativas já estão mais escassas, foram proibidas pelos órgãos ambientais ou simplesmente extintas pelo desmatamento, pela poluição ou pela pesca predatória.

Hoje não tem mais caça (..) e hoje, além disso, hoje você não... às vezes alguma cacinha, mas mesmo assim escondido, porque proibiram. Não é como antes que você podia, porque tinha muito, hoje não tem, se fizer uma caça aí, não tem mais, então você não vive mais de caça, vive mais de peixe. Peixe, que nem agora com esse problema da Samarco, as pessoas ficam até com medo de comer esse peixe aí, o marisco que tinha, então é só isso. Caça você pode olhar em qualquer canto aí, você não vê mais uma caça passando aí, então isso tudo acabou, o que tinha aí antes, nós recebemos o território só toco, só toco mais nada (E02).

Hoje para você caçar você tem que ir longe. Matar um peixe você precisa também ir longe. Mas se você dissesse “eu vou ali pegar um peixe”, às vezes para o almoço, você ainda pegava. Você ia de manhã, você, às vezes, ainda almoçava o peixe. Hoje você não faz isso. E a caça, quantas vezes eu conto história com meus amigos aí, que meu pai quando ele ‘tava (sic) vivo, no período mais antigo, não existia geladeira naquela época, não existia luz elétrica nas aldeias, nós éramos em 40 famílias mais ou menos, e meu pai às vezes ele desarmava armadilha, porque não tinha onde por caça, porque tudo era, aqui eles falam “moquenhado”, mas tem outro termo, diz que é, como que fala?⁴⁹ Você tipo pré-assa ele para não estragar a carne, então existia muita caça naquela época né, e quando a Aracruz chegou, devastou, destruiu toda a mata para plantar eucalipto, então aí os animais, eles desapareceram. Mesmo agora com o resgate novamente resgatou, né? Alguns hectares... Ainda ‘tá surgindo algumas caças, ainda surgem algumas caças, mas não é como antigamente. Veado hoje é bem raro aparecer, então isso acabou (E13).

⁴⁹ O termo que o entrevistado procurava era “moqueado”.

No caso da mariscagem, uma das principais áreas de coleta de mariscos e outros animais marinhos estava localizada em Barra do Sahy, na localidade conhecida pelos Tupinikim como Água Boa. No verão, o lazer de diversas famílias das aldeias era ir até este local para capturar ouriços e polvos. Contudo, com as obras de instalação do Terminal da Imetame, a área foi cercada e o local onde realizavam a mariscagem foi destruído. Como ficava fora da área demarcada, apesar do uso que a população indígena em Aracruz fazia do local, não houve compensações por este impacto. As famílias perderam simultaneamente um local de lazer e uma fonte de subsistência.

Você ouviu o depoimento de algumas famílias aí, e eles choram, porque aquilo ali morreu, aquilo ali não tem mais volta, então, sabe, a gente perde uma coisa muito valiosa na vida da gente, por que, mas por que, que a gente perdeu? Por que a gente faltou apoio? Faltou luta? Ainda mais, é o impacto maior assim que destruiu essa parte do mariscar, da comunidade, que é próximo daqui, dá uns dez quilômetros mais ou menos. E era o *hobby* de final de semana das famílias (E13).

Ao realizar sua pesquisa sobre os usos dos diversos manguezais da bacia do rio Piraquê-açu, que incluía a área de Água Boa, mas não limitada a esta, pelos povos indígenas em Aracruz, Oliveira (2009) já analisava que as relações que os Tupinikim e os Guarani Mbyá estabeleciam com essas áreas iam além da captura de peixes e outros animais para subsistência⁵⁰. O mangue é também um espaço onde a cultura indígena se reproduz. Por exemplo, o mangue fornece material para o artesanato dos Guarani Mbyá e para produção dos tambores dos Tupinikim.

A observação do comportamento dos animais os ensina a prever as melhores épocas para a cata ou a pesca sem afetar seu ciclo de reprodução ou a prever quando as condições ambientais irão se alterar⁵¹. Ou seja, as interações com os ecossistemas são formas de construir conhecimento sobre o território.

Esse conhecimento também é utilizado no estabelecimento de estratégias de enfrentamento das transformações ocorridas na terra. Por exemplo, as ostras do mangue (*Crassostrea rhizophorae*) ao serem trituradas fornecem a eles o cálcio necessário à correção do solo para que aumentem a produção agrícola. Por essa razão, o mangue não é importante apenas pelo que ele fornece diretamente (animais, peixes, madeira, etc.) ou pelo que ensina,

⁵⁰ É prática comum entre os Tupinikim se alimentar das chamadas *ameijas* ou *ameixas* (*Lucina sp.*), da ostra (*Crassostrea rhizophorae*) e do caranguejo (*Ucides cordatus*), que também vendem para turistas e donos de restaurantes de Aracruz como complemento à sua renda.

⁵¹ Oliveira (2009) relata que os Guarani Mbyá acompanham uma espécie de caranguejo conhecida localmente como sapateiro (*Aratus pisonii*) para prever o comportamento das marés no manguezal. Quando o sapateiro começa a subir os troncos isso significa para eles que a maré irá subir e é hora de encerrar as atividades naquele local. Os gritos da saracura (*Aramides saracura*) informam a eles quando vai chover.

mas também pelos insumos que podem retirar dali para outras atividades produtivas e estratégias de sobrevivência. A destruição dos manguezais não apenas afeta a mariscagem como também a agricultura, o artesanato, a sociabilidade indígena e outras dimensões da vida.

As relações com os ecossistemas, contudo, também são influenciadas pelos aprendizados que ocorrem nas relações com a sociedade nacional. Por exemplo, tradicionalmente os Guarani Mbyá utilizavam ornamentos feitos a partir das penas dos socós decoradas com tanino extraído do mangue. Hoje, conscientes de que a caça e a crescente destruição dos manguezais ameaçam ambas espécies, passaram a fazer seus artefatos com penas das galinhas criadas nos quintais que posteriormente são tingidas com corantes comprados na cidade. Assim, apesar das formas como a cultura se reproduz serem transformadas pelas relações sociais e ecossistêmicas, algo de fundamental na cultura indígena permanece como parte de sua sociabilidade, de seu cotidiano. Estes povos têm adaptado as formas de *como fazer* para preservar as práticas que consideram importantes.

Há exemplos de outras práticas que acabam abandonadas quando os indígenas percebem que podem ser prejudiciais à manutenção de todo um conjunto de atividades associadas aos ecossistemas. No passado, os Tupinikim usavam o tanino do mangue para curtir o couro de animais, porém a técnica usada para extração do corante natural acabava por contaminar os manguezais e estava provocando sua destruição. Conscientes disso, eles optaram coletivamente por abandonar a tradição, como forma de preservar o mangue e todas as demais práticas e a ele associadas. Entrevistado por Oliveira (2009), um dos caciques afirmou na época:

[...] quando nós descobrimos, nosso manguezal estava morrendo, quando a água vem, a maré enche, o vermelho desse tronco escorre aí essa água vem e mata os mariscos: as ostras, o sururu, quando a maré enchia, essa nódoa escorria pra dentro d'água e aí começou a matar os mariscos, aí nós chamamos o pessoal aí que vinheram (sic) fazer o exame da água e descobriram que era a casca da própria madeira do manguezal e aí nós paramos, não fazemos mais, e quando nós ver (sic) isso nós proíbe, nós mesmos fazemos a fiscalização do manguezal (José Sizenando - cacique Tupinikim - *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 90)

Com a redução das alternativas tradicionais de subsistência e geração de renda, para muitas famílias resta o trabalho assalariado em outras funções na economia do município. Contudo, a exigência de dedicação ao trabalho fora das aldeias e a carga horária obrigatória que ele acarreta acabam por diminuir o tempo disponível para a agricultura, fazendo com que essa atividade seja cada vez menos produtiva ao longo do tempo e frustrando o objetivo de viver da terra. O resultado, muitas vezes, são terras abandonadas e colheitas perdidas.

Esse quintal meu aqui, antes era puro eucalipto, hoje não, tem muita fruta, muita coisa, mas mesmo assim, não posso limpar porque eu tenho que sair, tenho que viajar, você não tem recurso para você pagar uma pessoa para capinar ou limpar para você. (...) Mesmo com essas crises a gente tem que lutar porque o território

não ajuda a gente. Trabalhar em roça hoje, bem pouca gente que quer trabalhar em roça, porque não tem jeito mesmo, não tem recurso, não tem aquele retorno para a tua família, para os teus filhos, porque tudo é dinheiro, tudo é dinheiro. Você bota a criança no colégio, a criança tem que ter calçado, tem que ter roupa, tem que ter material, tem que ter tudo, se você conseguir colocar uma criança dentro de um colégio hoje. Então isso aí é o que está faltando para nós, termos uma ajuda para a gente construir alguma coisa (...) para ajudar a nossa família, os nossos filhos, isso é que está faltando (E02)

Eu plantei um feijão, plantava aqui, plantava aqui e lá, lá e cá, eu fiz um plantio de aipim aqui, cheguei a ter, me ajudou bastante, eu não estava podendo, plantei o feijão lá, cheguei lá, dava prazer de você ver aquele feijão plantado, falei: “vou colher esse feijão, não acredito”, todo dia eu estava lá, todo dia, olhando se tinha formiga, qualquer coisa, aí eu fiquei sem condições de ir lá, eu fiquei uma semana sem ir lá, quando eu cheguei lá na horta que eu olhei assim para a roça: “cadê o feijão aí?”, eu sou (desconfiado), já achei que alguém tinha ido lá e colhido o feijão. Cheguei lá e não tinha um pé de feijão inteiro, as formigas cortaram tudo, cortaram (as folhas) dos feijões assim, e as vagens dos feijões tudo em volta assim, cortaram tudo (...) Por que aconteceu isso? Eu não tinha condições de estar todo dia lá. Hoje para você fazer uma roça, tem que ter um recurso para você estar todo dia lá, se manter lá, para você cuidar, aí sim você vai ter um resultado, mas se a gente não tem o recurso, como a gente vai estar lá? Não tem (ir para o) campo trabalhar, poder ganhar um dinheiro para manter a família, então é isso aí que está atrapalhando, como que a pessoa vai produzir alguma coisa? Não vai. É muito duro. A gente vai levando, mas tem essa dificuldade. Vou falar para você mesmo, não tem ninguém aqui que sobreviva da roça, não dá, para alimentar sim, mas para você viver mesmo, plantar e produzir e ter uma boa venda, você comprar as tuas necessidades, não tem não. **Eu não sou aposentado, não tenho salário, salário quem faz sou eu mesmo, faço um bico aqui, outro bico ali, dia em que eu posso**, ainda mais agora como (liderança) e as viagens, eu tenho que estar sempre na reunião, então é uma vida “prensada”, **a gente tem um salário que tem ali, tudo bem, mas se a gente não tem, na hora que tem uma vaga assim, fazer um bico, fazer um serviço qualquer para ganhar algum dinheiro, isso aí que é problema**, a gente está em uma situação difícil (E02, *grifos nossos*).

Hoje é dessa maneira que nós estamos vivendo, então está difícil para nós a agricultura, para colher coisa da roça (E04).

Às terras pouco férteis e à dificuldade do trabalho constante na terra, articula-se a escassez de água. Como referido anteriormente, muitos rios e córregos, que no passado abasteciam o território indígena, hoje não existem mais. E mesmo aqueles que ainda cortam suas terras estão poluídos pelo esgoto das áreas urbanas ou das indústrias situadas no entorno. Em suas falas, as empresas aparecem como responsáveis tanto por poluir e degradar a água quanto pelo aumento do consumo.

A gente está vendo aí, essas empresas utilizam muita a água (E03).

Agricultura você sabe que está sendo difícil porque não está tendo água, nós estamos em uma fase tão difícil hoje porque a gente não esperava que isso ia acontecer, está secando tudo, até mesmo o Rio Grande que abastece a cidade e abastece nós também aqui porque a nossa água também entra pelo canal também de lá do Sahy, também nós estamos vivendo aqui três dias sem água, para poder juntar água no rio porque o rio está secando também. Então nem se fala, porque se nós tivéssemos água no nosso território, você podia fazer um poço bom, e

colher sua água. Mas isso não tem mais, secou tudo, os rios estão tudo seco. Então hoje a situação nossa, não está boa, nesse sentido, porque as coisas não estão mais iguais antigamente quando nós vivemos aqui, estamos vivendo porque nós sabemos que nós temos fé, fé a deus, que é nosso (Tupã), que a gente segue, pede a proteção dele, para poder dobrar o joelho e pedir que ele mande chuva, para poder chover e poder melhorar. Porque aí você pode plantar, você pode colher, pode plantar o seu feijão, o seu milho, não é qualquer tipo de planta que a gente tem desenvolvendo. E sem a chuva, não temos nada (E04).

(...) Esse rio que nós temos aqui, é o melhor rio de hoje que tem água, também está secando, mas tem água ainda, que traz água da cidade, porque a cidade está acima de onde esse rio sai para cá, a cidade está em cima da cabeceira do rio, então tudo quanto é coisa hoje, é jogado no rio, de esgoto é todo jogado no rio, não tem tratamento nenhum, então a gente está hoje, a gente vai ter que apelar para isso (E04)

Secou muito rio, as nascentes morreram todas, e então isso tirou muito dos indígenas (E13).

Por esse motivo, muitas lideranças indígenas já defendem a necessidade de implantar projetos de irrigação nas aldeias para propiciar que as famílias continuem a trabalhar na terra e seus cultivos não sejam perdidos por falta de chuvas. Não é uma solução simples. Dado o contexto socioambiental e climático atual, mesmo esses projetos são ameaçados pela diminuição das fontes permanentes de água.

Hoje a gente precisaria de uma irrigação porque o tempo está instável. Esse ano, praticamente esse é o terceiro ano, dois anos que praticamente não chove mais aqui. Entendeu? Você vai produzir sem... Com a terra ruim, mas com chuva ainda dá, mas, agora, com a terra ruim e sem chuva não tem jeito (E01).

Está até ainda faltando de completar isso aí, a pessoa que apoiou nós aí, fez esse cercado, hoje ele botou uma bomba aí para fazer uma irrigação, para fazer, mas não deu certo porque quiseram fazer (um sistema) para (outro) tipo de horta (que) não funciona muito bem. A gente começou a trabalhar um pouco aí, mas não deu certo, parou, porque não deu para funcionar, então hoje a gente está mexendo outra vez para ver se muda esse projeto para botar uma bomba maior, vamos botar um pivozinho a mais para poder fazer o plantio, estamos trabalhando, **mas agora vem o fracasso da água porque o próprio rio, o poço que nós tínhamos lá, que estávamos contando para poder abastecer isso aí, também secou, já está lá embaixo de água, não tem mais água.** (...) Vão precisar de fazer alguma coisa para tratar desse rio, porque a gente se quer fazer uma irrigação, por exemplo, botar uma bomba para irrigar alguma planta da gente onde tem água, a gente não pode fazer, não pode porque está poluído, então tem que tratar, tem que tratar (E04, *grifos nossos*).

Para que tais projetos funcionem, dependem tanto da disponibilidade e da qualidade água quanto de investimentos em tecnologias adequadas às culturas que pretendem cultivar na terra que dispõem. O assessoramento e o equipamento necessários possuem um custo elevado, por isso, muitas vezes são necessários recursos externos para consegui-los. Uma das lideranças cita a aprovação de um projeto submetido a um edital promovido pela Estaleiro Jurong Aracruz (EJA) como uma possível fonte de financiamento de iniciativas de irrigação.

Esta aparente contradição entre a denúncia dos impactos provocados pelas indústrias e a busca de soluções através da negociação com elas é uma constante na análise que ora realizamos. Mais do que um paradoxo, é um indício da complexidade do campo social no qual os povos indígenas em Aracruz são obrigados a transitar para garantir sua sobrevivência. Para além das dicotomias, a análise dos contextos de conflitos ambientais nos impõe, como já salientado por Acelrad (2004), olhar o tempo todo para as disputas e negociações que se dão sob as regras do jogo e sobre as regras. Em Aracruz, a apropriação da legislação permitiu aos povos indígenas se libertar do confinamento territorial, mas as necessidades socioambientais, a fragilidade e a fragmentação das políticas públicas ainda são impedimentos para maior autonomia social e econômica no enfrentamento dos dilemas impostos pelo contexto econômico e ambiental.

Ao mesmo tempo que reconhecem que seu território foi impactado pelas transformações provocadas pela expropriação e pela ocupação das terras tupinikim pela Fibria por mais de quatro décadas; ou pela tendência atual de industrialização e urbanização do município, é também difundida entre as lideranças entrevistadas a visão de que a continuidade do seu modo de vida exige a apropriação de tecnologias que lhes possibilite enfrentar as consequências dessas mesmas transformações sociais e ecológicas.

Seria preciso aumentar a densidade tecnológica do território para manter o modo de vida tradicional baseado na agricultura e no manejo da floresta, dos rios e do mar. Diante das dificuldades de concretização de políticas públicas que possibilitem acessar tais tecnologias através dos fundos públicos, negociam compensações ou projetos (in)diretamente⁵² com as empresas cujos empreendimentos geram ou aprofundam tais impactos ambientais. O risco associado a esses projetos é o aumento da dependência dos recursos externos ao território.

Mas há outros caminhos sendo explorados. Ante as crescentes dificuldades de manutenção pelo trabalho na agricultura, algumas famílias indígenas buscam alternativas de renda na venda de artesanato e na produção em pequena escala de carvão vegetal com o uso de resíduos de eucalipto presentes no território. As aposentadorias também são de fundamental importância para a manutenção das famílias, pois são uma fonte permanente de renda derivada de uma política de seguridade social que independe de longas e incertas negociações coletivas⁵³.

⁵² Por vezes, com assistência jurídica do Ministério Público Federal (MPF).

⁵³ Mas está ameaçada. Os idosos indígenas são hoje considerados segurados especiais do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) e se aposentam ao completar 60 anos, se homem, e 55 anos, se mulher, com o valor de um salário mínimo. Contudo, a atual proposta de Reforma da Previdência pretende igualar a idade mínima de homens e mulheres indígenas, aumentando-a para 65 anos em ambos os casos, e instituir uma contribuição mensal individual equivalente a 5% do salário mínimo vigente (CUPSINSKI; SANTOS, 2017).

Na busca por alternativas, há iniciativas mais controversas, como por exemplo, aquela relatada por uma das lideranças:

Então, a comunidade, ela acaba fazendo acordo com fazendeiros, né? "Ah, essa área aqui foi tirada madeira, criou uma vegetação de capim colonial lá, ou de capim nativo lá, aqui dá para botar boi, então vamos cercar aqui e a agente paga X por cabeça para a comunidade". Acaba que os caciques, alguns caciques, fazendo esse tipo de acordo. Para ter algum tipo de recurso. Uma fonte financeira para esses fins, né? (...) Entendeu? Esse trator e esses carros trabalhando para preparar a terra depende disso. Então, isso, ao mesmo tempo é uma problemática, né? Porque a terra ela está sendo 'arrendada' para terceiros. A comunidade não está impedida de transitar, de ir e vir no território, de caçar, inclusive, dá para caçar e tudo. Mas, se o objetivo principal, que é ter o uso exclusivo da comunidade indígena, às vezes prejudica muito, isso (E01).

Por vezes, as estratégias de negociação com as empresas são beneficiadas por pressões sociais nos mercados internacionais para que elas - principalmente as potencialmente poluidoras ou ambientalmente degradantes - atuem de forma social e ambientalmente responsáveis. Diante da necessidade de garantir uma imagem socialmente positiva e responder às preocupações sociais e ambientais dos principais *stakeholders* e clientes, muitas corporações têm investido em projetos sociais para as comunidades situadas no entorno de suas unidades de negócio.

Da confluência desses fatores surgem oportunidades para que os povos indígenas em Aracruz apresentem projetos para financiamento, por exemplo, pela Fibria através do Fundo de Apoio para Iniciativas Comunitárias (Faici) gerido pela Kamboas Socioambiental e parte do Plano de Sustentabilidade Tupiniquim e Guarani do Espírito Santo (PSTG)⁵⁴.

Em 2015, por exemplo, o fundo selecionou 22 projetos a serem desenvolvidos nas aldeias, principalmente em Caieiras Velhas, Irajá e Pau Brasil, nos quais foram investidos R\$ 125 mil. Os projetos foram escolhidos por um Conselho Deliberativo formado pela Fibria, Instituto Federal do Espírito Santo (Ifes), Secretaria Municipal de Agricultura de Aracruz (Semag) e Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (Incaper). Os dois representantes indígenas incluídos atuaram como auditores.

Cerca de 80% dos projetos selecionados naquele ano se relacionavam à produção agropecuária, alternativas de renda, incentivos ao esporte ou à cultura. As propostas beneficiavam em média cinco ou mais famílias (FIBRIA, 2015b).

⁵⁴ O PSTG é apresentado como uma iniciativa da Fibria em parceria com a Kamboas Socioambiental que “atua com base em três eixos: apropriação de conhecimentos para a gestão territorial e ambiental das terras indígenas, uso sustentável dos recursos naturais e o fundo de apoio a iniciativas comunitárias indígenas. Com foco nesses pilares, são desenvolvidas atividades de fortalecimento dos coletivos; recuperação de sementes crioulas para plantios nas roças e quintais; enriquecimento das terras com sistemas agroflorestais; meliponicultura e restauração florestal” (FIBRIA, 2015b).

Em 2016, quando realizamos o trabalho de campo, um novo edital estava em curso, mas não havia garantias que o fundo continuaria a financiar projetos no formato atual. Por ocasião da realização do trabalho de campo, fomos convidados pelo coordenador da Comissão de Caciques a participar de uma reunião entre a Kamboas Socioambiental e a própria comissão, onde a empresa afirmava que havia sido proposto pela Fibria que o Faici fosse substituído por um novo fundo a ser criado para agregar outras empresas que se interessassem em realizar ações de responsabilidade socioambiental nas aldeias. A proposta visava atender à demanda por um maior número de projetos financiados por ano sem aumentar significativamente a contribuição da Fibria. Esse novo fundo seria gerido por uma associação mista cujo conselho diretor seria paritariamente integrado por representantes das empresas, instituições públicas e das aldeias.

Mas a proposta gerou polêmica, pois algumas lideranças defendiam que a direção da nova associação deveria ser exclusivamente indígena. Eles temiam perder sua autonomia para decidir os rumos do território com o estabelecimento de uma nova associação, como muito mais recursos disponíveis que os atuais, parcialmente dirigida por agentes externos. Isto poderia solapar a organização política local e contribuir para enfraquecê-la.

A discussão repercutiu nas entrevistas que foram realizadas depois. Uma liderança, contrária à criação da associação “mista” nos moldes propostos pela Fibria, afirmava:

Por isso que eu estava questionando ontem a... Que se for para ter um conselho daquela forma, esse conselho tem que ser bem abrangente, entendeu? Não pode ser um conselho fechado para discutir só uma determinada coisa. Tem que ser... **O que eu defendi ontem é que tenha um fundo, que esse fundo ele seja mesmo controlado pela comunidade no que se refere às obrigações das empresas.** Essas várias empresas que não fizeram o estudo do componente indígena, e mesmo as que fizeram, que todos os recursos que foram destinados deveriam entrar nesse fundo. **E esse fundo, que aí então já teria, um plano de gestão já bem feito, entendeu? O plano de gestão, ele já ia nortear para onde que seria direcionados esses recursos.** Entendeu? Recuperação ambiental, se for para o jovem, para capacitação, já promove, entendeu? **Então, na minha ideia do fundo tem que ser uma ideia mais abrangente. Entendeu? Porque se for criado esse fundo agora, de repente você pode estar matando aquela ideia mais à frente, dessa coisa mais ampla. É isso que eu estava falando. Ou criando confusão, né? De criar mais outro fundo... o pessoal....** Mesmo que ele seja um fundo, mas que ele tenha uma parte lá que só cuida disso, mas tem que pensar que é um fundo criado que é mais abrangente, entendeu? (E01).

Um dos pontos da polêmica referido pelo entrevistado diz respeito ao fato de a proposta da empresa estabelecer que esse novo fundo receberia apenas recursos “voluntários”, ou seja, aqueles que as próprias empresas decidissem aportar de acordo com as diretrizes de suas políticas de responsabilidade socioambiental. Os recursos “compulsórios”, isto é, aqueles que elas fossem obrigadas a pagar como compensação pelos impactos socioambientais de seus

empreendimentos ou como indenização por algum dano ambiental específico, deveriam ser gerenciados pelas associações indígenas de outras formas.

Algumas lideranças indígenas queriam ter maior poder de decisão sobre a forma como tal fundo seria gerido, mas as empresas, como estariam aportando recursos voluntariamente, também queriam ter voz e voto sobre como tais recursos seriam aplicados. No Faici, como vimos, as lideranças indígenas têm um papel limitado à auditoria. Há controle por parte da Fibria sobre como os recursos serão aplicados, e quais projetos serão selecionados, e não havia interesse por parte da empresa em perder essa prerrogativa. Tal polêmica trouxe tensão à reunião. Algumas lideranças presentes concordavam com a proposta de haver fundos diferentes para recursos distintos com gestões mais ou menos autônomas por parte das comunidades indígenas e outras defendiam a criação de um fundo único com diretrizes estabelecidas por eles próprios. Diante do impasse, a reunião terminou sem que uma decisão tivesse sido tomada.

Essa divergência de opiniões sobre a forma de financiamento de projetos pela Fibria ocorre devido aos limites do modelo. Apesar de muitas lideranças considerarem importantes as atividades que eles propiciam, estimam que beneficiem em torno de 10 a 30% das famílias Tupinikim e Guarani Mbyá (E01). São iniciativas cujas contribuições para a subsistência e a renda das famílias ainda são restritas e desigualmente distribuídas entre elas. Por esse motivo, algumas lideranças entrevistadas defendem que editais devem ser ampliados em sua abrangência e escopo, pois há determinados tipos de projetos que a empresa não aceita que sejam financiados com recursos do Faici, como, por exemplo, agremiações esportivas.

Não é apenas com a Fibria que eles têm negociado projetos desse tipo. Uma das lideranças afirmou que havia uma proposta de financiamento de um projeto de agricultura em sua aldeia pela Imetame. Dentro dessa proposta, previam ampliar os roçados da aldeia e colher “não só o feijão e o milho, mas também outras coisas como quiabo, maxixe, melancia, abóbora, podemos plantar tudo aqui” (E11).

Se há expectativas de melhores condições de vida com a ampliação da agricultura viabilizada por esses projetos, algumas lideranças comunitárias os veem apenas como catalizadores de alternativas mais estáveis para o futuro, não uma solução de longo prazo para suas necessidades. Uma das lideranças (E13), por exemplo, externou que via na ampliação da produção de frutas nos quintais, gerada pelo trabalho das famílias indígenas (com ou sem o apoio de projetos), uma oportunidade de incrementar a renda comunitária. Para tanto, afirmava que eles poderiam adquirir uma despoldadora através da associação de sua aldeia visando a venda de polpas de frutas para empresas ou restaurantes do município.

Mais uma vez a lógica que permeia as propostas para manutenção das suas famílias no território passa pela aquisição de tecnologia para gerar recursos que possam ser reinvestidos no território. O que à primeira vista poderia ser interpretado como um indício da colonização do discurso indígena por uma perspectiva tecnocientífica de desenvolvimento da capacidade coletiva de produção para subsistência e pela perspectiva de que a continuidade da vida no território também passaria a ser mediada por relações comerciais com o restante do município. Dessa forma, uma interpretação reducionista dessa fala poderia considerar que dada a degradação ambiental do território e das condições de ser Tupinikim em seus moldes tradicionais, muitas lideranças já começariam a vislumbrar numa maior integração econômica com a sociedade não-indígena como uma alternativa para a sobrevivência das famílias.

Entretanto, como alerta Valla (1996), é preciso cautela com esse tipo de análise. Neste discurso está presente uma possibilidade para o futuro, não uma prática corrente. O que a existência desse tipo de proposta aponta é para as diversas formas como, ao se verem diante dos desafios à sua reprodução social impostas pelas transformações socioambientais de seu território, as práticas econômicas hegemônicas acabam por se apresentar como alternativas possíveis.

Estas possibilidades são reinterpretadas e ressignificadas pela cultura indígenas, pois não são colocadas como um mero empreendimento econômico capitalista cujo objetivo principal é a geração de lucro e a reprodução do próprio capital para acumulação de riqueza. Pelo contrário, aparecem como propostas de pequena escala, e marginais na economia indígena, que entram como uma entre outras alternativas que permitam que obtenham os recursos necessários para que continuem a viver naquele território através da agricultura. A lógica de mercado é subordinada à cosmovisão e ao projeto de manutenção do modo de ser Tupinikim naquele território específico.

Isto posto, sendo a continuidade de um modo de vida baseado na agricultura de subsistência cada vez mais difícil devido aos impactos da forma como hegemonicamente a economia se estrutura no município, esse tipo de proposta busca soluções intermediárias e híbridas que, ao mesmo tempo que não são apenas meras atualizações de suas estratégias tradicionais de sobrevivência, as inserem na economia de mercado através da ressignificação de algumas de suas práticas tradicionais, como o cultivo de árvores frutíferas nos quintais e roças para consumo de sucos de frutas.

Outra proposta para geração de renda para as famílias indígenas muito citada durante as entrevistas, e que vai na mesma direção, é o reflorestamento de diversas áreas de seu território com aroeiras (família *Anacardiaceae*). Tais árvores são nativas da região e seu fruto, conhecido

popularmente como pimenta rosa, tem sido muito apreciado e valorizado no mercado de produtos naturais e culinários. A cultura da aroeira é vista pelo Incaper como uma alternativa promissora no estado (SILVA, 2017). Além disso, outras partes das árvores são utilizadas pelos Tupinikim para produzir xaropes e remédios.

A coleta da pimenta rosa é atualmente feita nas árvores que ainda existem nas áreas de mata que foram preservadas ou em espécimes que foram cultivadas nos quintais. Mas há demanda por parte das comunidades indígenas para que mais árvores da espécie sejam plantadas através de projetos de reflorestamento. Um desses projetos tem sido negociado com o Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Espírito Santo (IEMA).

Esse projeto do IEMA, a gente está fazendo projetos pilotos para que algumas famílias façam agroextrativismo. Entendeu? A aroeira. A aroeira está muito forte aqui no território. Então, a gente está buscando, através de edital e de outras parcerias, uma forma de beneficiar a aroeira para gente acessar o mercado externo, né? Para tirar o atravessador. Para ter uma colheita importante aqui de aroeira, que daria para a gente ter mais em renda para a comunidade (E01).

Aroeira (é) para recuperar, que a Aroeira além de recuperar alguma coisa, ela ajuda também, porque a semente da Aroeira hoje tem compradores (que) trabalham com isso. A aroeira inclusive tem ajudado muito a comunidade. Aroeira se você plantar... muitas comunidades estão pensando em comprar só Aroeira, **porque é uma planta que não precisa tanta irrigação**, então você tem um resultado, você planta e você tem resultado, então as pessoas estão mudando, ao invés de plantar um milho, um feijão, planta aroeira. (...) Existe uma área de plantio e as pessoas plantam nos quintais. Meu irmão aqui, você vai ver ali tem um bocado de pé de Aroeira, **quer dizer, enquanto ele plantava outro negócio aqui e não dava, hoje só tem Aroeira plantada aí.** (...) Para plantar o milho e o feijão aí a pessoa não fica tão animada, para plantar uma Aroeira, fica, porque eles têm certeza que vão colher depois, vai ter um retorno. E não é tão trabalhoso como o milho, o feijão ou outros que não dão sem irrigação, e a gente não tem, não tem recurso. (E02).

Agora o IEMA já tivemos uma reunião junto com a Funai começando, mas também já vieram para fazer uma pesquisa de olhar as árvores para o reflorestamento que a gente também quer fazer o plantio de aroeira, plantar a aroeira porque aroeira além dela ser favorável para você retirar a semente e vender, ela é nativa. E a gente quer fazer um plantio de aroeira (E04).

A mês de maio nós tivemos que (colher) toda a aroeira, a pimenta rosa. A associação que nós temos entrou em contato com a Agrorosa de São Mateus e nós vendemos **mais de 12 mil** quilos de pimenta rosa (E11, *grifos nossos*).

A visão da aroeira como um potencial cultivo - por exigir menos trabalho, portanto melhor compatibilizado com outras formas de trabalho ou com o trabalho em família, e menos irrigação, num contexto onde a água tem se tornado um recurso escasso devido ao prolongamento dos períodos de estiagem, poluição ou secamento dos rios - é bastante difundida entre as lideranças entrevistadas.

Além disso, por ser uma espécie nativa do território, há maior probabilidade de ser incluída em projetos de reflorestamento a serem financiados pelo Estado ou pela iniciativa privada. Dessa forma, recuperar a vitalidade do território passaria por recompor a flora nativa, mas a escolha de como isto deve ser feito e com quais espécies exige um planejamento que também se referencia pela necessidade de geração de renda e de garantias da subsistência das famílias num contexto no qual a agricultura nos moldes tradicionais é cada vez menos viável pelos motivos que expusemos anteriormente. Reflorestar a TI passa a ser um projeto não apenas de recuperação ecológica, mas também de fortalecimento social. No atual contexto, a floresta faz mais sentido enquanto um sistema que se integra à agricultura, um sistema que permita um certo nível de manejo. Diante da redução das matas nativas e das dificuldades da agricultura, a agrofloresta apresenta-se como uma opção mais duradoura. Isto fica claro no seguinte diálogo:

Entrevistador: O senhor falou na outra vez sobre a questão da plantação das aroeiras e tudo mais. Como isso começou e como está se desenvolvendo?

E10: Na verdade a nossa região é a região típica da aroeira, a aroeira é dessa região mesmo, é nativa. E até então a gente via que a aroeira era utilizada pelo pássaro, com o tempo, chegou alguém comprando essas Aroeiras, (um) atravessador. Os indígenas começaram a pegar essas aroeiras da forma como eles estavam pedindo e foram negociando, vendendo, às vezes barato, porque a gente não sabia o preço, como não sabe até hoje quanto é que custa aquilo ali, que nós não temos nenhum estudo que aponta isso, e foi negociando dessa forma. Hoje, os indígenas, por ter ajudado na economia, pensam em plantar. Por que? **Por exemplo, um menino que está na escola, está lá estudando, e no período que ele não está na escola, eles estudam do meio-dia até quatro horas da tarde, então antes do meio-dia ele vai lá, coleta um pouco dessa Aroeira e tira um pouco do recurso. A aroeira está sendo bom por isso. E a gente pretende que toda a família esteja plantando isso, nos fundos de casa, em volta, nas matas, estar plantando mais aroeira.**

Entrevistador: Vocês têm recebido apoio por essa iniciativa?

E10: Não. Não recebemos nada ainda não, é só da família mesmo. E a gente está aí. Vamos vendo, tem intenção de apoio no futuro, inclusive a prefeitura parece que está querendo apoiar, a Jurong fala de apoiar a gente expandir. **Porque além de você ter uma renda, a aroeira é nativa, você está ampliando a floresta.**

Entrevistador: O senhor acha que ela ajuda a recuperar o território?

E10: Com certeza. **Ela faz parte dessas matas, dessas florestas. Então é um reflorestamento, na verdade, que nós estamos fazendo. E para gente é bom.**(E10, grifos nossos).

Sobre o plantio que seria financiado pela Estaleiro Jurong Aracruz, Simonelli (2012) afirma que um projeto com esse objetivo foi iniciado em 2012 como forma de compensação pelos impactos ambientais do empreendimento. Ele começou a ser realizado em duas áreas adjacentes que totalizavam 57 hectares e até então estavam ocupados por resíduos de eucalipto e gramíneas como a braquiária (*Brachiaria spp.*) e o capim-colonião (*Panicum maximum*). A

escolha das espécies a serem reintroduzidas nesse projeto foi orientada por uma diretriz estabelecida pelo Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo (IDAF) e por um estudo de etnomapeamento que havia sido realizado pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) como parte do TAC assinado entre a Funai, Fibria e as comunidades indígenas por ocasião da homologação das TIs em 2010. Uma parte do reflorestamento visava “a produção de madeira e outros recursos não florestais que poderão ser utilizados em futuros projetos sustentáveis”, e dentro desta perspectiva deu-se prioridade à aroeira (SIMONELLI *et al.*, 2012, p. 31). Em 2014, as aroeiras correspondiam a cerca de 30% da área reflorestada (VICENTE, 2014).

Em outra entrevista, uma liderança fala dos desafios de conscientizar algumas pessoas da importância de mudar a forma como se manejam as matas para garantir que a exploração das aroeiras nativas permaneça viável e se amplie com o plantio de novas mudas. Um indício de que, apesar de as lideranças estarem convencidas de que este pode ser um caminho para sustentabilidade social e econômica do território, não se pode afirmar que todas as famílias estejam, nesse momento, convencidas da transição das formas tradicionais de cultivo para uma perspectiva que integre a agricultura com o reflorestamento. Tradição e perspectivas de futuro se entrecrocaram nessa questão:

(...) Nós estamos pensando em fazer um plantio de 7 mil pés de aroeira para poder (beneficiar) a comunidade. A única área que tem aroeira é aqui (...), mas eles queimam muito e não pensam nisso. Aqui a nossa área é bem protegida, (mas) **sempre tem uns mal-educados que tacam fogo, (e) nós já chamamos a atenção deles porque estão estragando a terra e o ambiente que nós precisamos muito.** E na época da colheita de aroeira, não só os novos, **mas também os mais velhos que pegam e vendem**, e 20, 30 ou 40 reais que ganhem já vai ajudá-los. **E a associação faz essa ponte (...)**, ela compra das famílias e revende para a (fábrica). Essa foi uma coisa que nos deu uma alegria imensa, por causa dessa crise brava que estamos. **E dava para colhermos muito mais, mas vem muita gente de fora – de outras aldeias – que pegam, e nós não proibimos, nós temos essa parceria.** E foi muito legal, eu fiquei muito satisfeito (...). **E pensando no futuro, nós queremos ter esse plantio para que o pessoal aproveite, eu acho que vai ser muito interessante.** Porque os anos que nós viemos vivendo, são poucos projetos que surgiram. Agora nós estamos conseguindo mais coisas, espero que Deus nos ajude bastante (E11, *grifos nossos*).

Se a possibilidade de renda proporcionada pela coleta e venda da pimenta rosa pode ser um catalisador das iniciativas de reflorestamento, não se pode afirmar que essas iniciativas têm uma motivação estritamente econômica ou que esta seja a dimensão mais importante. Como já afirmamos anteriormente, a análise desse tipo de iniciativa deve ir além dos reducionismos e das simplificações, considerando a complexidade do campo social e as múltiplas dimensões envolvidas em cada estratégia, projeto ou negociação. Durante as entrevistas, são referidas iniciativas de reflorestamento com mais de dez anos e que tinham como objetivo “mudar a cara,

mudar a cara do eucalipto para mata através do reflorestamento” (E04). Isto é, a recuperação da floresta também tem uma dimensão simbólica: tornar a terra recuperada novamente um território Tupinikim.

No contexto em que vivem, isso significa negociar e receber apoio da empresa que promoveu os impactos e originalmente destruiu a mata nativa. Muitas dessas iniciativas contam com recursos do PSTG, que como citado anteriormente, tem entre seus objetivos oficiais a restauração florestal.

No outro lado nós temos um (projeto) que foi contratado pela Fibria, que é o PSTG, que está trabalhando sobre a ecologia dentro das aldeias, trabalha um pouco com nós aqui (...) e vai trabalhando com esse povo (todo) para fazer. O trabalho que eles estão movendo para isso, é também ajudar, cultivar, levantar mais o tipo que se trabalha com adubação, para poder adubar as plantas, para fazer reflorestamento. A gente (também) fez reflorestamento, já está com 10 anos que começ[amos] a fazer o reflorestamento ali, mas devido o tempo que não está chovendo, o ano passado foi plantado um pouco de mato, de árvore nativa e semente, (feijão guandu) e outras coisas ali, mas não foi em frente porque não choveu, e a gente está esperando que chova porque já tem bastante produto aí, semente para poder semear, para poder plantar outra vez, para poder estar reflorestando essas cabeceiras de rio que está secando.

(...)

Porque a nossa meta de fazer, a gente se preocupa muito com as cabeceiras do rio, com os córregos porque está todo pelado. Quer dizer, se não tiver árvore para poder cobrir aquele solo ali, como é que essa água vai ter vida, vai aguentar ali, então a gente está fazendo isso para poder reflorestar toda essas cabeceiras de córrego, capoeira, para poder elas voltarem, para ver se a água volta. Porque se o tempo tiver limpo, se não tiver nada de árvore para chamar a umidade da própria natureza, é difícil porque na época que a gente morava aqui, quando isso aqui era tudo mato, capoeira, mato, só tinha mesmo um pouco de roça mais o (reservado), quando o tempo enveredava para chuva você ouvia aquelas nuvens de chuva por cima da mata para poder chover e hoje você não vê mais isso, porque não tem mais mata, acabou as matas, então a floresta ela chama muito umidade do tempo para poder virar água, chuva, para poder chover, então é nisso que a gente está trabalhando para poder levantar essas questões de **reflorestamento, de mata nativa, de mata de frutífera, para poder hoje uma alimentação** até para os animais que hoje vivem nas pequenas (grotas) em que tem hoje, como a gente, passa dificuldade porque não tem mais nada para comer, que no eucalipto não vai achar nada para comer, então tem que ter um lugar que tenha alguma coisa para eles se alimentar também (E04).

Na verdade, o reflorestamento, lógico que tudo no pouco né, eu acho que toda comunidade ela tem autonomia para fazer o viveiro da forma que ela entende... Mas o grande objetivo é fazer, reflorestar nas nascentes principalmente. Porque tem nascentes dentro da comunidade, que hoje ela tá descoberta. Então ao invés de você investir só no viveiro, e às vezes a gente pode não dar conta, então foi pensado cada um construir o seu viveiro para a gente trabalhar isso, questão de nascente, de reflorestamento, de resgatar as (matas) nativas que existiam muito antigamente, hoje não tem mais, então é resgatar essa semente e plantar novamente.

(...) Porque, tem muita área, tem muita área nossa que, que hoje ela tá desocupada né, então precisa de ser trabalhada, um sistema de reaproveitar a área, até mesmo de trabalhar hoje, protegendo as nascentes, você vê que dessa seca agora que tá dando, nós ainda temos, temos água que ainda dura mais sei lá, talvez nuns 2, 3 meses aí, sem pensar em racionamento de água para as famílias, mas a gente precisa, já não tem água, então não vamos plantar. Não, precisa trabalhar isso mais, eu acho que isso é um projeto assim que a gente também, a gente quer trabalhar hoje com os adolescentes aproveitando esse projeto que a Jurang aprovou né? E a gente também pensar nisso né? (E13).

Constata-se nessas falas o modo como todas as questões que temos nos referido até agora se inter-relacionam. O reflorestamento não é apenas um projeto da empresa, é também uma proposta que eles vêm desenvolvendo há vários anos. Não segue uma lógica puramente econômica, apesar dessa dimensão estar presente, influenciando mesmo a escolha e a proporção do plantio das árvores que podem ser comercialmente exploradas. Elas, entretanto, não são todo o reflorestamento; também há “mato”, frutas e cultivos alimentares. A floresta tupinikim, diferente dos eucaliptais, não apenas consome água, mas também contribui para a preservação das fontes de água com a recuperação da mata ciliar nas cabeceiras dos rios e córregos que atualmente estão secando. Eles esperam que, no futuro, as árvores voltem a fornecer água para eles, os animais e plantas. É, por outro lado, um projeto paralisado, em estado de espera, devido à falta de chuvas, sem as quais as sementes não podem brotar e as mudas crescerem.

Essas falas resumem os desafios e contradições que temos explorado até aqui. Os contextos sociais e ecológicos impõem às comunidades indígenas o desafio de construção do cotidiano a partir de alianças improváveis em projetos de futuro que passam por incorporar tecnologia e recursos externos para recuperar aquilo que foi perdido no território.

Essas alianças são construídas com base num delicado equilíbrio de forças entre a demanda indígena por autonomia para gerir sua vida e as imposições e diretrizes que devem seguir ao negociar projetos com o Estado ou ao participar dos editais estabelecidos pelas empresas. Arelados a estes processos estão não somente exigências burocráticas relacionadas à formalização das instâncias de representação indígenas, como a constituição e manutenção das associações; e administrativas, relacionadas à prestação de contas dos investimentos realizados com os recursos financeiros dos projetos, mas também uma visão do que pode ser considerado como um território “sustentável” ou “desenvolvido”.

Nem sempre o diálogo entre as lideranças indígenas e os consultores externos contratados para realizar o planejamento ou a assessoria técnica se dá de forma simétrica ou se alcança um entendimento entre a visão técnico-científica e a indígena sobre o território. Uma das lideranças expressou incômodo diante da crítica recorrente de que havia pouca produção visível em certas partes da terra indígena e estariam tomadas por vegetação considerada pelos

técnicos como “improdutivas”, como o capim-colonião. Porém, na visão das lideranças entrevistadas, nem todas as áreas devem ser apropriadas para a produção agrícola, algumas estão reservadas para a regeneração das matas e do solo, o que passa por um período onde entendem que haverá naturalmente uma vegetação mais rasteira, capim, ervas, etc...

A nossa terra a gente quer ver cheio de planta. Ontem eu achei interessante: “está cheio de colonhão (sic)”, que bom ter colonhão, **que bom que tenha colonhão, que tenha o que for, mas saber que ele é nosso, a gente pode fazer o que quiser lá dentro**, a gente pode encher de colonhão, (...), pode fazer o que quiser, é sua. “E daí, gente, é meu, **é meu desejo que essa árvore aqui cresça novamente, vocês destruíram, vocês causaram isso**”. **Então a gente conversa muito com as empresas em relação a isso** (E09, *grifos nossos*).

A intervenção da Funai nas negociações com as empresas nesses processos também foi citada como um fator que diminuiria a autonomia das comunidades na gestão de seu território. Apesar do fim do regime tutelar, as terras indígenas não são consideradas “patrimônio” das etnias, mas da União. Às etnias é conferido apenas o usufruto do território segundo suas tradições e modo de vida. Todos os projetos e intervenções realizadas por agentes externos nas terras indígenas devem passar pelo aval do órgão indigenista e nem sempre esse processo ocorre dentro dos prazos dos editais ou acordos negociados entre as lideranças, associações indígenas e as empresas.

Dessa forma, o órgão indigenista ao mesmo tempo que se pretende como um parceiro e, de alguma forma, assessor das comunidades indígenas face à negociação com os não-indígenas visando a proteção dos territórios - o que nem sempre tem recursos para cumprir, como já citado em relação ao apoio às comunidades indígenas nos processos de licenciamento ambiental - também é visto, algumas vezes, como um obstáculo à busca por alternativas de renda e de subsistência no território. Afirma uma das lideranças:

Para você ter uma ideia, depois que nós conquistamos essa terra, nós não podemos fazer nada aqui dentro sem comunicar à Funai, que quer que fiquemos batendo na sua porta pedindo as coisas. Nós não podemos fazer uma parceria sem comunicá-la, nós perdemos vários projetos quando tinha de comunicar a Funai e assim acabamos perdendo. Era um projeto de cinco anos. (...) [J]á perdemos cinco [projetos] por causa da Funai, que interfere. Mas são coisas que nós estamos buscando para ver se a comunidade passa a entender que toda vez que batemos na porta da Funai, não encontramos nada. Não são as pessoas que trabalham lá, é o órgão em si que não dá suporte e autonomia. Em Valadares tem o (...), que é uma excelente pessoa, tem o (...) que trabalha aqui na Funai que também é uma excelente pessoa, mas não temos autonomia para resolver nada, tudo tem que vir de Brasília e quando chega aqui barram tudo. E se nós não nos organizarmos internamente na comunidade para você ter colheita, um plantio (...) você não consegue nada (E11).

Outro fator que contribui para a menor autonomia em relação à gestão do território demarcado é a própria localização geográfica das Terras Indígenas Tupiniquim e Comboios.

Como pode ser visualizado no mapa existente na figura 11, ambas são cortadas por importantes rodovias estaduais. A Terra Indígena Tupiniquim é atravessada pela ES-456, que liga a sede do município aos bairros litorâneos, e parcialmente pela ES-010, que é uma importante via de ligação da Região Metropolitana de Vitória ao Norte capixaba e dos bairros litorâneos de Aracruz ao Distrito de Santa Cruz ou ao município limítrofe de Fundão. A TI Comboios também é cortada por esta rodovia e por um trecho da Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM).

Ao mesmo tempo que tais vias permitem o acesso das comunidades a outras partes do município ou a serviços nos municípios vizinhos através de vias regulares de transporte público ou em seus veículos particulares ou coletivos, são também fonte de preocupações devido à impossibilidade de controle das pessoas que passam ou entram nas terras indígenas.

Assim, o descontrole que a gente tem também do território, hoje, que está cortado de estrada de terra, estrada de asfalto mesmo. A gente não tem um controle mais da entrada e saída de pessoa que não são da comunidade indígena.

(...)

Porque o território é cortado pela rodovia. Em tese, **a faixa de domínio do estado, ela está sobrepondo o domínio do cacique**. O DER [Departamento de Estradas de Rodagem] vem aqui e fala: "Minha competência é... (Não sei se é dez ou vinte) metros para cá e vinte metros para lá... Ah, aqui vou colocar uma placa. Eu entro aqui ou faço sem a anuência do cacique", entende o que é área de domínio do estado, entendeu? **Ou se a gente, por exemplo, quiser fechar a estrada para impedir num certo horário. Se disser assim: "Ah, então vamos fazer lá uma... um controle, lá, a partir de 10 horas não entra mais ninguém aqui na aldeia. Fecha aqui. Fecha lá". E aí? Você está obstruindo uma via pública. Entendeu? Então, essas coisas não.... Infelizmente, não tem uma solução para isso**. E é um problema sério, entendeu? É sério mesmo. Por exemplo, se tiver uma pessoa parada aqui beira da estrada ou na própria estrada, claro, você chama a polícia, estranho e tudo, mas você não tem aquele poder de dizer: "Oh, eu sou o cacique e aqui é minha área, e tal". Mas, o cara vai dizer: "Não, eu estou aqui dentro da estrada", né? Então, é difícil, tem um conflito de interesses que dificulta muito, né? (E01, *grifos nossos*).

As relações que se estabelecem entre as comunidades indígenas e as políticas públicas ou com as políticas de desenvolvimento raramente são simples. As falas das lideranças indígenas mostram que são relações complexas e permeadas por contradições entre os rumos e objetivos definidos pelos povos indígenas e as condições para realizá-los.

4.4.3. Para onde leva a educação no território indígena?

Além da busca por autonomia para gestão do território, a construção de caminhos a para melhores condições de vida nas aldeias e a valorização das raízes indígenas são questões que se fazem presentes nas suas lutas por políticas públicas. Dedicaremos o próximo subcapítulo a analisar como tais questões se refletem nas lutas por saúde, mas é importante citar brevemente como tais desafios também mobilizam as comunidades indígenas a lutar por melhorias na forma como o sistema educacional público é implementado nas aldeias.

Durante as entrevistas, as lideranças indígenas frequentemente reafirmaram a importância da escola para a formação dos jovens que irão assumir as lutas das suas comunidades no futuro. Diante da necessidade de interação constante com o Estado, empresas, judiciário ou de participação nos mecanismos de controle dos serviços públicos, eles têm lutado pelo aprofundamento da escolarização da educação nas aldeias. Algumas já contam com escolas de ensino fundamental e na aldeia Pau Brasil uma nova escola está em construção com financiamento da Prefeitura Municipal de Aracruz (PMA).

A fim de aprofundar esse processo de territorialização da educação escolar, uma das principais demandas atuais dos povos indígenas em Aracruz é a inauguração de uma escola de nível médio dentro da Terra Indígena Tupiniquim. Atualmente, ao concluir o ensino fundamental, a única opção para os jovens indígenas é frequentar uma escola na sede do município ou em outros bairros próximos.

Diante das pressões indígenas, em 2014, o Governo do Estado do Espírito Santo anunciou a criação da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Caieiras Velhas, na aldeia homônima, para atender adolescentes de todas as aldeias do município. Na mesma ocasião foi anunciada a futura publicação de um edital específico para selecionar educadores indígenas para atuar na unidade após passarem por um período de formação. O Governo Estadual também prometia que seriam priorizados os profissionais futuramente formados no curso de Educação Indígena que estava sendo criado pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)⁵⁵ em parceria com as comunidades indígenas capixabas (COMETTI, 2014b).

Entretanto, em 2016, quando nosso trabalho de campo foi realizado, a escola ainda não havia sido inaugurada, o que era motivo de desaprovação por parte das lideranças indígenas.

(...) o governo do estado também tem que dar uma contribuição, mas nem está contribuindo porque nós estamos com dificuldade do governo do estado de contribuir com a gente, por caso que nós, como liderança dos caciques, nós

⁵⁵ A aula inaugural do curso de curso de Licenciatura Intercultural Indígena ocorreu em 13/07/2015 (VIEIRA, 2015). Esse curso foi criado a partir de uma iniciativa do Ministério da Educação (MEC) “em cumprimento às suas atribuições de responder pela formulação e desenvolvimento de programas específicos para apoiar a formação de professores para o exercício da docência aos indígenas, em nível superior” (MARCILINO, 2014).

corremos atrás para gente trazer a escola de ensinamento para dentro da aldeia que é (...), o ensino médio, fomos no governo do estado e (identificamos) aquilo ali para poder vir, ele garantiu que ia fazer isso aí, reformou um prédio, uma sala boa para poder tocar esse trabalho para frente, quando está na hora de montar as coisas, não faz porque diz que não tem demanda de alunos para poder ocupar toda essa sala, para poder trazer os professores, estamos nesse impasse com o governo do estado, o prédio está fechado (E04).

Como consequência, após dois anos de negociações extrajudiciais, em novembro de 2016 os Ministérios Públicos Federal no Espírito Santo (MPF/ES), do Trabalho (MPT), de Contas (MPC) e o Ministério Público Estadual (MPE/ES), moveram uma ação civil pública conjunta contra o Governo Estadual.

Entre os pedidos da ação, em caráter liminar, o MPF/ES quer que o Estado seja intimado, na pessoa do governador Paulo Hartung, sob pena de multa diária de R\$ 1 mil, a abrir matrículas na escola indígena para o ano letivo de 2017; a realizar processo seletivo para contratação de professores de turmas de Ensino Médio Indígena; e a providenciar material didático e os equipamentos necessários para o funcionamento da unidade de ensino, além de realizar os reparos necessários na estrutura física da escola para receber os alunos

Para os MPs, ‘o não funcionamento da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Aldeia Caieiras Velha, além de representar prejuízos de ordem social, cultural e mesmo econômica às comunidades indígenas de Aracruz, também se consubstancia em intolerável violação a diversos dispositivos constitucionais, legais e à normativa internacional sobre direitos humanos e indígenas’. Acrescente-se a isso o fato de que a inatividade da escola caracteriza subutilização do dinheiro público, uma vez que foram feitos R\$ 371.969,31 em investimentos para reforma e adequação do local para receber os estudantes. (COUZEMENCO, 2016d).

Além do funcionamento do estabelecimento escolar, os procuradores e promotores públicos ainda exigiam o estabelecimento de uma multa de R\$ 200 mil a ser paga pelo Estado às comunidades a título de indenização por danos morais coletivos. A expectativa dos MPs era de que tal valor fosse revertido às comunidades indígenas através de investimentos no sistema educacional nas aldeias.

Apesar de sua importância estratégica para capacitação dos jovens a transitar entre a cultura indígena e a não-indígena, apenas o acesso à escolarização não é visto como suficiente. As lideranças entrevistadas defendem que a escola precisa dialogar com a cultura local e se integrar às lutas cotidianas do povo. Apesar de haver a previsão de um currículo diferenciado na educação, algumas lideranças afirmaram que a integração entre a escola e a comunidade ainda precisa ser aprofundada:

[É] um trabalho que a gente tá querendo fazer, talvez o resgate maior da língua, e hoje ela tá sendo aplicada nas escolas, escolinhas, elas aplicam, mas a gente quer um pouco mais que isso né, a gente né, foi uma cultura que ela foi destruída com a chegada das empresas aí, então hoje a gente tá buscando isso. Para mim, isso é uma luta principal que a gente tem que ir atrás. **Resgatar um pouco da cultura**

também, que a história do Tupinikim hoje, ela está registrada, mas está nas bibliotecas, no museu em São Paulo, no Paraná, então trazer isso para junto da gente. Então isso eu acho que são umas lutas assim que a gente está em busca (E13).

A educação abre possibilidades para os jovens, mas nem sempre em consonância com o projeto político das comunidades indígenas. Existe uma preocupação de que avanço dos empreendimentos no entorno e das dificuldades existentes para a continuidade do modo de vida tradicional indígena - principalmente devido à deterioração das condições ambientais do território e às dificuldades associadas à agricultura – façam da escola mais um espaço de afastamento dos jovens de suas raízes indígenas.

A fala de uma das lideranças é emblemática dessa contradição entre a potencialidade da escola enquanto espaço de fortalecimento de uma identidade etnicamente diferenciada - também de compartilhamento de uma história indígena que durante muito tempo fora negligenciada – e a escola como espaço de formação para o mercado de trabalho.

A educação nem tanto, assim, a educação.... Desde que criada a educação indígena, ela tem crescido. Cada ano vai evoluindo mais, né? Agora mais recentemente a gente até estava em vias de conseguir aqui o ensino médio (...), entendeu? Só tem até hoje o ensino fundamental. Mas já foi pior. Antes era menos que isso. Depois da quinta série tinha que sair para estudar fora. Hoje, já faz até o 9º ano, entendeu? A gente está para conseguir no ano que vem [2017] o ensino médio. Então, a educação tem muitos problemas, mas, assim, está evoluindo. A gente percebe as mudanças. Embora, talvez não na velocidade que a gente espera, mas está evoluindo. **Agora, eu elencaria mesmo a saúde e depois a falta de um plano mesmo de sustentabilidade para a comunidade, né? Também, junto dessa parte da sustentabilidade, o problema que eu acho sério, também, é essa proximidade dos empreendimentos da terra indígena. Os jovens vão perdendo muita vontade de mexer com a terra, de, entendeu? De trabalhar na terra, de produzir aqui mesmo. Com esse objetivo de ter mais autonomia, um bom alimento. Todo mundo: "Ah, eu quero trabalhar... Eu quero estudar para mim (sic) ser um trabalhador daquela indústria, daquela empresa..."**, entendeu? (E01, *grifos nossos*).

Em outro momento, ao se referir aos limites dos projetos de geração de renda e subsistência em curso nas aldeias que, conforme já salientamos, beneficiam apenas a parcela da população indígena que está diretamente ligada aos projetos selecionados pelo fundo financiador, ele reafirma a avaliação de que as dificuldades das vidas nas aldeias fazem com que os jovens vejam a escola como uma oportunidade de melhorar de vida através da inserção nos empreendimentos que existem ou estão sendo instalados no entorno.

A outra parte, ela não é atingida por esses projetos que a gente estava discutindo ontem. A outra parte quer curso de capacitação, ela quer... As crianças, os mais jovens, querem curso técnico (E01).

A ausência de uma escola de ensino médio nas aldeias agrava esse risco, pois a comunidade indígena tem pouca influência sobre o projeto político-pedagógico das escolas que

seus filhos frequentam após a conclusão do ensino fundamental. Os jovens são educados com menor mediação da comunidade.

Essa mediação é mais efetiva quando o sistema escolar se integra à comunidade, como demonstra um estudo realizado pelo Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (CE/UFES).

Analisando o percurso da educação diferenciada neste território, a pesquisadora Orzilei Teresa Marcilino (2014) afirma que os primeiros projetos de uma educação escolar específica em Aracruz tiveram início em meados dos anos 1990 através do Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena do Espírito Santo (NISI-ES) que a colocava, junto com a saúde e a agricultura, como um dos seus três eixos de atuação no campo da implementação da política indigenista. Foi nesse processo que os povos Tupinikim e Guarani Mbyá fortaleceram mobilizações em torno da pauta por uma educação diferenciada, demandando a formação de professores indígenas e a introdução de questões associadas à sua própria cultura no currículo das escolas nas aldeias.

Em 1996, um curso foi realizado com esse objetivo e 36 educadores indígenas foram formados. Alguns deles foram contratados efetiva ou temporariamente através da Secretaria Municipal de Educação de Aracruz (Semed) para atuar em suas aldeias. Porém, ainda em uma posição precária, pois precisaram negociar o projeto político-pedagógico das escolas com professores não-índios cuja formação não previa a capacitação para trabalhar junto à população indígena, respeitando suas diferenças culturais e dialogando com as propostas nativas de educação.

Desde então, as comunidades lutam para que essas escolas sejam reformadas, os materiais didáticos dialoguem com a realidade do território e sua cultura e que mais indígenas possam ser formados para atuar na educação (MARCILINO, 2014).

Entre as especificidades do projeto educacional Tupinikim está a introdução do ensino da língua Tupi a partir de uma perspectiva de revitalização linguística. Cursos específicos nesse sentido começaram a ser implementados em 2005 nas escolas das aldeias. No caso dos Guarani Mbyá, que preservam ainda mais elementos de distinção em relação à sociedade nacional, como sua língua própria, seu projeto de educação, mais do que revitalizar, pretende aprofundar o enraizamento cultural.

De acordo com Marcilino (2014, p. 92), as propostas da etnia para uma educação diferenciada incluem: escolas com professores Guarani Mbyá, ensino bilíngue com ênfase na língua Guarani, um processo educativo que seja responsabilidade tanto da escola quanto da comunidade e conteúdos relacionados com a realidade das aldeias.

Para atender esses objetivos, a comunidade educativa Guarani elegeu cinco questões que devem orientar as escolhas dos conteúdos curriculares, uma vez que estes devem contribuir para reflexão dos problemas existentes nas aldeias: a sustentabilidade; o resgate, a preservação e a divulgação da cultura; a história Guarani; a saúde; a organização sócio-espacial. (MARCILINO, 2014, p. 93).

No caso dos Tupinikim, a discussão também acontece desde o curso de Formação de Magistério Indígena (1996-1999) que, na ocasião elencou seis problemáticas, visando contemplar a cultura Tupinikim na educação escolar:

- 1) A história do povo Tupinikim no século XVI, no contexto local, regional, nacional e mundial;
- 2) A luta pela terra dos povos Tupinikim e Guarani no contexto local, regional, nacional e mundial;
- 3) A organização política do povo Tupinikim no contexto local, regional, nacional e mundial;
- 4) A organização socioeconômica do povo Tupinikim no contexto local, regional, nacional e mundial;
- 5) A interação do povo Tupinikim com o meio ambiente da aldeia no contexto local, regional, nacional e mundial;
- 6) A influência dos diversos grupos étnicos (guarani, pomeranos, africana, italiana, portuguesa, etc) na formação da sociedade capixaba (MARCILINO, 2014, p. 95)

Esse trabalho tem sido realizado pelos educadores indígenas através de experiências de integração da escola de ensino fundamental à vida nas aldeias com passeios pelo território, participação dos mais velhos, caciques, lideranças, experimentando, usando os artefatos e as práticas tradicionais, etc...

Marcilino (2014, p. 95) interpreta as demandas indígenas por um currículo escolar formal e diferenciado como uma “uma forma de resistência e sobrevivência que estes povos encontraram ao longo de todo o tempo de conflito e regime colonizador”.

Essa experiência diferenciada e integrada de educação, contudo, se limita ao tempo em que os alunos frequentam as escolas dentro das aldeias. Quando terminam o ensino fundamental e vão cursar o ensino médio fora das aldeias, a educação recebida é estritamente orientada pelo currículo padrão.

Do ponto de vista de uma educação mais integrada com o projeto político e social das etnias, há outras experiências ocorrendo no território. As lideranças se referem frequentemente à necessidade de formação específica para a gestão de suas terras. Uma das iniciativas que estava em curso quando realizamos o trabalho de campo era uma parceria entre a Associação Indígena Tupiniquim da Aldeia Pau Brasil (Aitupiabra) com o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai) para a realização de um curso na aldeia Pau Brasil (extensível aos habitantes das outras aldeias Tupinikim e Guarani Mbyá) visando a construção e manutenção de viveiros de mudas necessárias ao reflorestamento das TIs.

Esse projeto já rendeu frutos, pois o aprendizado das técnicas foi aplicado na preparação da aldeia guarani mbyá de Nova Esperança e na recuperação de áreas em seu entorno. (COUZEMENCO, 2016a)

Outra parceria nesse sentido é com a própria Funai através da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), instituída pelo Governo Federal através do Decreto nº 7.747, de 5 de julho de 2012. Esta é oficialmente apresentada como resultado da participação das organizações e povos indígenas para “reconhecer e apoiar a gestão ambiental e territorial que já é realizada por estes povos em suas terras” (BAVARESCO; MENEZES, 2014, p. 08).

Os eixos da política são:

- 1- Proteção territorial e dos recursos naturais;
- 2- Governança e participação indígena
- 3- Áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas;
- 4- Prevenção e recuperação de danos ambientais;
- 5- Uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas;
- 6- Propriedade intelectual e patrimônio genético;
- 7- Capacitação, formação, intercâmbio e educação (BAVARESCO; MENEZES, 2014, p. 29)

Em parceria com diversas organizações do movimento indígena, a Funai tem realizado formações voltadas para a promoção da educação ambiental nas aldeias e planejamento da gestão ambiental através de instrumentos como o etnomapeamento, o levantamento etnoecológico e os chamados planos de gestão territorial ou planos de vida.

A operacionalização desses objetivos dentro da estrutura do Estado brasileiro ocorre através do chamado Projeto GATI⁵⁶, apresentado como “um esforço conjunto do movimento indígena, da [FUNAI], do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em parceria com a organização não governamental *The Nature Conservancy* (TNC)” (KINZO; BERRAONDO, 2014, p. 02).

No caso dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá, o processo de inserção no projeto se intensificou a partir de fevereiro de 2014, quando representantes das comunidades indígenas em Aracruz participaram de uma oficina de planejamento visando a implementação de pequenos projetos nas aldeias que seriam financiados pela Funai através do GATI. Na ocasião foi realizada uma formação introdutória sobre a PNGATI bem como discussões sobre a “agrobiodiversidade indígena local e sua importância para a qualidade de vida das comunidades” (ANDRADE, 2014a, p. 01).

⁵⁶ Para mais informações sobre os objetivos, estrutura a gestão do projeto, ver <<http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati>>.

O programa "Microprojetos Indígenas", segundo o Projeto GATI, segue a mesma lógica dos projetos financiados pela Kamboas Socioambiental que apresentamos anteriormente:

É uma categoria de financiamento do Projeto GATI que apoia iniciativas indígenas de práticas de gestão ambiental de benefício coletivo das comunidades indígenas, tais como plantios agroflorestais demonstrativos, roças agroecológicas, viveiros de mudas, educação ambiental nas escolas, entre outros. O subsídio é de até quatro mil reais por iniciativa que deverá ser implementada em terra (s) indígena (s) localizada (s) nas áreas de referência do GATI. Cada terra indígena poderá ter até cinco iniciativas.

No caso das TI's Tupiniquim e Guarani e TI Caieiras Velhas II, o microprojeto contemplado **visa apoiar o fortalecimento da fruticultura de quintais nas duas TI's, através do levantamento das formas de produção em quintais e o seu destino, mobilização comunitária e apoio logístico necessário para o fomento de técnicas agroecológicas e inclusão no mercado institucional como PPA (Programa de Aquisição de Alimentos) e PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar).**

A iniciativa será implementada neste 1º semestre de 2014, podendo se estender para o 2º semestre. **Sendo assim, o levantamento dos quintais será realizado em todas as oito aldeias das duas TI's, com aplicação de um formulário que visa coletar dados para melhor compreensão das formas de produção, beneficiamentos, armazenamentos, usos (consumo e comércio) e desperdícios que ocorrem na fruticultura de quintais da região. Pretende-se também levantar o interesse das famílias indígenas entrevistadas em participar de um processo de fortalecimento e sustentabilidade da atividade, por meio de técnicas agroecológicas e inserção no mercado institucional e local.**

E assim, a partir da melhor compreensão do funcionamento da produção, os Tupiniquim e Guarani envolvidos, junto com instituições parceiras, estarão planejando ações necessárias para garantir a sustentabilidade da atividade. O formulário a ser aplicado foi elaborado e definido conjuntamente entre os participantes da oficina de planejamento. Para verificar a sua efetividade, um teste foi realizado num quintal da aldeia Caieiras Velhas, sugerido pelo tupiniquim Paulo Henrique. As expectativas foram alcançadas em relação ao método de abordagem dos entrevistadores e efetividade do formulário. **O teste também apontou a ocorrência de 30 árvores frutíferas diversificadas num só quintal, confirmando assim, o grande potencial da agrobiodiversidade dessas terras indígenas.** (ANDRADE, 2014a) (*grifos nossos*)

Segundo um relatório sobre o projeto GATI elaborado pela Funai em julho de 2014, a confluência lógica entre as iniciativas estatais e privadas de promoção do “desenvolvimento sustentável” nas aldeias acontecia a partir de uma parceria entre a Fundação e a Kamboas Socioambiental. Por esse motivo, tanto a representação local da Funai quanto a empresa de consultoria estiveram envolvidas na formação realizada em fevereiro daquele ano. Além dos microprojetos de fruticultura, outras ações estavam sendo realizadas em parceria com o IEMA e a iniciativa privada:

a.3.1) TI Caieiras Velhas/Tupiniquim compensação ambiental da Jurong com 50 ha; 17 ha em agrofloresta pela Kamboas/Fibria que envolveu 103 pessoas (80 famílias) na coleta de sementes nativas (previsão de plantio de mais 35 ha em 2014);

Indicadores: TI Caieiras Velhas/Nordeste 2 / Realizado em 2012, 2013 e finaliza em 2014, envolvendo 103 pessoas na coleta de sementes nativas e previsão de plantio em 35 ha.

b.3.1) TI Caieiras Velhas/Tupiniquim, 16 famílias cadastradas no Programa Reflorestar – Programa Estadual de Ampliação da Cobertura Florestal do IEMA – Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos/ES, para implantação de agroflorestas;

Indicadores: TI Caieiras Velhas/Nordeste 2 / Projeto em execução com apoio Funai/Projeto GATI e parceria estadual.(KINZO; BERRAONDO, 2014, p. 100)

As temáticas teóricas apresentadas na oficina de fevereiro foram aprofundadas em um curso de formação PNGATI que foi realizado em articulação com outras etnias de Minas Gerais e do Nordeste. O curso começou em maio de 2014, na cidade de Petrolândia/PE, na vizinhança das Terras Indígenas Pankararu e Entre Serras; passou por Baía da Traição/PB no 2º módulo; na TI Tupiniquim no 3º módulo e na TI Tupinambá de Olivença, em Ilhéus/BA durante o 4º módulo; e seu último ciclo de formação se encerrou em maio de 2015 após a realização de um Seminário de Diálogo Intercultural de três dias na aldeia Sumaré I, na Terra Indígena Xakriabá, em São João das Missões/MG. Durante o módulo realizado em Caieiras Velhas, os alunos locais puderam apresentar os problemas relacionados aos empreendimentos situados no entorno das aldeias a seus congêneres de outros estados (PROJETO GATI, 2015) .

Dessa forma, podemos afirmar que, apesar de pontuais, estes são espaços nos quais o processo educativo se encontra com os objetivos políticos comunitários na construção de políticas públicas e ações etnicamente referenciadas no território. Contudo, são experiências mais restritas, onde apenas alguns dos membros mais engajados com as lutas políticas das comunidades indígenas participam, não se articulando com processos educativos mais amplos, como a Escola.

4.4.4. O Tekoa Ka'aguy Porã

Um exemplo da forma como a reocupação gradual do território tem ocorrido, e como as questões que apresentamos até aqui se inter-relacionam no processo, está presente em uma reportagem de Fernanda Couzemenco (2016a) para o jornal *Século Diário*, onde a jornalista informa a respeito da recente fundação da aldeia Nova Esperança.

Os planejamentos para ocupação da área selecionada para receber a nova aldeia começaram em 2013, ou seja, três anos antes de sua efetiva ocupação. O novo *tekoa* foi

escolhido por sua adequação ao “modo de ser Guarani”. É relativamente afastada da rodovia ES-010, preserva remanescentes de mata nativa, ainda há córregos disponíveis e a terra permite o plantio. A lógica de escolha, portanto, está enraizada tanto nas tradições do povo Guarani Mbyá quanto na manutenção da vitalidade ecológica do lugar. Ao contrário das atuais aldeias, ali eles esperam conseguir exercer a agricultura nos moldes tradicionais.

O número de pessoas a inicialmente ocupar o *tekoa* é pequeno para o atual padrão demográfico das aldeias, mas resgata a tradição de ocupar seu território com diversos grupos pequenos dispersos por grandes áreas. Inicialmente 110 pessoas, de 24 famílias, foram assentadas na aldeia. A limpeza do local para recebê-las ocorreu durante vários anos, sempre em regime de mutirão. Estes prepararam a terra para o cultivo, recuperaram nascentes e estabeleceram as bases para a moradia das famílias.

Condizente com organização política das aldeias guarani mbyá em Aracruz, o cacique interino foi escolhido a partir de sua participação na Associação Indígena Guarani (AIG) Mboapy Pindó. Ou seja, a nova aldeia já nasce integrada às articulações políticas indígenas existentes no território e sua fundação pode ser interpretada como um desdobramento das lutas em curso e não um processo independente. Há coerência com as lutas atuais da etnia e não fruto de uma dissidência ou processo faccionalista. Esse ponto é importante, pois denota um certo nível de coesão política no território, um elemento estratégico para o enfrentamento dos problemas e conflitos ambientais que relatamos até aqui.

Outro elemento de interesse no relato que Couzemenco apresenta a respeito da nova aldeia é a afirmação de que “na Tekoa Ka’aguy Porã a roça será agroflorestal, resgatando de forma ainda mais essencial a tradição indígena de cultivo da terra”.

Como já havíamos relatado, essa perspectiva de integração da agricultura ao manejo florestal tem sido um elemento importante dos discursos das lideranças indígenas entrevistadas sobre as possibilidades de futuro do território, contudo, com os limites do território para a agricultura e o reflorestamento, ainda é incipiente enquanto prática. Conforme relatamos, apesar de ser uma orientação política difundida entre aqueles que participam mais diretamente das organizações indígenas, ainda encontra barreiras tanto econômicas quanto culturais para sua efetivação, já que ao longo dos anos, com o confinamento territorial e a falta de recursos, as famílias indígenas privilegiaram outras formas de lidar com a terra.

A formação de uma aldeia que desde o princípio já nasce sob a égide de um projeto agroecológico abre a possibilidade de difusão das práticas no território pelo seu exemplo.

Os recursos para sua execução foram fornecidos por um convênio estabelecido entre a Associação Mboapy Pindó e a Funai, através do Programa de Pequenos Projetos de Gestão

Territorial e Ambiental Indígena (PPP/GATI), que também conta com recursos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e apoio do Instituto Sociedade População e Natureza (ISPN).

Ao ser entrevistado pela jornalista, o cacique da nova aldeia externa essa perspectiva de reocupar o território como estratégia de recuperação e proteção da cultura indígena e do meio ambiente:

Segundo Djekupe, o objetivo primordial da criação da nova aldeia Guarani é a manutenção da cultura, especialmente a agricultura tradicional. “Além dos rituais religiosos, a língua, a arte, enfim, o modo de ser Guarani”. Também está em foco “a proteção das áreas de florestas dos predadores não indígenas”, pois no local “há reservas com matas e lagos, que são refúgios de animais”, esclarece. (COUZEMENCO, 2016a)

4.4.5. Enfrentando o preconceito

Os problemas e desafios apresentados até aqui são intensificados por situações de preconceito e discriminação. Elas são descritas pelos entrevistados como resultado da difusão entre a população não-indígena do Município de algumas prenoções que eles consideram infundadas.

A primeira, e mais difundida, seria a ideia de que ao se apropriarem da tecnologia, de alguns dispositivos para maior conforto em suas casas e de serviços públicos como água encanada e eletrificação, os povos indígenas estariam abandonando o primitivismo que o senso comum considera como característica fundamental de “ser índio” e estariam se “aculturando”.

Essa prenoção se assenta na propagação de um ideal de *indianidade* que nega a historicidade desses povos e a possibilidade de eles adotarem os artefatos daquilo que o restante da população identifica como característicos da modernidade. Para os adeptos dessa visão, isso significaria que eles estariam se afastando de suas especificidades culturais - que identificam com a baixa densidade tecnológica e uma separação radical da sociedade nacional - e consequentemente, deixariam de ser beneficiários dos direitos associados a elas.

Afirma-se que ao se “modernizarem” os povos indígenas perderiam simultaneamente os sinais distintivos de suas culturas e a legitimidade de suas reivindicações territoriais e de acesso a serviços públicos diferenciados, como de saúde e educação. Como povos identificados *com a natureza*, e não povos que constroem sua base material e cultural a partir de relações específicas com os ecossistemas, não se considera legítimo que possuam história, se adaptem, resistam e se reinventem como os demais grupos sociais da sociedade nacional fazem cotidianamente sem serem acusados da mesma forma.

Essa visão cristaliza a *indianidade* num certo tempo e espaço social e nega aos povos indígenas o direito a decidir autonomamente sobre o que transformar e o que conservar em sua

própria cultura. Ou sobre como ressignificar os artefatos de outros povos que incorporam em seu cotidiano. É uma noção referenciada pelo estabelecimento de sinais distintivos que seriam impostos como imutáveis pela sociedade nacional, aos quais os povos indígenas deveriam forçosamente se adequar sob a pena de não serem mais reconhecidos como tais pelo restante da sociedade e ter seus direitos desconsiderados.

“Vocês não são mais índios, estão morando em casa de alvenaria, índio não mora em casa de alvenaria”, eles falam isso para a gente (E02).

O momento mais crítico que eu vejo é quando as pessoas, ou por exemplo as comunidades vizinhas, eles nunca respeitaram e dizia até que nós não éramos indígenas mais, esse foi um momento que inclusive, na sala de aula, nos hospitais, nas grandes cidades, eles achavam que a gente não era índio, eles achavam assim, que a gente para ser índio tinha que estar andando nu, andando sem roupa e não era isso. Hoje nós vivemos em um país que é visitado por todo mundo, estrangeiro, enfim, a gente tem que compartilhar, a gente tem que botar roupa da gente também, a gente não vai viver no mundo para seguir um capricho do outro lá, foi isso, o maior foi essa discriminação que ainda existe até hoje (E10).

A segunda prenoção estaria assentada numa suposta improdutividade da população indígena. Nessa visão, amplamente difundida no município, as famílias indígenas não seriam afeitas ao trabalho. Esta se complementaria com a ideia de que os povos indígenas teriam uma situação socioeconômica privilegiada face à maioria da população de Aracruz por possuírem uma quantidade considerável de terras das quais poderiam usufruir. Em resumo, haveria muitas terras disponíveis para que as famílias indígenas produzissem e acumulassem riqueza, mas elas não o fariam porque não seriam acostumadas ao trabalho necessário para isto.

A difusão desta visão sobre os povos indígenas acaba por trazer consequências negativas no cotidiano das famílias, pois estimula processos de discriminação e de exclusão dos circuitos de troca e trabalho da economia do município, uma vez que teoricamente seriam uma população que não precisaria ou não estaria disposta a trabalhar.

Aí a pessoa passa aí e fala: “olha lá, os índios são preguiçosos”, mas porque não conhece a situação de cada um, de cada família. Tem pessoas aí que até ajudam a gente um pouco, diz mesmo, diz bem claro, que a comunidade não quer nada, não querem roça, não querem fazer nada, falam isso para a gente. Porque a pessoa fala porque não conhece a situação, não conhece o território como está hoje (E02).

E hoje a gente fala assim, as pessoas olham para a gente e falam: “poxa, vocês estão bem, vocês estão ricos”, a gente recebe isso normalmente. Por causa disso, muitas vezes a gente leva até nome de preguiçosos, porque as pessoas falam assim “vocês podem ter tanta terra aí, vocês não fazem nada”, como assim? Tudo que você faz, você não consegue, você não tem retorno, daquilo que você faz. Porque a terra não ajuda, recursos nós não temos, a pessoa com essa crítica... (E02).

Nós passamos uns tempos atrás aí que só Deus mesmo, as pessoas que queriam trabalhar, não conseguiam emprego em lugar nenhum, porque moravam na aldeia. “Você mora onde?”, “na aldeia”, “então você não precisa”. Vinha outro para arrumar um emprego: “você mora onde?”, “na aldeia”, “então você não precisa”.

Recebemos muito isso, a ajuda que a gente recebia era isso: “você não pode, você mora na aldeia, você não precisa”. Porque o pessoal olha assim para a terra, para o território, acha que daquele território a gente vai tirar alguma coisa (E02).

Olhem a dificuldade do povo indígena vive, porque às vezes, muitos acham que os índios estão bem, mas não é bem assim não (E04).

Tem gente que discrimina a gente que fala que nós somos preguiçosos, mas não é que nós somos preguiçosos, mas é que a ganância da gente não é aquela ganância de produzir muito, de enriquecer, nós queremos aquilo só para sobreviver. No entanto, se nós fossemos pensar isso lá no passado, quando nós tínhamos os rios cheio de peixe, as nossas matas cheias de caça, nós íamos lá para a cidade montar um açougue lá, matar a caça e vender, e nós nunca fizemos isso. Então os peixes que nós pegávamos, nós pegávamos para as nossas famílias, nós usávamos para a nossa sobrevivência, nós nunca confeccionamos rede para pegar tonelada de peixe, nós sempre estávamos lá com os nossos petrechos, foi lá pescando peixe nas nossas armadilhas lá nos Quitanduva, nós pescávamos para a sobrevivência (E10).

Os preconceitos que informam tais opiniões difundidas entre parte da população não-indígena desconsideram dois elementos da realidade indígena já apresentados por nós:

- 1) Os povos indígenas não possuem a mesma relação utilitária com a terra que é hegemônica na sociedade capitalista; algumas áreas serão apropriadas para a moradia e agricultura, mas há outras que eles esperam preservar ou recuperar para a reprodução de outros aspectos de sua cultura. Assim, nem todas as terras estarão, num dado território, a serviço da subsistência ou da produção de riqueza. A terra não é vista como capital. Ao assumir que tais áreas permanecem sem serem economicamente apropriadas pelas comunidades por uma suposta indisposição dos povos indígenas para o trabalho, essa visão desconsidera suas relações específicas com o território e o significado que cada porção dele possui para aquela população. Terras sem cultivo ou moradia não significam necessariamente terras abandonadas, como já explicitamos ao apresentarmos as demandas dos povos indígenas de Aracruz para a recuperação ecológica, cultural e econômica de seu território.
- 2) Algumas daquelas áreas que estão reservadas para a agricultura, ou que poderiam sê-lo dentro do planejamento indígena do território, permanecem sem serem exploradas por falta de recursos técnicos ou ambientais para tanto. O solo empobrecido, a presença dos tocos, a falta de chuvas, as dificuldades de irrigação, a falta de recursos para aquisição de sementes ou mesmo a impossibilidade do trabalho na terra, são hoje obstáculos à agricultura no território indígena, conforme já apresentamos no subcapítulo anterior. Os projetos e convênios estabelecidos com o Estado e as empresas ainda são limitados, de forma que esse trabalho tem se

revelado aquém das potencialidades do território e da vontade da própria população indígena.

Ambas as expressões de preconceito se assentam nas lógicas de produção da não-existência do Outro que, conforme discutimos no referencial teórico, Santos (2002) vai denominar de monoculturas do tempo linear e da produtividade. São formas de negação da possibilidade de constituição da copresença, da contemporaneidade e de outros critérios de produtividade.

No limite, tais prenoções acabam por intensificar a precariedade das condições de vida de muitas famílias, pois ao mesmo tempo que não conseguem garantir sua subsistência pelo trabalho agrícola, enfrentam obstáculos a conseguirem empregos nas empresas instaladas no município. Em tempos de crise econômica e redução dos postos de trabalho e de contingenciamento de recursos financeiros para políticas públicas ou projetos sociais, as famílias indígenas são duplamente afetadas.

Uma das lideranças chegou a afirmar que mesmo entre a população indígena do município havia distinção entre os que moravam nas aldeias e aqueles que moravam na sede do município. De acordo com ela, fornecer um endereço numa das aldeias das terras indígenas diminuiria as chances de conseguirem empregos em Aracruz. Por essa razão, muitas famílias enfrentavam períodos nos quais havia pouca comida em casa (E06). Essa situação poderia ser amenizada com a distribuição de cestas básicas por parte do Estado, mas, de acordo com outra liderança entrevistada, essa política acontecia de forma irregular e insuficiente de forma que não chegava a satisfazer as necessidades nutricionais das famílias mais vulneráveis (E07).

É consenso entre os caciques e as lideranças entrevistadas que a demarcação amenizou alguns problemas socioambientais e possibilitou o acesso a certas políticas públicas, mas a fragmentação e a irregularidade de tais políticas têm limitado os avanços e impedido transformações significativas nas condições de vida nas aldeias.

A discriminação também pode potencializar processos de vulnerabilização que acabam por expor as comunidades indígenas à violência. Um episódio ocorrido em fevereiro de 2017 expõe como estes fenômenos se articulam para impactar a vida das famílias indígenas.

De acordo com reportagem de Fernanda Couzemenco (2017) para o jornal *Século Diário*, em 04/02/2017, quando voltavam de um passeio a cavalo até a localidade conhecida como Mar Azul, cerca de 20 indígenas Tupinikim foram abordados por policiais militares na rodovia ES-010, no trecho que passa pela chamada Praia dos Padres. Segundo relato dos

indígenas, a polícia os tratou com violência, forçando que todos, inclusive as crianças, se deitassem no chão sob a mira de suas armas.

A Polícia Militar alegava que aquelas pessoas pretendiam obstruir a rodovia. Porém, representantes indígenas informaram à jornalista que se tratava apenas de um passeio de domingo. Eles transitavam pela lateral da rodovia porque não havia acostamento no trecho onde estavam, forçando pessoas e cavalos a arriscarem suas vidas.

O ápice da violência e arbitrariedade daquela situação ocorreu quando os policiais dispararam contra os animais, ferindo três deles, e na sequência passaram a disparar balas de borracha e a utilizar seus cassetetes contra as pessoas presentes. Entrevistado por Couzemenco, Douglas Silva, presidente da Associação Indígena Tupiniquim e Guarani (AITG), relatou que durante a ação um dos policiais chegou a externar a opinião de que 'Índio bom é índio morto'⁵⁷, parafraseando um conhecido slogan de grupos brasileiros que se opõem à promoção dos direitos humanos, igualando simbolicamente aquelas pessoas à condição de criminosos⁵⁸.

Silva ainda relata que, apesar dos Policiais Militares estarem em greve naquele dia, cerca de 40 deles participaram da ação. O líder indígena afirmou que esse fato causou revolta na liderança indígena já que “para atender a sociedade eles não saem, mas para bater em índio, sim”. Até mesmo o responsável pelo CTL da Funai em Aracruz foi agredido quando chegou ao local. Seis indígenas foram presos na ação, sendo liberados apenas no dia seguinte quando um advogado foi contratado pelas demais lideranças e encaminhado à delegacia de Aracruz.

Durante os dois dias seguintes, os indígenas fecharam a rodovia ES-010 e ES-257, intencionalmente, para protestar contra a violência sofrida.

4.5. AS REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS SOBRE A SAÚDE E O LUGAR DO SISTEMA DE SAÚDE

Um elemento estratégico para compreensão das mobilizações indígenas em torno das políticas de saúde no território é analisarmos como eles compreendem a saúde e percebem a relação desta com seu modo de vida, o contexto onde vivem e as relações que estabelecem com o SASI/SUS.

⁵⁷ Uma frase que, além disso, ecoa a famosa sentença (“*the only good Indian I ever saw were dead*”) do General Philip Sheridan, do Exército dos Estados Unidos, que durante o século XIX se notorizou por sua participações chamadas “Guerras Indígenas”, sucessivas operações militares levadas a cabo pelas forças armadas daquele país com o intuito de liberar as terras ocupadas pelos povos autóctones daquele país para a colonização europeia. Estima-se que entre 1778 e 1890, mais de 23 milhões de indígenas tenham sido mortos em decorrência dessas operações militares ou em confronto com colonos. (KIBBY, 2004)

⁵⁸ Uma ideologia que legitima o assassinato de pessoas suspeitas de crimes por agentes do Estado, o que obviamente é uma clara violação dos direitos humanos dessas pessoas. Infelizmente, tais situações têm se tornado corriqueiras nos principais centros urbanos brasileiros.

Conforme pudemos apreender das entrevistas que realizamos, a concepção de saúde entre as lideranças Tupinikim que entrevistamos está referenciada por uma noção integradora que, em muitos aspectos, guarda relação com o conceito amplo de saúde que hoje é aceito pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como sinônimo de bem-estar nas diversas dimensões da vida.

Por exemplo, ao ser questionado sobre o que entendia por saúde, uma das lideranças tupinikim externou uma visão que conectava a saúde do seu povo e a vitalidade do território:

Saúde é vida. Saúde é tudo, é lazer, é trabalho. Porque você sem a saúde, você não faz nada, eu sempre tenho falado assim que a agricultura indígena ela está dentro da saúde, a agricultura e a saúde, ela não é diferente (*sic*), é única. A saúde e a agricultura vivem juntas dentro da vida, porque por exemplo, se você tem alimentação, você tem saúde, se você tem saúde você tem lazer, se você tem lazer você tem alegria e aí você está vivendo. Porque nós discutíamos muito quando falava assim: “vamos discutir hoje só a questão da agricultura”, mas a agricultura está junto com a saúde, porque se nós não tivermos saúde, não temos ânimo para nada (E10).

Nessa fala podemos perceber que não se coloca tal conexão como uma relação de causa e efeito, mas como uma relação de interdependência. A saúde é ao mesmo tempo resultado e condição para a reprodução da vida através do trabalho, alimentação e lazer. Uma concepção bastante parecida com a externada por outra liderança da mesma etnia:

O que significa saúde? Saúde é vida, saúde é tudo. É bem-estar de todo mundo, isso aí que nós precisamos, se você tiver saúde você faz tudo, se você não tiver você não faz nada, então a saúde é tudo na sua vida, é vida, é tudo. Não sei nem bem dizer bem o que é, mas eu acredito que seja isso. Vida, tudo, tudo o que você faz, “vou fazer esse plano de saúde”, você faz, é a mesma coisa de você ter dinheiro, igual o dinheiro, se você tiver o dinheiro, você faz, compra, vende, a saúde é a mesma coisa, se você tem a saúde **você trabalha, você luta, você vai em frente**, então o que a gente precisa muito hoje, é a saúde mesmo, os postos de saúde. Sem a saúde não tenho mais nada não. Dinheiro ajuda sim, mas acho que em primeiro lugar é a saúde, você tendo saúde. Hoje as crianças aí, tendo saúde, elas crescem o que? Crescem bonitas, forte; criança que já nasce com problema, não tem saúde, muitas vezes você não tem o remédio para dar, para comprar, isso é triste. Quando a pessoa tem recurso, vai lá e compra, paga um médico em particular qualquer coisa, e resolve. E quando não tem? Por isso que eu estou falando, a saúde é importante, mais importante das nossas vidas, é nossa riqueza, a saúde (E02, *grifos nossos*).

Mais uma vez recorrem a uma concepção ampla da saúde, porém aqui há alguns elementos adicionais. Não é apenas o trabalho, o território e o bem-estar que estão associados à ideia de saúde, mas há uma dimensão curativa e política. A saúde como oposto de doença aparece como parte da conceituação, como pré-condição para o desenvolvimento físico, mas simultaneamente está entremada com os conceitos de saúde enquanto campo de práticas, de políticas públicas e de mercado. A saúde é, assim, uma condição para crescimento e para a luta, mas também é o posto de saúde e o médico particular. Uma concepção que expõe as diversas

nuances da vida em um contexto de disputas e convivência entre modos de viver, de (re)produzir e de se relacionar com o mundo.

Os modos como se vivia no passado e como se vive no presente são apresentados como produtores de saúde e envolvidos na determinação dos anos de vida da população indígena. Em algumas entrevistas aparece a ideia de que hoje se vive menos do que na época em que o modo de vida indígena era hegemônico num território cuja vitalidade ainda estava preservada: “Antigamente os casais viviam 105, 106 anos, hoje a média é de 80 e, às vezes, não chega nem a essa idade” (E11).

Era um tempo onde as trocas com a sociedade não-indígena eram menos frequentes e o território provinha boa parte da alimentação das famílias: “Antes nós não comprávamos peixes, os rios davam peixes, e nós não comprávamos nem açúcar, mas só o sal, tínhamos a cana, o café” (E11). Ela não vinha do mercado, mas da terra, do rio ou do mar, era ‘natural’: “Antigamente tínhamos o rio em que pescávamos e o mato onde caçávamos e era tudo natural, comprávamos pouco na rua” (E11), e estava disponível no território onde viviam; não era necessário adquirir comida produzida no território de outros povos, a qual não se sabe ao certo de onde veio nem como foi produzida.

Quando havia algum tipo de distúrbio na saúde, era no território onde também buscavam a cura. Os próprios remédios eram ‘naturais’: “Antigamente nós nunca tínhamos problemas de saúde aqui, os remédios eram todos naturais” (E11).

Aqui os problemas de saúde aparecem como sinônimo de problemas que devem ser resolvidos pelo campo da saúde. Mais uma vez, conceito e campo aparecem entremeados. Essa recorrência indica que aquilo que hoje se entende por saúde já é o resultado das interações que ocorrem no território, inclusive com as políticas e o sistema de saúde.

Quando os entrevistados se referem ao passado, o que eles dizem sobre a saúde se aproxima mais da noção de vida, de bem-estar; mas quando falam de saúde nos dias atuais, remetem ao sistema de saúde. Os remédios antigos vinham da natureza, eram ‘naturais’, fáceis de obter enquanto o território manteve-se preservado, mas o cuidado com a saúde hoje depende majoritariamente da farmácia do posto de saúde, dos hospitais, dos consultórios médicos. São produzidos, comercializados e distribuídos sem que se saiba ao certo como.

Há uma certa proximidade epistêmica entre natureza e conhecimento nessas falas. As interações com os ecossistemas contribuíram para moldar a cultura dos povos naquele território ao mesmo tempo em que eles próprios influenciavam a forma como o espaço ao seu redor se organizava. A relação entre natureza e cultura é uma complexa cadeia de interdependência. Disto resulta que o cuidado com a saúde também estava inserido nessa relação. Era através do

conhecimento das plantas, animais, rios e matas que a vida era (re)produzida e a saúde preservada. Era preciso conhecer a natureza para manter a vida equilibrada: quais cipós curam feridas, quais ervas curam a gripe ou um mal-estar indeterminado, quando se deve plantar para colher determinado alimento, onde são bons locais para caçar determinado animal, mariscar ou pescar, quais técnicas são eficientes para tudo isso em cada época do ano, segundo as variações do clima, dos ventos, etc. Natureza, conhecimento, vida e saúde estavam entremeados.

Em contraste, hoje relatam uma série de rupturas nessas interrelações. Tanto entre a vida e o território, já que este não é mais suficiente para sustentá-la e é preciso sair do território para sobreviver; quanto entre vida, conhecimento e saúde. Ao mesmo tempo que enfrentam as limitações do seu modo de vida, que já não garante a saúde, a cura vem de conhecimentos que eles não dominam, senão precariamente, através de especialistas contratados pelo Estado para cuidar deles.

Mesmo quando conseguem o cuidado que buscam, consideram que os remédios alopáticos cobram um ‘preço’ em termos de bem-estar pela ‘cura’. Alguns afirmam que os remédios biomédicos curam as doenças, mas não promovem a saúde: “O natural você faz um chá para dor de barriga, de cabeça, febre e passa rapidinho, mas ficar tomando esses remédios convencionais acaba estragando nosso organismo” (E11).

Aqueles que antes eram detentores do conhecimento da cura, hoje são cada vez menos procurados nas comunidades tupinikim. Segundo as lideranças entrevistadas, os mais jovens cada vez mais recorrem ao sistema biomédico como primeira opção de cuidado à saúde. Por esse motivo, os métodos tradicionais de autocuidado, ainda que fragilizados pelo desaparecimento de ervas, cipós, animais e outras fontes ‘naturais’ de cura, são hoje procurados principalmente pelos mais velhos. Há uma diferença geracional em relação ao lugar do sistema de saúde no cuidado.

Entrevistador: O senhor ainda se utiliza de alguma forma de tratamento tradicional que o senhor aprendeu na época, com seus pais, com seus avós?

E12: Sim, você sabe que quando a pessoa agora, passou uns 40 anos para frente, ou menos disso, os medicamentos foram modificando, porque no meu tempo que eu comecei a enxergar o mundo, de 10 anos para frente, ou antes disso mesmo, eu via que os medicamentos não eram através de médico, não. A gente nem ouvia falar de médico. Não. Medicamentos eram o remédio tradicional. Que a gente conhecia, que os mais velhos conheciam, e a gente foi nascendo mais para frente, e já foi aprendendo também, foi aprendendo. Que isso é realmente o tratamento que a gente fazia. A gente fazia. É um remédio de mato, quando davam, adoecia uma criança, principalmente a criança. Aí ia a mãe lá no mato, tirava uma folha, que já sabia qual era que servia para cortar uma febre, cortar uma gripe e outros mais, aí quer dizer a pessoa já sabia qual o remédio, qual a folha, qual o mato. Então ia lá, buscava coisa para fazer o chá, fazer o chá, ou cozinhava para fazer um banho, então é por aí que a gente vivia antigamente. E mesmo esse negócio

de comprimido, xarope, xarope sim, fazia em casa, xarope caseiro, e fazia para negócio de gripe. Mas negócio de comprimido, outros mais, xarope, mas isso aí não existia, existia era remédio caseiro mesmo, caseiro, aí tomava um banho a criança, gente grande mesmo, tomava um banho lá, a febre ia embora, aí tomava um chá a gripe ia embora também. E por aí. Médico ninguém sabia o que era médico não. Depois que foi passando o tempo, passando o tempo que veio aparecendo médico aí, e agora não. Agora, o pessoal até na área indígena mesmo, já esqueceram do remédio caseiro. É só uma coisinha, as crianças mesmo nasceram, e daqui mais uns dias, vai para o médico. A gente não vai porque não anda né?

Entrevistador: Mas o senhor ainda continua usando esse tipo de remédio caseiro?

E12: Uso, uso sim.

Entrevistador: Outras pessoas na comunidade também fazem algum tipo de uso desse tipo?

E12: Usa, a comunidade mais velha agora, usa ainda, usa. Só esse mais novo aí que... mas os mais novos não usam. Eu aqui uso chá, as vezes eu gripo muito, faço chá, aí, antigamente que trabalhava na roça, quando uma pessoa tomava um corte de ferramenta, aí lá no mato, tirava uma casca de pau lá, que conhecia qual que era bom para aquele corte, que a pessoa tomou um corte, corte de machado, corte de facão, a gente ia lá, cortava aquele pau, tirava a casca, cozinhava, banhava aquele corte, e fazia o pó daquela casca, e colocava em cima. Aí ia passando os dias aquilo sarava, e era remédio caseiro mesmo, não tinha remédio assim da medicina não, caseiro mesmo.

Enfrentar essa tendência à hegemonia do saber e das práticas biomédicas sobre o saber e práticas tradicionais de cuidado e cura é um objetivo político externado por algumas lideranças, mas cujas possibilidades de sucesso estão condicionadas a algumas das políticas que discutimos anteriormente: 1) a política de recuperação ecológica do território, 2) a construção de alternativas de subsistência e renda nas aldeias e 3) a consolidação de um sistema educacional diferenciado, enraizado na cultura indígena, que propicie a difusão desse conhecimento entre os mais jovens.

Mas agora nós estamos voltando. Nós estamos com umas ideias de fazer um viveiro, nós até temos já, mas está faltando colocar as ideias em prática, que envolvem remédios naturais. Para nós primeiramente é Deus e depois o remédio natural. Para você ter uma ideia, se você for no postinho e puxar a minha ficha vai ter no máximo umas duas consultas, eu já tomei umas pancadas, uma batida de trator que regacei a perna, levei tiro. São poucas coisas, o resto é tudo natural, uma febre ou dor de cabeça. (...). Então através desses viveiros nós vamos resgatar as plantas que nós temos para podermos manter isso (E11).

Muitas pessoas têm isso como uma primeira forma de cuidado, principalmente os mais velhos. Os mais velhos que ainda tem o receio de vir para dentro da unidade de saúde. Antes de ele vir para a unidade de saúde, primeiro ele utiliza lá a sua erva, o seu chazinho lá o remedinho caseiro se não resolveu aí é que ele vem para unidade de saúde. Isso os mais velhos, agora os mais novos não. Essa nova geração já é direto no posto de saúde. (...). Principalmente aqui dentro dos Tupinikim, não existe essa reprodução. **Tenta-se fazer isso dentro da própria escola, muitas vezes a escola leva uma pessoa mais velha, uma senhora da**

aldeia para poder dar uma palestra e falar de como era a vivência, como era o medicamento das pessoas aqui para as crianças na escola. Mas uma coisa que você faz uma palestra e depois não pratica, acaba ficando ali como uma disciplina escolar mesmo e acaba (E03, *grifos nossos*).

Por outro lado, apesar dos princípios orientadores da PNASPI, o próprio sistema de saúde tem dificuldades de dialogar com essas práticas. Um dos entrevistados afirmou que há rejeição por parte de alguns profissionais de saúde em lidar com pessoas que optam por transitar entre o sistema nativo de autocuidado e o sistema público. Ao invés de complementariedade entre as práticas tradicionais e biomédicas, o que ele afirma é que há rejeição implícita das primeiras. Ao invés de tentar compreender como aquelas pessoas concebem seus corpos, sua saúde e o papel do uso de determinadas plantas e outros “remédios naturais”, os profissionais de saúde se colocariam numa posição marcada ao mesmo tempo por um respeito meramente formal, distanciado, pelo que foi realizado e a recusa à intervenção quando não possuem a exclusividade do poder de ditar os rumos do cuidado e do processo de cura.

E08: Eles [os profissionais de saúde não-índios] não vêm aqui para ver qual é a medicina que nós temos dentro da aldeia, para poder utilizar na saúde indígena, eles não querem saber. Então se hoje fazem um curativo e o indígena usa um mato, um banho ou pomada caseira, quando [vão na unidade de saúde] eles não vão querer mexer mais, porque passou uma coisa que eles não conhecem, então eles rejeitam nessas situações.

Entrevistador: Isso é comum aqui na aldeia?

E08: Todas as aldeias. Se ele fez um curativo, eles estão cuidando e se na casa ele passou um chá ou uma pomada caseira, eles não colocam a mão mais.

Se as ‘incompreensões’ nascidas das dificuldades de diálogo intercultural e entre saberes influenciam no cuidado que as famílias indígenas recebem nas unidades de saúde localizadas dentro das aldeias, onde os profissionais de saúde teoricamente deveriam estar capacitados para estabelecer as condições de complementariedade entre o saber nativo e o biomédico, nos hospitais e outros espaços de cuidado situados fora das aldeias as restrições são ainda maiores.

Ao invés do respeito distanciado que não dialoga com o conhecimento do Outro, que o “enclausura” e “isola”, sem buscar os meios para que ambos usufruam daquela relação entre saberes distintos para produzir conhecimento adequado àquela situação, há a mera proibição do saber indígena no ‘território’ da biomedicina. A exclusividade do saber biomédico na relação médico-paciente é instituída através do poder simbólico incorporado nas normas e regulamentos, deixando fora desses espaços tudo aquilo que não é reconhecido como “traduzível” nos termos desse campo do conhecimento:

A constituição é bem clara, ela deixa claro que tem que ser respeitado os usos, costumes e as tradições dos povos indígenas e isso para todos os anos, para todos

os políticos. Tem as resoluções da ONU que falam a mesma coisa, tem a convenção das normas da OIT que falam a mesma coisa, o respeito das práticas culturais dos povos indígenas. Mas hoje a saúde indígena, ela não respeita, não existe esse diferencial.

Eu sou uma pessoa que com quem eu falo, eu levo esse recado e principalmente aqui no Espírito Santo e Minas Gerais a única diferença que existe relacionada a saúde são as equipes que nós temos, porque dentro do Sistema Único de Saúde, uma equipe multidisciplinar para poder atender a população tem que ter uma equipe para cada quatro mil pessoas e hoje na saúde indígena, não. Na saúde indígena nós temos uma equipe independentemente da quantidade de pessoas que tem e se tem a necessidade de ter uma equipe de saúde, está ali. É a única diferença que existe, mas agora às práticas tradicionais, eu não tenho.

Por exemplo, a gente não vê a conscientização, sobretudo, dos profissionais de saúde e sobretudo da SESAI e dos gestores de conscientizar a comunidade a usar os medicamentos tradicionais. **Pelo contrário, quanto mais os medicamentos que existe aqui, as drogas que existe aqui se puder estar empurrando nos índios aí eles não tão nem aí. Não existe essa discussão do uso de medicamento tradicional. Não existe a conscientização de ter uma parteira para poder fazer um acompanhamento das gestantes e isso a gente sabe que é uma prática que sempre teve dentro dos povos indígenas. O pajé poder fazer uma pajelança, fazer um ritual de público com a pessoa, essas coisas desde quando se criou que a saúde indígena saiu da Funai pra Funasa e repassou pra SESAI, essas práticas acabaram.** Quando estava na Funai ainda existia, mas depois que saiu então isso acabou. Então, não existe assim, essa diferenciação que é uma discussão que a gente deve ter para poder tá (sic) inserindo as práticas tradicionais indígenas, nas práticas de cura, de medicamento deles pra saúde indígena também (E03, *grifos nossos*).

Esse é o meu contexto, tem gente que pensa o contrário, mas é a minha visão que eu vejo dessa comunidade, que é raro, mas hoje as pessoas ainda respeitam o pajé, o benzedeiro, isso as pessoas respeitam até um pouco, que usa na saúde mesmo. Porém nos hospitais aqui do município não pode entrar benzedeira e **também é uma coisa que estamos lutando para quebrar, não só no município, mas também no estado, que o pajé vá até um acamado no hospital fazer uma pajelança, que é cultural** (E08).

A pajelança é considerada inaceitável nos hospitais onde são atendidos. Ela quebra a ordem institucionalizada e a 'sacralidade' simbólica desse que é considerado na sociedade moderna o espaço de excelência da prática biomédica e local de formação dos futuros profissionais de saúde. O exótico e o estranho não são isolados em si mesmos, mas simplesmente tornados invisíveis. Se estabelece uma linha abissal entre o que é ou não permitido no ambiente hospitalar a partir de uma suposta superioridade epistêmica que se

reivindica socialmente para a chamada “medicina baseada em evidências”⁵⁹, independente da consideração dos possíveis benefícios de tais práticas para a recuperação da saúde dos usuários indígenas do SUS.

Essa restrição é tão comum no sistema de saúde que experiências inovadoras como o Ambulatório do Índio do Hospital São Paulo (mantido pela Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo - EPM/UNIFESP) acabam se tornando referência como modelos de outras formas de interação entre o sistema de saúde e os sistemas de cuidado indígenas.

De acordo com a EPM, o objetivo do ambulatório especializado é justamente “valorizar os aspectos culturais envolvidos na determinação das doenças, visando **minimizar os conflitos entre o saber biomédico e o tradicional indígena**” (*grifos nossos*). Isso ocorreria a partir:

Da concepção teórica e prática da clínica ampliada a equipe procura acompanhar os pacientes, agilizando procedimentos, articulando interconsultas e discussões dos casos, adequando dietas, **facilitando o diálogo entre as equipes de saúde do hospital, pacientes e seus familiares e possibilitando a intervenção de médicos e especialistas tradicionais, como pajés e rezadores, no ambiente ambulatorial e hospitalar** (HOSPITAL SÃO PAULO, 2016, *grifos nossos*).

Em Aracruz, a importância da figura do pajé para o cuidado à saúde entre os povos indígenas varia conforme a etnia. Entre os Tupinikim, há aldeias que já não possuem pessoas específicas para essa função, pois é uma tradição que não tem sido menos incorporada ao modo de vida dos mais jovens, como já explicitado antes. Muitos entrevistados externaram a percepção de uma lacuna geracional na adesão aos tratamentos e práticas tradicionais de cuidado. Apesar disso, permanecem existindo pessoas de referência nas comunidades que ainda detêm o conhecimento a respeito do uso das ervas e outras formas de tratamento (“A dona H. é uma das pessoas aqui dentro (...) muito respeitada em conhecimento, a gente foca muito nela (...).”).

Já entre os Guarani, a presença do pajé seria ainda muito importante, pois, conforme aprofundaremos mais à frente, estes recorrem ao cuidado nas próprias aldeias em primeiro lugar, sendo os serviços de saúde considerados secundários para eles.

Podemos dizer, portanto, que o grau de adesão das pessoas aos tratamentos nativos ou biomédicos varia conforme alguns fatores: 1) a disponibilidade de recursos no território para

⁵⁹ Vasconcellos-Silva e Castiel (2005, p. 500) afirmam que essa reivindicação se baseia numa suposta construção de certezas com o afastamento do humano e crescente incorporação da informação técnica em diagnósticos e tratamentos a partir da epidemiologia clínica, da bioestatística e da informática médica: “Movido por princípios de correção, resolutividade e acurácia, a MBE como expansão da instrumentalidade da Clínica tem alcançado status de normatividade (prescritiva ou proscritiva), que em casos extremos, se assemelha a movimentos fundamentalistas”.

continuidade de tais práticas; 2) a profundidade dos efeitos transformadores das relações com a sociedade nacional sobre a cultura indígena; 3) O grau de difusão dessas práticas entre os diversos grupos que compõe cada etnia e das relações que esses grupos estabelecem com o território e a sociedade nacional. 4) a forma como o sistema de saúde se relaciona com tais práticas, seja tornando-as obstáculos ao acesso ao cuidado biomédico nas aldeias seja invisibilizando-as fora delas.

Assim, por exemplo, os jovens tupinkim, que hoje experimentam uma sociabilidade que os estimula a se relacionarem com mais intensidade com a sociedade não-indígena (por processos educacionais ou laborais), aderem com menos frequência aos tratamentos tradicionais do que aqueles que na sua juventude tiveram uma sociabilidade mais enraizada no território e na cultura nativa.

Ao longo das entrevistas, constatamos que essa é uma questão que as lideranças avaliam que estabelece maior distanciamento entre os usuários indígenas do DSEI, os profissionais de saúde e a gestão. Quando questionados sobre a qualidade dos cuidados biomédicos que recebem nas unidades de saúde situadas dentro das terras indígenas, as lideranças entrevistadas externaram satisfação quanto às equipes que atuam em suas comunidades. O trabalho delas foi avaliado positivamente pela maioria dos entrevistados e consideravam que as diferenças culturais de uma forma geral eram respeitadas pelas equipes multidisciplinares existentes e não se constituíam em um obstáculo intransponível ao cuidado (obviamente, desde que houvesse o reconhecimento tácito da hegemonia epistêmica do conhecimento tecnocientífico e adesão às práticas biomédicas recomendadas pelos especialistas).

Entrevistador: Como você avalia o atendimento que vocês recebem aqui no posto de saúde?

E11: É tranquilo, todo mundo está satisfeito.

Entrevistador: Você acha que os profissionais que trabalham aqui que não são índios estão preparados para lidar com vocês e com a diferença de cultura?

E11: Eles fazem seminários da equipe, porque a maioria dos funcionários é indígena, e os que não são passam por um seminário e por oficinas. É tudo conversado certinho, por isso quando eles vêm para cá, eles já estão inteirados sobre como trabalhar com indígena. Porque trabalhar com índios é um pouco complicado, alguns são mais abertos, outros são mais fechados, alguns conversam, outros não. Então você tem que saber lidar com esse povo. E quando eles vêm para cá, eles passam por oficinas e seminários. E isso não é só aqui, mas também em outras áreas, a própria SESAI também faz isso, a Funasa também fazia. E também fazem com as comissões de liderança, com os caciques, explicam as situações, como é e como não é.

Durante o período de trabalho de campo tivemos a oportunidade de entrevistar uma pessoa não-indígena que fazia parte da equipe de gestão do polo base tipo II de Caieiras Velhas, a unidade administrativa do DSEI Minas e Espírito Santo no território. Em sua fala, essa pessoa destaca algumas diferenças entre a experiência que estava tendo naquela unidade de saúde (já que excepcionalmente, devido à falta de infraestrutura do edifício destinado ao polo-base tipo I de Caieiras Velhas, ali também estavam realizando atendimentos) e a realidade de outras unidades que atendiam a população não-indígena do município. Uma primeira diferença que destacava era a maior participação e pressão da população local na gestão das unidades de saúde do DSEI:

Aqui assim, eu sempre falo que se os não-indígenas fossem organizados como os indígenas, muita coisa no Brasil estaria diferente. Então assim, aqui o conselho, os conselhos locais são bem eficientes, a gente é bem cobrado por eles, eles são bem participativos, eu acho que isso é o grande diferencial, de tipo o cacique estar aqui dentro querendo acompanhar entendeu, acompanha, pergunta, luta junto quando tem algo que precisa resolver, tem algo pendente e tal, eles vão à luta mesmo para que isso se resolva, então assim, é bem de, essa diferença é bem significativa né, porque eles realmente sabem o que acontece dentro da unidade de saúde, os conselhos locais de saúde, cada aldeia tem um conselho local de saúde, e eles, eles estão juntos né, por exemplo, fazem pressão, perguntam e tal tudo (E05).

Porém, as diferenças de cultura, ao mesmo tempo que aproximava a gestão da organização sociopolítica dos povos indígenas também apresentavam obstáculos à execução das políticas tal como previstas pelo sistema de saúde. Haveria, segundo ela, uma tentativa de integração das práticas culturais ao funcionamento da unidade de saúde, reconhecendo que havia formas não biomédicas de autocuidado.

A questão cultural também eles assim pega bastante, é outra realidade, mas assim, a gente busca integrar bastante a parte da cultura deles, principalmente a parte de medicina, tanto o saber profissional, quanto a nossa medicina ocidental, que eles falam. Então a gente procura integrar isso, em prol, por exemplo, tem muita gente que, os mais idosos que **não tomam remédio, tomam chá, fazem, tem as plantas deles**, a gente respeita e incentiva isso, essa **medicina tradicional tem** que ser incentivada (E05, *grifos nossos*).

Nessa fala, constatamos que a gestora se mostrava mais sensível a essa questão do que deixaram transparecer o relato das lideranças entrevistadas, o que nos levou a questionar até que ponto discurso e prática se coadunavam naquele território.

É interessante observar que “remédio” aqui é colocado como sinônimo de fármacos. São classificados assim os produtos do conhecimento tecnocientífico, e são distintos das substâncias chamadas de “remédios naturais” pelas lideranças indígenas. Estas não são incluídas na categoria, sendo diferenciadas na fala da gestora como “chás” ou “ervas”. Apesar de logo a

seguir ela reconhecer a existência de uma “medicina tradicional”, sua escolha de palavras indica que esse reconhecimento pode ser antes resultado da pressão política e legal - já que é um dos pressupostos da PNASPI para que haja integração entre as práticas indígenas no âmbito do sistema de saúde - do que resultado de um diálogo intercultural entre as distintas formas de conhecimento sobre o cuidado à saúde no território indígena.

Essa questão necessitaria ser aprofundada a partir de um estudo específico que vai além do escopo deste trabalho.

Por outro lado, no sentido inverso, a continuidade de sua fala demonstra haver um esforço por parte da gestão para auxiliar a população indígena na sua inserção no sistema de saúde e garantir que tenham acesso aos exames e tratamentos indicados pelos especialistas, mesmo quando devem ser realizados nas unidades de referência do SUS fora das aldeias.

E assim, a gente entende por exemplo, o Guarani, eles não falam português e tudo, então quando vai para fora, a gente procura dar um apoio maior entendeu? A gente procura saber o que está acontecendo e tal, quando eles vão para Vitória, Aracruz, ficam internados e tal, tudo, a gente sempre mantém esse contato com o hospital, com eles entendeu? Para dar esse suporte. Então acho que isso assim, é algo que a gente faz além das outras colônias indígenas não tem isso. A questão do transporte sanitário também né, a gente pega o indígena da aldeia, leva na porta do hospital espera, e depois traz ele de volta. Então, assim, tem toda uma programação, uma logística em cima disso. Mas a gente entende que ele não tem condições para ir entendeu? Transporte para Aracruz é 5 reais, 5, 6 reais. Para Vitória é bem mais caro, então a gente entende que eles não têm esse dinheiro para ir sempre numa consulta e tal. Então a gente traz esse transporte. E assim, eles assim, dependem bastante da gente entendeu? Aqui a gente fala que a gente atende, por exemplo, mil pessoas que valem por 5 mil, porque tem uma dependência maior, a gente tem que marcar a consulta, marcar o carro, levar na mão entendeu, essa consulta para eles e tudo, dar o retorno, dar o feedback entendeu? Então assim é uma logística maior, e acaba demandando um tempo maior das equipes. Mas assim, de diferencial assim, eu acho que é só isso. A parte cultural a gente vê que é bem diferente (E05).

Aí assim, lá como eles não falam português, você tem que fazer tudo né, até agendar exame, agenda consulta, levar tudo, no hospital, tudo direitinho. Às vezes vai o acompanhante, agente de saúde lá, às vezes eles vão para tentar, por exemplo, tem uma pessoa mais idosa que não fala nada de português e tal, que tem uma consulta, não adianta, o médico vai falar tudo para ela, ela não vai entender nada, nem o médico vai, entendeu? Aí o agente de saúde vai, que eles são indígenas, e guaranis também, mas eles falam bastante português, tem fluência, aí eles conseguem traduzir entendeu? Fazer essa comunicação (E05).

A língua não é a única dificuldade de origem cultural que desafia a gestão no relacionamento com os usuários indígenas do DSEI. Da mesma forma que há diferentes graus de adesão indígena às práticas biomédicas e priorização do uso do sistema de saúde variando de acordo com a etnia e a faixa etária, o mesmo aconteceria em relação à adesão aos procedimentos de organização e acesso das equipes e unidades de saúde. De acordo com a

gestora, os usuários tupinikim aderem com mais frequência a uma organização baseada em agendamentos e nas regras de acesso estabelecidas pela administração do DSEI, enquanto os Guarani Mbyá são mais arredios a este tipo de organização, demandando uma maior disponibilidade e flexibilidade por parte das equipes, pois, como o sistema de saúde é secundário nas suas práticas de cuidado, o fluxo de usuários indígenas é variável e eles “negociam” com mais frequência as regras de acesso. Exigem maior autonomia para decidir quando e em que condições serão atendidos.

Por exemplo, lá a gente não consegue trabalhar com agenda, por exemplo, hoje a gente tem 10 pacientes para a médica. Aqui, entre os Tupinikim a gente chegou aqui, tem ficha. **Lá não, a gente não consegue trabalhar com agenda, eles chegam, e querem ser atendidos entendeu? Então assim, tem dia que a médica atende 30, e tem dia que não atende nenhum, a demanda é bem espontânea, você não consegue agendar nada para eles entendeu? Eles vão quando eles estão sentindo alguma coisa entendeu?** (E05)

Para entendermos as posturas dos Guarani Mbyá em relação ao sistema de saúde biomédico, é importante aprofundarmos na questão das concepções de saúde e do sistema de cuidado deste povo.

De acordo com Bertolani (2008), a saúde entre os Guarani Mbyá é considerada como o resultado do cumprimento individual das prescrições simbólicas e religiosas associadas ao “modo de ser Guarani”. Dessa forma, as doenças são entendidas como o resultado das transgressões a essas determinações. As infrações são fundamentalmente individuais, mas também podem ser resultado de desagregações coletivas. Sobre essa conexão entre os desequilíbrios do corpo e da alma com os desequilíbrios sociais, o autor afirma:

[São] provocadas por um acirramento no indivíduo da tensão entre alma divina e alma telúrica (...), quanto (e de forma imbricada) de certos estados de desagregação coletiva, tais como conflitos internos e com a sociedade do entorno, degradação ambiental (considerando que a relação com a natureza é uma relação de sujeito para sujeito...) e redução do sentimento religioso, que, embora remeta ao coletivo, é, entre os Guarani, sobretudo individual (BERTOLANI, 2008, p. 53).

A relação dos Guarani Mbyá com a dimensão espiritual, na sua concepção do processo saúde-doença, é mediada pela figura do pajé, que é a pessoa no grupo que está legitimamente autorizada a tratar as doenças do espírito ou as consequências daquilo que entendem por feitiçaria, já que possui a capacidade de compreender as palavras de *Ñhanderu*, principal divindade Guarani.

A cosmovisão dos Guarani Mbyá se baseia na dualidade da alma. Eles entendem que cada pessoa recebe ao nascer uma alma de natureza divina e outra de natureza telúrica. A alma

divina define a essência de cada pessoa, seu lugar no cosmo, e o nome que recebem, revelado às lideranças espirituais desse povo durante o ritual do batismo (*neemongarai*), expõe aos demais membros da comunidade a alma divina de cada pessoa. Por isso, a cerimônia possui grande importância para eles.

Por sua vez, a alma telúrica tende a corromper a pessoa, fazendo com que ela se afaste de seu propósito no mundo, o que resulta em sofrimento e enfermidades; além disso, por ocasião de sua morte, esse sofrimento pode se difundir na comunidade, caso não sejam realizados os rituais fúnebres adequados.

Assim como entre os Tupinikim, as relações com o território representam um importante componente daquilo que os Guarani Mbyá entendem por “boa saúde”.

As representações expressas pelos Guarani do modo de vida como sinônimo de saúde também remetem à relação que os seres humanos mantêm com a natureza. Assim, os indígenas atribuem a incidência de certas patologias, como diarreia e doenças respiratórias, à degradação ambiental que os têm privado dos recursos naturais considerados primordiais para sua saúde.

As entrevistas e os relatos colhidos em campo revelam uma intensa preocupação com a poluição dos rios e, por conseguinte, com o efeito que o tratamento da água à base de cloro pode causar sobre a saúde dos Guarani; com o desmatamento, por reduzir drasticamente a possibilidade de uma alimentação saudável, aumentando a dependência do grupo em relação aos alimentos chamados industrializados, considerados causadores de doenças, bem como inviabilizando o já referido ideal de viver na mata, muito importante dentro da cosmologia Guarani; e, por fim, com a poluição, considerada como a principal causa de doenças respiratórias (BERTOLANI, 2008, p. 135)

Por esses motivos, ao sentirem-se enfermos, buscam primeiramente o reequilíbrio físico, espiritual, social e com a Natureza a partir das orientações recebidas pelas lideranças espirituais:

As ocasiões nas quais os índios reúnem-se para receber os conselhos do xamã são consideradas essenciais para o fortalecimento espiritual dos Guarani e, conseqüentemente, para sua saúde. Para explicar a importância desses eventos, os indígenas relatam que, ao proferir palavras belas e amorosas reveladas por *Ñhanderu*, o xamã os mantém alegres e fortalecidos, preservando-os, assim, da influência dos maus espíritos e reafirmando a necessidade de viver conforme o seu modo de vida (BERTOLANI, 2008, p. 134).

Ao estudar as relações dos Guarani Mbyá com o sistema de biomédico de Saúde em Aracruz, Pellon e Vargas (2010) confirmam o caráter subsidiário deste dentro do sistema cuidado desse povo. Afirmam que ao adoecer um/a Guarani Mbyá irá buscar em primeiro lugar o aconselhamento do pajé (*Karai*) na casa de reza (*opy*), o qual, a partir da orientação de *Ñhanderu*, primeiro diagnosticará a doença e recomendará seu tratamento. A *opy* ocupa um lugar fundamental no sistema de cuidado à saúde Guarani Mbyá:

Nesse espaço sagrado são realizados cotidianamente os rituais religiosos voltados para preservar a ligação da pessoa com o seu espírito divino, bem como para fazer

jorrar, do exercício diário de rezas e dos cantos, o estado de alegria, fundamental para a sua saúde e bem-estar. A reza realizada diariamente na *opy*, além de manter essa ligação espiritual considerada fonte de boa saúde, preserva as pessoas, livrando-as dos males provocados pela prevalência de sentimentos tais como o ciúme, a raiva e a inveja (BERTOLANI, 2008, p. 57).

Somente se o pajé considerar necessário, a pessoa será encaminhada ao sistema de saúde, cuja primeira instância é o posto de saúde/Polo Base Tipo I. Então, ao contrário do que supõe a gestão, a demanda não é espontânea, ela foi antes mediada pelas relações que eles estabelecem previamente com as lideranças espirituais. Estas tratam aqueles quadros mórbidos para as quais suas práticas de autocuidado possuem respostas apropriadas, sejam eles de origem física ou espiritual. Bertolani (2008) afirma que já há, contudo, o reconhecimento de que as transformações provocadas pelas relações com os não-índios geram morbidades que eles não conseguem tratar adequadamente. São esses casos que são encaminhados ao SASI/SUS.

O percurso indígena de cuidado à saúde possui, portanto, uma instância inicial que o SASI/SUS não considera oficialmente como parte do trajeto de cuidado daquele povo, apesar de seu discurso de respeito cultural. Essa é a instância mais enraizada na cultura e no território, e a mais vulnerabilizada pelas transformações socioambientais em curso, na medida em que as lideranças espirituais nativas se veem desafiadas a lidar com as consequências das rápidas transformações ambientais, sociais e territoriais sobre a saúde.

As práticas indígenas de cuidado se assentam no conhecimento e nas relações que estabelecem com os ecossistemas, acumulados após séculos de experimentação. Este conhecimento, entretanto, é solapado pela degradação ambiental. E este impacto não ocorre somente na dimensão do cuidado, mas também na saúde Guarani Mbyá. Em sua cosmovisão, a mata faz parte do “modo de ser Guarani”. Afastar o povo dela significa submetê-lo a aflição e a tristeza que se traduzem em adoecimento.

Da existência da mata dependem inúmeros fatores cuja relevância para a boa saúde é frequentemente lembrada, dentre os quais podemos destacar: o caminhar pela mata, o banho na cachoeira, a atividade da caça, o hábito de escutar os pássaros e, por fim, a existência das plantas medicinais usadas na cura dos infortúnios. Ademais, devemos considerar especialmente sua importância para o regime alimentar tido como ideal pelos Guarani, alterado em função do contato com a sociedade inclusiva e do desmatamento. A mata é a principal condição para a produção do alimento natural no sistema de agrofloresta, na medida em que boa parte do adubo natural, usado nas plantações, provém da matéria orgânica liberada pela vegetação. É também considerada uma rica fonte de alimentação, de onde são extraídas frutas e espécies como o palmito, muito apreciado entre os Guarani (BERTOLANI, 2008, p. 58).

Pellon e Vargas (2010) afirmam ainda que como os conhecimentos necessários à cura das enfermidades do corpo e da alma não são uniformemente distribuídos entre os diversos grupos Guarani Mbyá, para a solução de alguns problemas eles vão buscar auxílio de seus

parentes em aldeias situadas fora de Aracruz ou do Espírito Santo. Esta distância deve ser superada com recursos próprios, pois o orçamento do sistema de saúde não considera esse tipo de “encaminhamento”. Não há recursos disponíveis no DSEI para o transporte dos Guarani Mbyá quando o “especialista” que buscam é um pajé da mesma etnia que mora em outra cidade ou em outro estado, como ocorreria caso fossem encaminhados para consultas com especialistas biomédicos em Vitória ou Governador Valadares.

Esse é um efeito da linha abissal que se estabelece entre a biomedicina e a “medicina tradicional”. Ao não reconhecer as práticas indígenas de cuidado como parte dos recursos do SASI, o Sistema de Saúde desconsidera que o cuidado na saúde indígena não começa quando alguém entra em um posto de saúde. Ao contrário, muitas vezes, ao chegar ali alguns usuários indígenas já fizeram um longo percurso, que frequentemente não puderam concluir pela falta de recursos, sejam eles plantas, ervas, outros elementos naturais ou pessoas necessárias. A busca por cuidado biomédico pode, nesses contextos, apontar para a desestruturação daquele sistema de saúde não reconhecido, mas que é a primeira instância de cuidado de povos como os Guarani Mbyá e os Tupinikim⁶⁰. São momentos nos quais as fronteiras culturais, e a linha abissal que separa o conhecimento biomédico de seus Outros tornados invisíveis, se fazem mais presentes.

É importante destacar que os índios relataram encontrar enorme dificuldade em se fazer entender pelos gestores dos serviços públicos de saúde para a inclusão dessas despesas no orçamento da atenção diferenciada, pois, destacaram que os mesmos costumam considerar esses líderes religiosos de forma genérica, sem compreender a especificidade de cada um na arte de promover, proteger e/ou recuperar a saúde, assim como compreendem as diferentes especialidades do modelo biomédico. Os Guarani, com muitos esforços, quando conseguiam, se mobilizavam financeiramente para trazer essas lideranças para tratar algum enfermo necessitado ou, até mesmo, para a realização do importante ritual do *neemongarai* (batizado) uma vez ao ano, na época da colheita do milho verde (PELLON; VARGAS, 2010, p. 1389).

Portanto, quando os Guarani Mbyá são encaminhados para unidades de saúde fora das aldeias o impacto sobre eles é ainda mais severo, pois, além das diferenças linguísticas e culturais, surgem incompreensões mútuas e dificuldades de interação devido a transição de seu próprio sistema de cuidado para um sistema biomédico estruturado sob a égide de noções de corpo, saúde e doença muito distantes das nativas. Além do mais, eles não encontram no SUS a mesma disponibilidade e flexibilidade na organização dos serviços de saúde que o SASI procura implementar, com graus variáveis de sucesso, nas aldeias. É por esse motivo que muitos

⁶⁰ Pelo menos entre uma parcela da população desta etnia.

Guarani Mbyá vão associar os hospitais a lugares de tristeza, o que, de acordo com Bertolani (2008), é uma outra palavra usada pelos Guarani Mbyá para doença.

Fora das aldeias há menos espaço para “negociação” do atendimento prestado à população indígena e nesse momento as diferenças na lógica de atuação do SASI e do SUS também se fazem mais presentes, pressionando a equipe de saúde do DSEI a ter de “administrar” as tensões entre sistemas de saúde que se pressupõem complementares, mas que na prática atuam de forma distintas em relação ao modo como lidam com as diversas concepções culturais dos usuários indígenas sobre o papel do sistema de saúde e as suas expectativas em relação ao atendimento.

Esse impacto da “transição” entre três “sistemas” com lógicas diferentes é explicitado pela gestora na seguinte fala:

Mas assim, **aqui na aldeia**, eles têm o **tratamento diferenciado**, às vezes eles chegam lá fora e acham que vai ser também, tipo o tratamento é lá e às vezes ligam para a gente, para a gente tentar interferir no **hospital estadual**, mas **eles querem que eles sejam tratados lá igual são aqui**, entendeu? Sejam passados na frente e tal e tudo, e não é assim, tem que entender que quando está **lá fora, cai no meio de todo mundo**. Eu acho que por parte deles, não tem dificuldade. Mais é por parte do profissional, deles terem gestão, lidar com eles e não eles lidarem com os serviços (E05, *grifos nossos*).

Ao ser entrevistado durante o trabalho de campo, o único cacique dos Guarani Mbyá (E14) que concordou em nos conceder uma entrevista externou a mesma questão de outra forma. Segundo ele, seu povo realmente é mais reticente em buscar atendimento médico, especialmente hospitalar. Ele confirma que isso só ocorre quando não conseguem tratar suas enfermidades através das suas práticas tradicionais e, como no passado havia priorização do atendimento dos usuários indígenas nas unidades de saúde situadas fora das aldeias, há uma expectativa de que isso continue a ocorrer. Com o aumento da população do município, tal prática foi sendo suspensa ao longo dos anos e hoje eles são tratados como qualquer outro usuário do SUS.

Essa mudança é interpretada por ele como um dos signos da deterioração do sistema de saúde, cada vez menos estruturado e adequado às demandas da população indígena que se vê duplamente pressionada: pela degradação do território e da qualidade do sistema de saúde.

Uma percepção compartilhada por seus congêneres tupinikim:

É isso que é, e hoje envolve a questão muito da saúde, porque hoje ninguém mais tem aquela saúde boa que nem antigamente, não tem por que? Porque quando na época que eles acabaram com as matas, desmataram tudo, arrancaram as plantas medicinais que nós tínhamos para fazer os remédios que precisava, alguma coisa, hoje não tem mais esse tipo de remédio hoje, hoje a gente está movendo para poder cultivar essas plantas, essas coisas que tem, para poder voltar esse tempo

antigo que tinha bastante remédio. Hoje está chegando algumas coisas, mas não é mais igual àquela época (E04).

Além das noções indígenas de saúde e cuidado, é importante aprofundarmos na compreensão de como as lideranças entrevistadas percebem a influência do contexto socioambiental onde vivem no processo saúde-doença. Ao serem questionadas a esse respeito, a percepção mais difundida diz respeito à ligação entre a poluição e o adoecimento das famílias no território. As vias de contaminação mais frequentemente citadas são o ar, a água e os alimentos. As fontes de contaminantes apontadas são principalmente as indústrias do entorno e o esgoto das áreas urbanas. Geralmente, isso é percebido de forma difusa, sem que se identifique claramente com uma indústria ou localidade específica, mas associada a uma noção genérica dos impactos dos empreendimentos sobre o meio ambiente.

Então, isso pode estar relacionado às indústrias, né?, que estão despejando, talvez, alguns produtos no meio ambiente, na água. (...) O próprio rio Piraquê-açu, ele desde lá, seu nascimento lá, ele recebe, muito esgoto, muita água de indústria, né? Que faz processamento sem qualquer tipo de fiscalização. Então, é um pouco isso, os empreendimentos. (E01).

Hoje para nós aqui, é através do alimento, do ar que, não tem aquele ar puro como tinha antes, tudo através das indústrias, qualquer lado que você olha, você vê empresa. Poluíram tudo, os rios, não tem mais: “vamos lá para tal lugar assim, que lá o ar...”, não tem (...) você vai para o rio aqui dá para você ver o esgoto tudo dentro do rio, você vai para outro lugar é a mesma coisa, então, isso aí que é poluição, é através disso aí que a gente fica com aquela doença, um doente aqui, um doente ali, às vezes até da própria água, do próprio alimento, do peixe. (E02).

Então como a gente acabou de falar, a saúde hoje, ela está muito complicada para nós, por causa que hoje nós não temos mais aquela água saudável que nós tínhamos dentro dos córregos, dos poços, **hoje nós bebemos essas águas que vem já refinadas com cloro, com qualquer coisa para beber, já não é mais uma água natural, que sai da nascente e você bebe perfeita** (E04).

E é pertinho daqui, por isso que recebemos poluição. O nosso rio é todo poluído e tudo isso reflete na nossa saúde. Depois que essas grandes empresas chegaram mudou muito, recebemos essas coisas até pelo vento. Chegam aqui falando que é um lugar bacana, mas estamos cercados por poluição. Nós vemos através da televisão que a poluição está grave em Vitória, mas você enxerga, já aqui você não enxerga, é através do vento quando você respira, e lá você enxerga a poluição até dentro de casa. Nós vimos os prédios todos empoeirados de minérios, aquilo ali é tudo... é um problema. E hoje aqui na aldeia, sinceramente, mudou bastante (E11).

Ao falar de saúde, portanto, as questões socioambientais e as transformações do território voltam a ser o centro das narrativas das lideranças indígenas. A água pura, o ar limpo e o alimento seguro, “naturais” e necessários à reprodução da vida, são contrastados com a artificialidade do espaço produzido pela reprodução do Capital no município, onde já não há mais garantias a respeito da segurança daquilo que comem, da água que bebem ou do ar que

respiram. Percebem que o território onde vivem se tornou um lugar onde, ao invés de produzir saúde, trabalho, alegria e bem-estar, estão expostos a riscos ambientais.

Mesmo as tentativas de gestão do risco, como a adição de cloro na água para diminuição do risco de doenças infectoparasitárias, são vistas como intervenções necessárias, porém indesejadas, num bem comum que antes estava disponível diretamente no território de forma “pura” e “perfeita”. Tais medidas são necessárias, pois os rios já não são seguros devido ao avanço da urbanização e da industrialização no entorno das TIs.

Afirmam que as medidas de controle da poluição devem incluir tanto o entorno como as próprias aldeias. Nesse sentido, uma demanda que é recorrentemente citada pelas lideranças entrevistadas é justamente a realização de obras de saneamento básico para evitar que eles próprios contribuam para ampliar a contaminação dos rios e dos solos que identificam como ameaça à saúde da população indígena.

No entanto, várias lideranças externaram que ações nesse sentido não têm sido realizadas pelas autoridades sanitárias. Avaliam que houve uma diminuição dos recursos destinados a essa área desde que a gestão das políticas indigenistas de saúde foi transferida da Funasa para a Sesai. O que é impactado pelo fato de a Prefeitura local ter diminuído seus esforços nessa área, sob a justificativa de que a saúde indígena seria de competência exclusiva da União.

Uma coisa que eu não entendo é como uma instituição que mexe com a saúde indígena, não tem dentro deste órgão uma secretaria ou coisa desse tipo que mexa no saneamento. Porque hoje a realidade não só da minha comunidade, mas de todos, é o saneamento, embora também falte medicamento, tanto pelo município também. Mas o saneamento hoje entre Minas e Espírito Santo é em primeiro lugar, todos os agentes de saúde e conselheiros sempre colocam o saneamento em primeiro lugar e aqui nós não temos. Aqui na nossa comunidade tem gente que tem fossa a céu aberto, que não tem nem banheiro dentro de casa (E08).

O problema se agrava quando, além da falta de saneamento, as aldeias precisam conviver com uma infraestrutura de coleta e tratamento de esgoto antiga, que não recebe manutenção adequada e oferece risco às famílias indígenas.

Por exemplo, próximo à aldeia guarani mbyá de Piraquê-açu está localizada uma estação de tratamento construída na década de 1980 para coletar o esgoto das casas dos funcionários da Aracruz Celulose. Hoje, sob administração da Prefeitura Municipal de Aracruz (PMA), recebe também dejetos das casas dos bairros de Coqueiral e daqueles situados no Distrito de Santa Cruz, próximo ao limite sudoeste da TI Tupiniquim.

As lagoas de decantação da Estação de Tratamento de Esgoto (ETE) Coqueiral estão localizadas a menos de cem metros da referida aldeia, obrigando as famílias indígenas a conviverem diariamente com o mau cheiro, a proliferação de mosquitos, os riscos de contaminação do lençol

freático e de afogamento (em 2014 uma criança morreu após cair na lagoa enquanto brincava). Em uma região onde já há racionamento de água na área urbana e menor disponibilidade de água nas terras indígenas, os poços localizados na proximidade das lagoas não são seguros para o uso humano e as lideranças denunciam que com frequência a água das lagoas transborda para o estuário do rio, contaminando sua água, matando os animais aquáticos e diminuindo os locais de mariscagem (ANDRADE, 2014b; VICENTE, 2014).

Portanto, não é apenas a falta de saneamento que afeta a saúde das famílias no território, mas a qualidade da infraestrutura existente também pode ser uma fonte de preocupações para eles. Em outro relato, uma liderança (E11) afirmava que o esgoto de sua aldeia era despejado em fossas sépticas, de onde posteriormente a Prefeitura o recolhia com o uso de um caminhão-tanque (nem sempre com a periodicidade necessária). Não obstante, os dejetos eram despejados na ETE Coqueiral, conhecida entre os índios como “pinicão”, ou seja, o esgoto era simplesmente transferido de uma aldeia para outra dentro da TI.

O risco à população indígena se amplia quando o recolhimento não é feito na periodicidade necessária. Então, as fossas transbordam e os dejetos escoam para os rios ou se infiltram no solo, atingindo o lençol freático. Por isso, reivindicam um projeto de saneamento que conectasse as aldeias à rede coletora do Serviço Autônomo de Água e Esgoto de Aracruz (SAAE).

Mas nem todas as fontes de contaminação são tão difusas. Eles também se referem com frequência aos riscos associados à dispersão de agrotóxicos pela Fibria nos monocultivos de eucalipto que permanecem circundando as terras indígenas do município. Por esse motivo, as lideranças identificam na atuação da empresa uma fonte permanente de contaminação dos rios, água e do solo.

Achados de estudos recentes realizados pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) justificam a preocupação dos povos indígenas com essa questão. De acordo com uma recente pesquisa realizada por Paulo Cesar Aguiar Junior (2016), entre 2007 e 2014 pelo menos 5.938 pessoas foram intoxicadas por agrotóxicos no Espírito Santo, como 143 mortes. O mesmo levantamento identificou que em 2012 foram consumidas quase 4.200 toneladas de diversos princípios ativos no estado. Entre estes se destacam aldicarb, responsável por 33% das intoxicações ocorridas no período, glifosato (14%), carbofuranos (4%), 2,4-d (3%), deltametrina (3%), cipermetrina, clorpirifos e paraquat (2% cada). Muitos desses princípios ativos são proibidos no Brasil, como o aldicarb, ou em outras partes do mundo devido à sua alta toxicidade ambiental e risco à saúde humana.

Estima-se que os eucaliptais da Fibria seja o destino de 95% dos agrotóxicos consumidos no Norte e no Noroeste do Espírito Santo, fazendo do estado o maior consumidor de herbicidas do País. Além dos impactos da aplicação destas substâncias em suas plantações, a empresa estaria contribuindo para a difusão da chamada “capina química” nas pequenas propriedades dessas regiões, levando à contaminação dos alimentos produzidos nelas (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE MEDICINA DO TRABALHO - ANMT, 2015).

Além disso, as lideranças indígenas também identificam os alimentos vendidos no mercado como outra possível via de contaminação por resíduos de agrotóxicos, em contraste com os alimentos que eles mesmos produzem. Nessa percepção, a longevidade das gerações passadas é vista como o resultado não apenas da vida que levavam, do uso de remédios naturais para o cuidado à saúde, o ar limpo e a água boa, mas também da comida que produziam ou retiravam do território através da caça, pesca, da agricultura ou mesmo nas trocas realizadas, pois o uso de agrotóxicos ainda não era disseminado mesmo nas grandes propriedades. Uma das lideranças afirma:

Aqui nós não usamos isso, a gente tem usado os alimentos aí sem veneno, porque existe o **veneno, remédio** mesmo, é o que vem comprado nos supermercados, o daqui não existe. **Você compra um frango no supermercado tem mais remédio que o próprio frango, então isso aí causa muita doença na gente, em todo mundo, não só no indígena, em todo mundo, falo de um modo geral, Brasil todo.** Acho que é isso. Falar a verdade, meu pai, por exemplo, faleceu com 73 anos, e ele não tinha um dente sequer furado, não sabia nem o que era gripe, porque **ele não foi dessa época que tinha que comer alimento com remédio**, era comida pura, sem remédio. **Hoje não existe mesmo, você comer um alimento puro, você tem que plantar:** “aqui eu não botei veneno”, aí você pode dizer, mas chegando em qualquer lugar que você vai almoçar qualquer coisa, você come uma comida que tem boa aparência, mas se você for imaginar o que tem nela, você não come, tanto remédio (E02).

A preocupação com a qualidade da alimentação não está associada somente ao risco de contaminação por agrotóxico, mas também à percepção de que o excesso de alimentos industrializados pode levar a quadros de morbidades crônicas. Durante as entrevistas, algumas lideranças, especialmente aquelas que também atuavam de alguma forma na área da saúde, expressaram a consciência de que as mudanças na dieta e no estilo de vida entre a população indígena ampliava o risco de hipertensão e diabetes, por exemplo:

Refrigerante, por exemplo, eu mesmo, francamente, bebo pouco: “toma aí um refrigerante”, bem pouco, porque é uma coisa que faz mal para todo mundo, não é só para o índio não (E02).

Entrevistador: Entendi. E problemas específicos de saúde, quais são os mais importantes?

E08: Hipertensão e diabetes. É o número 1 dos agravantes das comunidades indígenas. Isso é de um modo geral, de todas as comunidades. Eu posso falar com toda a clareza.

Entrevistador: E são relacionados ao estilo de vida?

E08: Também. Influencia muito. Esse é um dos pesos, como eu falo, no tempo dos meus avós não tinha isso. O estilo de vida de hoje está muito diferente de 15 anos atrás. Hoje o acesso [a alimentos industrializados] está muito fácil e a alimentação está diferente.

Você enfia um monte de biscoito na criança, o que falta para nós aqui, são pessoas que venham não com bolachinha recheada, mas que venha com conhecimento, com palestra, as mães, às vezes as mães jovens esquecem, então com palestra: “olha, isso aqui é importante”. “Lá o meu pai come isso aqui”, eu falo: “ele come lá, mas você precisa disso aqui, isso aqui é nosso”, então a gente trabalha muito isso nas conversas de saúde, nas conferências de saúde, a gente faz também, tem um período para fazer e cada aldeia faz uma conferência local, impacto, ambiente, tudo a gente discute. É pajelança, parteira, curandeira, artesanato, faz toda uma conversa e nessa roda da conferência, entra também na saúde indígena também (E09).

Há outras questões, entretanto, que, apesar de exercerem pressões sobre o sistema de saúde, geralmente são vistas como problemas que devem ser tratados intersetorialmente, pois vão além das capacidades das unidades de saúde tal como elas são hegemonicamente organizadas. São questões que dizem respeito à saúde no seu sentido amplo, mas que precisam de ações que vão além dos muros do Polo-base ou fogem do escopo das equipes multidisciplinares majoritariamente referenciadas pelas ciências biomédicas.

Mais uma vez, mudanças culturais, transformações socioambientais, nas relações sociais internas e o aprofundamento dos intercâmbios que os povos indígenas estabelecem com os grupos não-indígenas aparecem nas narrativas indígenas como associados a essas questões. São desafios que estariam tanto conexos às dificuldades de reprodução social e cultural dos grupos indígenas quanto das pressões cada vez mais intensas para integração à sociedade nacional através do mercado. Por exemplo, a violência associada ao abuso de drogas ilícitas.

Esta não é apenas uma demanda direcionada ao sistema de saúde ou mesmo ao de assistência social⁶¹ (através da demanda por políticas de apoio aos dependentes que buscam abandonar o uso dessas substâncias ou da pressão coletiva por iniciativas de prevenção), mas também é vista como uma das consequências negativas do desenvolvimento do município. Afirmam algumas lideranças:

E com isso, já piorou muito. Aqui antes já não tinha e hoje, depois que a Prefeitura fez o asfalto, há entrada de drogas na aldeia (E01).

Para você ter uma ideia de 2006 para cá é que foi quando passou essa rodovia aqui, o número de usuários de drogas aumentou de uma forma abusiva. O número de álcool, pessoas consumindo álcool aumentou também, gravidez na adolescência (E03).

⁶¹ No Brasil, a assistência social é organizada através do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), atualmente sob a gestão do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS).

Nessas falas o “asfaltamento da rodovia” aparece como uma intervenção com objetivos extraterritoriais que trouxe impactos sobre as comunidades indígenas ao desconsiderar o que significa para aqueles povos, que pretendem estabelecer uma gestão autônoma de suas terras, ter seu território cortado por uma infraestrutura que “rouba” o controle de diversas áreas dentro das aldeias.

Ela é vista como uma via através da qual a influência externa sobre o cotidiano das aldeias se concretiza. A rodovia permite que pessoas “de fora” transitem e permaneçam nas aldeias (já que, como vimos anteriormente, as suas margens são consideradas áreas públicas estaduais que estão fora da jurisdição federal sobre a terra indígena, havendo aqui uma sobreposição espacial de objetos com funções e competências distintas), e, por isso, é interpretada simbolicamente como uma “porta de entrada” de hábitos e práticas que consideram indesejáveis.

Por esse motivo, ocupar e parar a rodovia também é uma das estratégias mais usadas pelos povos indígenas de Aracruz para pressionar por direitos sociais, compensações ou pela efetivação de políticas públicas. Ao mesmo tempo em que afeta a circulação de bens, mercadorias e pessoas no município, fecha simbolicamente o território em si mesmo, reafirmando a distinção étnica e sua autonomia política face aos bairros adjacentes de Aracruz.

Por outro lado, o aumento do tráfico de drogas ilícitas nas aldeias é um fator que coloca a unidade desses povos em xeque, pois tem como consequência o aumento da violência e dos conflitos internos. Historicamente no Brasil, os grupos que se dedicam à venda ilegal de drogas possuem práticas que passam pelo controle territorial sobre os locais onde atuam, especialmente em locais onde a presença do Estado é rarefeita e as políticas públicas precárias. Em muitas grandes cidades do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo ou Vitória, esses grupos dominam extensas porções das áreas urbanas onde o Estado tem dificuldades de atuar e onde as forças de segurança pública encontram resistência armada organizada. Nas aldeias em Aracruz, entretanto, encontraram um cenário distinto.

Apesar de compartilharem diversos problemas com as comunidades mais pobres da região (como o desemprego, dificuldades de subsistência, falta de saneamento básico, problemas na infraestrutura de educação e saúde), a organização política indígena se constitui enquanto um *locus* de poder dentro do território. A ausência do Estado não significa

necessariamente que há ali o mesmo “vácuo de poder” organizado que os narcotraficantes encontram em muitas comunidades empobrecidas⁶².

Os caciques e lideranças ainda permanecem como grupos organizados que as famílias das aldeias, e o próprio Estado, reconhecem como responsáveis pelo controle legítimo do território. Eles concentram o poder político e simbólico nas comunidades, mobilizam as famílias e pressionam o Estado para que sejam impostos limites à atuação dos narcotraficantes nas aldeias em Aracruz. O depoimento de uma das lideranças expõe a complexidade dos desafios impostos por essa questão:

Recentemente teve até uma morte de um rapaz aqui na aldeia. Não era indígena, não, mas ele veio para cá bem pequenininho e a gente até considerava ele como indígena, né?... É até o neto da dona X, aqui. Essa menina dela casou com um indígena, mas ela já veio com ele pequenininho. Aí criou no meio da gente e foi morto aqui no ponto de ônibus. Vinte metros daqui. E aí, eles picharam aqui na frente. Esse muro (...) aqui, né? Tipo assim, falando: "Ah, vamos retaliar... Vai ter retaliação e tudo mais", entendeu? Quem denunciar eles vão cobrar com força e tal. E logo depois desse assassinato, né? Nem por isso a gente se deu por vencido. Eu principalmente, eu não vou... **Por exemplo, eu sou uma liderança, se eu recuar, a comunidade vai estar na mão desses vagabundos, entendeu? Então, falamos, nós vamos enfrentar isso. Nós fizemos uma reunião com o coronel da Polícia Militar, a gente fez todo o procedimento para que houvesse uma... Um acompanhamento e até mesmo um inquérito da Polícia Federal, entendeu? Fui para a minha comunidade e falei: Nós não vamos se acovardar, a comunidade também não pode recuar, cada tem que fazer sua parte e vamos enfrentar. E aí nós fomos para cima. O comando designou mais policiais para cá, entendeu? Foram feitas algumas prisões e logo na semana seguinte já arrumei uma tinta, arrumei emprestado e já pintei tudo de volta, entendeu? Para dizer que a gente não vai aceitar isso.** Então, assim, tem que ter coragem, né? Tem que ter muita força e muita coragem para conseguir romper... (E01, *grifos nossos*).

Apesar da disposição para lutar pelo bem-estar das famílias indígenas, o enfrentamento dessa questão impõe ações tanto da comunidade quanto do Estado. Afirmam que sem que haja integração e efetividade nas políticas públicas de segurança, saúde, educação, agricultura e assistência social, dificilmente poderão alcançar resultados em longo prazo, já que é um problema que vai além das capacidades de ação local, ainda que as mobilizações realizadas pelas lideranças políticas e pelas famílias indígenas possam ter efeitos positivos. Dessa forma, os problemas enfrentados pelas comunidades impõem um olhar integrador que sublinha as interrelações entre as diversas dimensões da vida no território e dos impactos das transformações que ocorrem no entorno.

Entrevistador: O uso de drogas têm sido um problema?

⁶² Mesmo que com frequência encontrem resistência em lideranças culturais e simbólicas, que acabam assassinadas.

E08: Infelizmente.

Entrevistador: Está começando?

E08: Já está forte. Nós não temos suporte, programa nenhum para promover esse tipo de atividade. Eu mesmo perdi o meu irmão para as drogas, ele foi assassinado, isso já tem uns seis anos. **Nós não temos políticas públicas para os adolescentes, os jovens indígenas hoje têm uma coisa: ou eles se formam, terminam o terceiro ano e saem para fora do estado; ficam dentro da aldeia ajudando suas famílias ou caem no mundo [do crime e das drogas].** E tem gente que não chega nem ao terceiro ano, já querem comprar suas próprias coisas e como nós temos um contato maior com o não-indígena então isso influencia muito o jovem a querer sair de casa mais cedo (*grifos nossos*).

Eu acho que tem muitas coisas que vivem hoje, que eu acho que a gente devia estar vendo, tem pessoas aí que sei lá. Hoje nós temos várias formas de vida aqui dentro das aldeias, eu acho que a gente devia estar tentando, inclusive a droga pesada, não é? Acho que isso também está causando um dano maior na saúde do cidadão, daquela pessoa. Acho que a gente tinha que estar pensando também nisso aí. Como diz o outro, o impedimento para que essa droga venha aumentar dentro da terra indígena, que a pessoa vai ficar dependente, ele está doente, **e às vezes quando a gente fala nessas indústrias, nessas fábricas chegando, a gente pensa nisso, que aí vai aumentar, pode ter pessoas viciadas em drogas, não digo nem em droga mais leve, mas droga pesada, maconha, cocaína e crack.** Cigarro os indígenas já usam mesmo, cigarro, uma bebidazinha de vez em quando, socialmente, demais também eu acho que vira doença (E10).

A questão do abuso de drogas nas aldeias é, portanto, uma dessas questões que trazem à tona as interconexões entre os problemas socioambientais e os problemas de saúde, entre as demandas por políticas públicas que propiciem a melhoria das condições de vida dentro do território e a recuperação de sua vitalidade e as demandas por assistência social e à saúde. Impõe reconhecer os impactos individuais e coletivos das pressões de uma sociedade envolvente que estimula o consumo e prioriza os ganhos de curto prazo.

4.6. ANTECEDENTES DA LUTA INDÍGENA POR SAÚDE NO TERRITÓRIO

De acordo com um estudo realizado por Alice Sarcinelli (2009), as lutas indígenas por políticas de saúde no município de Aracruz se intensificaram com o processo de reemergência étnica (ARRUTI, 1995) que resultou em uma maior organização política das comunidades e na construção de alianças na luta pela demarcação do território. Em um estudo descritivo, a pesquisadora resgata, através de entrevistas e de análise documental, o processo histórico do aprofundamento das lutas por saúde *pari pasu* com as lutas socioambientais durante as décadas de 1980 e 1990. Neste subcapítulo, nos apoiaremos fartamente neste estudo para compreendermos as raízes históricas e culturais das interrelações de ambos processos que estão na gênese daqueles que nós mesmos estamos analisando.

De acordo com seu estudo, um marco fundamental do processo de entremeamento das lutas por políticas públicas voltadas para população indígena e as lutas territoriais foi a

realização do I Encontro Indígena do Espírito Santo, organizado pela Associação Comunitária de Barra do Riacho (ACBR)⁶³ em 13 de outubro de 1985. Este evento aproximou as comunidades que àquela época já se autorreconheciam como indígenas e se mobilizavam em torno das lutas pela demarcação do território, daquelas que apesar de suas raízes comuns com as primeiras ainda hesitavam em reivindicar publicamente sua ancestralidade Tupinikim.

Um elemento catalisador desse encontro foi a discussão nas comunidades da necessidade de se organizarem para enfrentar a “péssima qualidade de vida” (p. 80). Cerca de 500 pessoas de Caieiras Velhas, Comboios e Pau Brasil (últimos núcleos populacionais Tupinikim no município na época) e Boa Esperança (primeira aldeia dos Guarani Mbyá em Aracruz) compareceram ao encontro.

Durante o evento foi anunciada a assinatura de um convênio entre a Funai e a Prefeitura Municipal de Aracruz para realização de obras de infraestrutura e saneamento nas aldeias, instalação de serviços de saúde e escolas. Este acordo foi um marco das relações entre o Estado e as comunidades indígenas, pois até então não havia políticas públicas específicas para estes povos no município.

Pelos termos do convênio ficou estabelecido que:

A Prefeitura se comprometia a construir na aldeia Guarani de Boa Esperança uma escola, uma creche, abastecimento de água, fossas individuais, energia elétrica, aterro da via que dá acesso à aldeia e drenagem de uma parte do brejo. Nas aldeias dos Tupiniquim, além da infraestrutura já mencionada, seriam construídos ambulatórios (SARCINELLI, 2009, p. 45).

Não obstante, apesar das expectativas geradas pela assinatura do convênio e da efetivação de algumas melhorias nas aldeias (como obras para garantir o acesso às redes de abastecimento de água, energia elétrica, a construção de uma escola primária, realização de aterramentos na aldeia Guarani e o fornecimento de medicamentos farmacêuticos), algumas das necessidades mais urgentes da população indígena, como as dificuldades de produzir alimentos, ainda permaneciam como um problema importante nas aldeias.

Como exemplo da gravidade da situação, em 1989, quatro anos após a assinatura do convênio, quando novas famílias guarani mbyá chegaram a Aracruz vindas da região Sul, foi preciso realizar uma campanha de arrecadação de alimentos, realizada pela ACBR em parceria com as Secretarias de Governo de Agricultura e Ação Social do Estado do Espírito Santo, para garantir o sustento destas.

Por esse motivo, a agricultura permaneceu como um dos principais pontos de mobilização e debate durante o II Encontro Indígena do Espírito Santo, realizado pela União

⁶³ Então dirigida pelo pesquisador José Maria Coutinho (SARCINELLI, 2009).

Banda de Congo “Luzes do Arco-Íris” (UBCLAI) em Barra do Riacho em abril de 1989. Cerca de 700 indígenas participaram do evento. A questão da demarcação do território voltou a ser discutida e foi considerada estratégica para o enfrentamento das dificuldades vividas pelas famílias.

De acordo com Sarcinelli (2009), a principal consequência política do encontro foi a articulação das famílias em torno de um projeto de lei municipal do então vereador Luís Carlos Coutinho, sancionado em 17 de abril de 1990, que estabelecia as condições para que a Prefeitura oferecesse assistência técnica agrícola nas aldeias do município.

Seu teor determinava a providência de ajuda e assistência técnica e financeira aos índios, que incluía fornecimento de instrumentos agrícolas, produtos veterinários, sementes, mudas, materiais de construção, e de incremento à piscicultura, além de apoio educacional e de saúde (SARCINELLI, 2009, p. 83).

Analisando o relato da pesquisadora, constatamos que nessa altura o principal interlocutor das demandas indígenas por políticas públicas, apesar da presença da Funai no território, ainda é o poder local. As negociações se dão no âmbito dos poderes mais próximos e as intervenções executivos Estadual e Federal permanecem pontuais. As principais conquistas das comunidades no período se dão através da negociação política com prefeitos e vereadores.

Apesar da recém-promulgada Constituição Federal de 1988 estabelecer que as políticas indigenistas são uma responsabilidade da União, a maioria dos direitos nela inscritos ainda estão por regulamentar. O direito à terra, por exemplo, só seria regulamento segundo a nova constituição em 1991 e a saúde indígena só seria reconhecida enquanto campo específico de intervenções do SUS em 1999. Aliás, o próprio SUS só foi regulamentado em setembro de 1990.

Essa é uma diferença importante em relação ao contexto atual no qual, paralelamente à crescente institucionalização das políticas indigenistas a nível federal na administração pública, há o afastamento do poder local do planejamento e execução desse tipo de política em Aracruz. Ao longo dos anos, os interlocutores privilegiados das demandas indígenas se tornam cada vez mais distantes institucional e geograficamente do território.

Na mesma semana em que a lei municipal foi sancionada, também foi realizado em Barra do Riacho o III Encontro Indígena do Espírito Santo, novamente organizado pela UBCLAI em parceria com a ACBR. Segundo Sarcinelli (2009), dessa vez 850 indígenas participaram do Encontro.

Percebem-se no relato da pesquisadora dois processos importantes. O primeiro é a articulação de duas entidades na organização dos encontros: uma organizada em torno de uma

base geográfica, representando indistintamente os moradores de uma determinada região do município, a ACBR; e outra enraizada em uma tradição cultural então bastante importante entre os Tupinikim, o Congo. Os eventos não são organizados, como atualmente, por organizações políticas de base étnica, como a AITG e as demais associações indígenas que hoje são fundamentais para as mobilizações no território.

O outro processo é a crescente adesão da população indígena em tais eventos. Entre 1985 e 1990, o número de participantes indígenas cresceu 70%. A novidade da terceira edição do encontro foi a participação de indígenas oriundos de uma aldeia recém-fundada na época, e hoje uma das mais populosas, Irajá.

Dessa vez, a principal demanda indígena foi direcionada ao Governo do Estado do Espírito Santo. Na época, as comunidades indígenas capixabas lutavam pela criação de uma Política Indigenista Estadual a cargo do Conselho Estadual de Cultura do Espírito Santo (CEC). A própria Funai, a partir de seu representante em Minas Gerais e Espírito Santo, propunha maior participação do governo estadual e da Prefeitura a partir da assinatura de um termo de cooperação entre os diversos níveis de governo, a fim de enfrentarem os graves problemas que ainda assolavam as aldeias: a precariedade das escolas existentes, dos serviços de saúde e o quadro de subnutrição indígena, especialmente entre as crianças, derivados da insuficiência de terras para produção agrícola.

Assim, desde os primórdios da luta indígena, terra, agricultura, saúde e educação são colocados como problemas interligados e como condições necessárias para a melhoria das condições de vida nas aldeias. Não é estranho, portanto, que ainda hoje permaneçam como questões centrais e articuladas nas demandas indígenas atuais por políticas públicas e efetivação de direitos.

Dessa forma, as famílias indígenas do município continuaram a lutar por políticas que melhorassem sua situação. Os Guarani Mbyá se organizam em torno de um Projeto Alternativo de Desenvolvimento Econômico submetido à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (SEAMA) em 1991.

Redigido pelo Professor José Maria Coutinho, a partir de diálogos com Kuarãu Mimbi, filho e representante do Cacique Guarani da aldeia de Tekoá-Porã [Boa Esperança], foram solicitadas ao governo obras de saneamento básico, água, eletricidade, de infraestrutura agrícola de terraplanagem (como serviços de um trator de esteira para “destocamento” da área de plantio), instrumentos agrícolas e sementes. Também se reivindicou a iniciação da pecuária de pequeno porte, a elaboração de um projeto de reflorestamento com árvores frutíferas, a implantação de um projeto de criação de peixes, aquisição de animais silvestres, moinho de café, engenhoca de cana, animal de tração, carroça e arado, construção de caixa d'água e quebra-molas. **Foi salientada a necessidade de assistência médica na aldeia [Boa Esperança].** (SARCINELLI, 2009, p. 85).

Os Tupinikim possuíam demandas próprias de casas de farinha (para a aldeia Irajá), eletrificação e reforma de casas (em Comboios) e isenção nas taxas de água e energia elétrica (em Caieiras Velhas).

Em comum, havia a demanda para que o Governo Estadual implantasse serviços de atendimento médico-odontológico nas aldeias. Naquela época havia nas aldeias epidemias de doenças infectoparasitárias e associadas às más condições de vida como gripes, bronquites, verminoses, doenças de pele, alergias e diarreias. Tal situação chegou a ser denunciada em 1992 pelo médico Marco Ortiz, então a frente do posto indígena da Funai em Aracruz, que classificava a situação nas aldeias como de descaso e abandono por parte do Governo Estadual.

É importante lembrar que o Sistema Único de Saúde (SUS) havia sido instituído há apenas dois anos e não havia na ocasião uma Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI). O País ainda se reorganizava politicamente após duas décadas de ditadura civil-militar, e as competências em relação à política de saúde direcionadas aos povos indígenas ainda não estavam bem definidas. Esse “vácuo” de institucionalidade da política de atenção nas aldeias permitiu que o órgão indigenista federal atribuísse aos demais níveis de governo a responsabilidade pela situação que Ortiz denunciava.

As respostas do Governo Estadual foram apenas paliativas. Pontualmente as aldeias eram visitadas pelo Projeto Transcol da Saúde, uma unidade de saúde itinerante instalada em um ônibus. As raízes daquela situação, como a falta de terras, de políticas de agricultura ou a precariedade das infraestruturas de saúde e educação, permaneceram inalteradas, e as propostas anunciadas nos encontros indígenas ou não foram efetivadas ou se mostraram insuficientes. (SARCINELLI, 2009). Àquela altura, a maior parte do território tradicional indígena permanecia sob controle da Aracruz Celulose S.A (hoje Fibria).

O ano de 1993 é considerado por Sarcinelli (2009) como um marco na luta indígena pela saúde no município. Em outubro daquele ano foi realizada em Aracruz a I Conferência Estadual de Saúde Indígena do Espírito Santo, um evento preparatório para a II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas (II CNSPI) que seria realizada como parte da IX Conferência Nacional de Saúde (IX CNS).

Desse evento, surgiram as primeiras propostas indígenas para efetivação das políticas de saúde nas aldeias de Aracruz:

- a) Reivindicações gerais: enfermeira que more na aldeia; construção de casa da enfermeira; construção de Unidades de Saúde em todas as aldeias, ambulância com combustível a ser mantida pela [Coordenação da Saúde do Índio] COSAI, medicamentos, exames especializados e custeio dos exames e medicamentos não cobertos pelo SUS; atendimento oftalmológico; convênio com a Universidade Federal para atendimento odontológico; controle da poluição do meio ambiente

pelos órgãos responsáveis; e instalação de meios de comunicação para atender à saúde mantidos pela COSAI.

b) Reivindicações da Aldeia Pau-Brasil: tratamento de água; atendimento médico-hospitalar priorizado para os pacientes indígenas; elaboração, implantação e continuidade de projetos prevendo recursos que assegurem a produtividade necessária às reais necessidades dos índios (suprir suas necessidades básicas de alimentação).

c) Reivindicações da Aldeia Boa Esperança: Resgate da alimentação natural; respeito e conservação à natureza; reflorestamento de áreas com plantas medicinais e árvores frutíferas; levantamento das doenças mais comuns na aldeia para a escolha dos profissionais que irão atuar na área; atendimento hospitalar referencial; remédios naturais; roças maiores, variadas, com recursos doados pelo governo e outras instituições para a lavoura; mudas frutíferas para uma alimentação mais rica; ajuda de custo para as aldeias, até a época da colheita; estudo da forma de melhor utilização do brejo (CONFERÊNCIA ESTADUAL DE SAÚDE INDÍGENA, 1993 *apud* SARCINELLI, 2009, p. 89).

Ao analisarmos as demandas apresentadas pela população indígena naquele momento e compararmos com as demandas atuais, que explicitamos no capítulo anterior, constatamos que algumas questões que ainda hoje orientam as lutas indígenas por saúde em Aracruz já estavam presentes nas reivindicações de 1993. Se os problemas hoje se aprofundaram com as transformações socioambientais do território, eles já eram percebidos na época e fizeram parte das discussões da Conferência. Muitas reivindicações permanecem atuais, a despeito dos avanços na efetivação dos direitos territoriais indígenas, dos desenvolvimentos posteriores do SUS, da criação do SASI, da institucionalização da Política de Atenção à Saúde Indígena e das instâncias de controle social e participação dentro do sistema de saúde.

Se, do ponto de vista formal, tais avanços institucionais podem ser considerados importantes conquistas da luta indígena por saúde tanto a nível nacional quanto local, a permanência das demandas aponta para dificuldades de efetivação das políticas de saúde indígena construídas ao longo dos últimos anos. O fato de os problemas e demandas permanecerem, em alguns casos, inalterados ao longo dos últimos vinte anos, aponta para a incapacidade do Estado em concretizar os ganhos políticos e institucionais do período. Os avanços formais não se traduziram no enfrentamento de vários dos problemas que existem no território desde aquela época.

Após duas décadas, a precaridade da infraestrutura de atendimento, a falta de insumos nas unidades de saúde e as dificuldades de compreensão das práticas de saúde indígenas entre os profissionais de saúde permanecem como fonte de preocupações para as famílias indígenas em Aracruz, ainda que haja conquistas em alguns setores como o reconhecimento jurídico da territorialidade indígena, algumas experiências de reflorestamento, a construção de novas

unidades de saúde ou a manutenção de equipes fixas para assistência à saúde nas aldeias (inexistentes naquele período e hoje financiadas com recursos federais através da SESAI).

Também constatamos a consistência com que as comunidades indígenas permaneceram articulando as demandas relativas às políticas de saúde com outras de incentivos à agricultura e revitalização das tradições indígenas de cuidado. Apesar de alguns revezes políticos e das novas questões socioculturais associadas ao aprofundamento das relações das sociedades indígenas com os demais grupos da sociedade nacional, certas demandas fundamentais permanecem na pauta das duas etnias e ainda hoje fazem parte de suas reivindicações e lutas, conforme já explicitamos. Eles não desistiram delas, ainda que hoje ocasionalmente possam se expressar em outros termos, já que incorporam as transformações territoriais, culturais, políticas, legais e institucionais ocorridas no período.

Em 1994, como consequência do processo de institucionalização do campo das políticas de atenção à saúde indígena no Estado brasileiro, foi criado o Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena do Espírito Santo (NISI-ES) através da portaria municipal nº 4.158/94.

O NISI-ES foi constituído como instância deliberativa consultiva e de assessoria aos órgãos do Estado, que agregava instituições e organizações não governamentais com o objetivo de operacionalizar ações voltadas à melhoria de saúde das populações indígenas na região do Município de Aracruz, assegurando “ações e serviços para a promoção, proteção e recuperação da saúde do índio” (NISI, 1995). Funcionou com representação paritária de índios (usuários) e prestadores de serviço (instituições governamentais e não governamentais), indicadas pelas respectivas instituições e aldeias: um representante da [Fundo Nacional de Saúde] FNS, da Funai, do Governo Estadual, da UFES, das ONGs, da PMA e seis representantes das aldeias indígenas de Caieiras Velhas, Irajá, Pau Brasil, Comboios e Boa Esperança (Tekoá-Porã) (SARCINELLI, 2009, p. 92).

Com a criação do NISI-ES, as demandas indígenas em relação às políticas de saúde passaram a ser direcionadas ao Núcleo. A base do primeiro plano de trabalho da entidade, em 1994, foram as reivindicações indígenas sistematizadas durante a Conferência estadual realizada no ano anterior. As responsabilidades de implementação desse plano foram distribuídas entre a Funasa, Funai, Secretarias Estaduais e Prefeitura Municipal de Aracruz sendo previstos recursos oriundos de fundos municipais, estaduais e federais.

Foi nesse contexto que a Prefeitura de Aracruz inaugurou as primeiras unidades de saúde do município, em agosto de 1994, construídas em parceria com a Funasa. Estes são os postos de saúde ainda existentes nas aldeias Caieiras Velhas (fechado por problemas estruturais), Pau Brasil e Boa Esperança (em funcionamento). Novas unidades foram previstas para Comboios e Irajá (recentemente construída). As equipes de saúde alocadas nos postos eram pagas pela Funai. O Plano de Trabalho original do NISI-ES foi sendo reelaborado durante a existência do Núcleo a partir dos objetivos alcançados (ou não) e de novas demandas indígenas.

Sarcinelli (2009, p. 95) destaca algumas críticas à atuação do NISI-ES:

No entanto, o projeto foi elaborado sem que tivesse sido realizado qualquer diagnóstico da situação de saúde da população indígena, e ilustrava apenas dados demográficos. **Suas metas se restringiam à implantação, implementação e manutenção de postos de saúde, a melhorias na rede de água e ao tratamento curativo, revivendo uma postura anteriormente praticada pela Funai, assistencialista, baseada no atendimento emergencial, e não contempladora da diversidade cultural.** Quanto à medicina tradicional indígena, por eles denominada “medicina alternativa”, a única meta estipulada foi a confecção de manual de plantas medicinais para as cinco aldeias indígenas. (*grifos nossos*).

Até 1998, a prioridade do NISI-ES foi a construção e funcionamento dos postos de saúde nas aldeias. Se a gestão do Núcleo pouco avançava para além de um modelo de atenção estritamente biomédico, mesmo este era implementado de forma precária. A pesquisadora destaca que nos postos de saúde das aldeias: “faltava atendimento nos fins de semana, recursos para a internação nos hospitais, além de haver escassez dos remédios alopáticos nas farmácias dos postos, que os indígenas, já acostumados a fazer uso, não tinham condições de adquirir” (2009, p. 101).

A partir de 1999, a Prefeitura Municipal de Aracruz estendeu o Programa de Saúde da Família (PSF) até as aldeias. Pela primeira vez, os postos de saúde dessas comunidades passam a contar com equipes próprias e foram contratados Agentes Indígenas de Saúde (AIS) através de repasses feitos pelo Governo Federal diretamente ao Município. As duas primeiras equipes foram alocadas nos postos de saúde de Caieiras Velhas e Comboios, e também assistiam as demais famílias em outras unidades de saúde nas aldeias. Situação que irá permanecer até 2004, quando os postos de Boa Esperança e Pau Brasil passam a contar com equipes próprias (PREFEITURA MUNICIPAL DE ARACRUZ, 2006 *apud* SARCINELLI, 2009).

Em 1999, com a criação da PNASPI, o NISE-ES é extinto e a gestão da política de saúde indígena no Espírito Santo passa a ser competência do recém-criado DSEI Minas Gerais e Espírito Santo, cuja atuação é o tema principal das falas das lideranças indígenas entrevistadas por nós durante o trabalho de campo e do próximo subcapítulo.

4.7. AS LUTAS ATUAIS

Apresentaremos aqui alguns elementos para discutirmos como as lideranças indígenas de Aracruz avaliam a forma como o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) foi implementado desde 1999, está atualmente organizado e atua no território, a qualidade dos serviços de saúde, as demandas que encaminham à gestão do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo ou a outras instâncias de gestão do SASI/SUS, as estratégias de luta para o atendimento delas e as respostas do SASI/SUS.

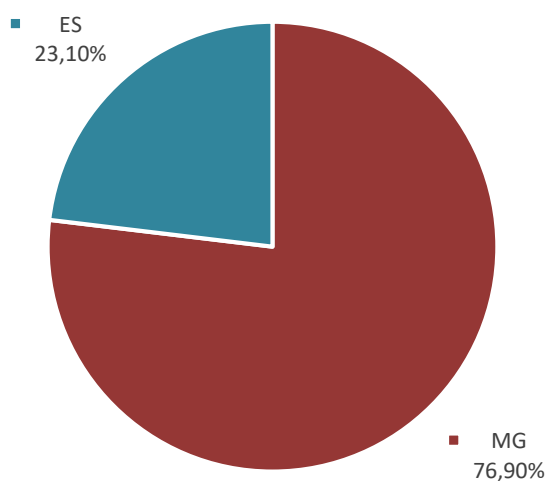
4.7.1. A organização e infraestrutura do SASI no território e as demandas que geram

O DSEI Minas Gerais e Espírito Santo é responsável pela atenção à saúde de mais de 15 mil pessoas de 10 etnias distribuídas por 84 aldeias em 15 municípios dos dois estados. Para tanto, possui 18 polos-base tipo I, sendo 2 deles em Aracruz e 5 polos-base tipo II, 2 no Espírito Santo. Nestas unidades atuam 30 Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (05 no ES) e 04 equipes matriciais (1 no ES). Há ainda uma Casa de Saúde Indígena (Casai) em Governador Valadares/MG e dois Serviços de Apoio em Montes Claros/MG e Belo Horizonte/MG.

As EMSI são alocadas nos Polos-base Tipo I que atuam como unidades básicas de saúde dentro das comunidades indígenas com o apoio de postos de saúde. As equipes matriciais são alocadas nos polos-base Tipo II, que atuam como unidades administrativas nos territórios indígenas, responsáveis pela coordenação dos diversos Polos-base Tipo I e postos de saúde existentes em sua jurisdição. Em Aracruz, há Polos-base desse tipo nas aldeias Caieiras Velhas e Comboios. Atualmente, a maior parte dos profissionais contratados pelo DSEI (425) atuam a partir de um convênio estabelecido entre a SESAI e a Missão evangélica Caiuá (MEC) (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI, 2013a, 2016).

A política de atenção aos povos indígenas está organizada segundo o estabelecimento das seguintes áreas programáticas prioritárias: 1) Organização de atenção à saúde indígena; 2) Controle de endemias; 3) Saúde bucal; 4) Imunização; 5) IST/AIDS/HV; 6) Saúde da mulher e da criança; 7) Saúde mental; 8) Vigilância alimentar e nutricional; 9) Assistência farmacêutica e 10) Saúde do adulto (Hipertensão, diabetes e tuberculose). O DSEI atende cerca de 11 mil e 700 pessoas em Minas Gerais e 3,5 mil no Espírito. Em 2016, essa população era atendida por 699 trabalhadores. (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI, 2013c, 2016).

Gráfico 2 – População atendida pelo DSEI MG/ES por UF - 2016



Fonte: SESAI, 2016

Tabela 7 - População atendida pelo DSEI MG/ES por município - 2016

Município	Pop.	%
Minas Gerais		
Açucena	48	0,32%
Araçuaí	17	0,11%
Bertópolis	885	5,83%
Caldas	120	0,79%
Campanário	41	0,27%
Carmésia	343	2,26%
Guanhães	21	0,14%
Itapecerica	30	0,20%
Ladainha	428	2,82%
Martinho Campos	87	0,57%
Resplendor	390	2,57%
Santa Helena de Minas	736	4,85%
São João das Missões	8490	55,96%
Topázio	31	0,20%
Espírito Santo		
Aracruz	3504	23,10%
	15171	

Fonte: SESAI, 2016

Tabela 8 - População atendida pelo DSEI MG/ES por etnia – 2013*

Etnia	População	%
Xakriabá	7799	56,94%
Tupinikim	2745	20,04%
Maxakali	1833	13,38%
Kaxixo	299	2,18%
Pataxó	296	2,16%
Guarani	288	2,10%
Krenak	276	2,01%
Xukuru Kariri	105	0,77%
Mokurin	33	0,24%
Pankararu	11	0,08%
Tupi	4	0,03%
Kiriri	2	0,01%
Xavante	2	0,01%
Atikum	1	0,01%
Kaingang	1	0,01%
Pataxó Hã-Hã-Hae	1	0,01%
Xerente	1	0,01%
Xukuru	1	0,01%
	13698	

Fonte: SESAI, 2013b *não foi possível obter dados atualizados por etnia

Tabela 9 - Trabalhadores DSEI MG/ES - 2016

Função	N	%
Agentes Indígenas de Saúde - AIS	98	14,02%
Agentes Indígenas de Saneamento - AISAN	66	9,44%
Apoiador Técnico em Atenção à Saúde	2	0,29%
Arquiteto e Urbanista	1	0,14%
Assistente Social	6	0,86%
Auxiliar de Saúde Bucal	21	3,00%
Biólogo	0	0,00%
Cirurgião Dentista	23	3,29%
Enfermeiro	44	6,29%
Engenheiro Civil	3	0,43%
Farmacêutico/Bioquímico	7	1,00%
Geólogo	1	0,14%
Médico	22	3,15%
Nutricionista	4	0,57%
Psicólogo	6	0,86%
Técnico de Enfermagem	121	17,31%
Técnico de Laboratório	2	0,29%
Técnico de Saneamento	1	0,14%
Técnico em Edificações	2	0,29%
Outros	269	38,48%
	699	

Fonte: SESAI, 2016

As cinco equipes que atuam nas aldeias de Aracruz estão distribuídas da seguinte forma:

Quadro 2 - Distribuição das EMSI pelas Aldeias - 2016				
Distrito	Polo-Base Tipo II	Polo-Base Tipo I	EMSI	Aldeias atendidas
DSEI Minas Gerais e Espírito Santo	Caieiras Velhas	Caieiras Velhas	Caieiras Velhas	Caieiras Velhas
			Irajá*	Irajá Areal
			Pau Brasil*	Pau Brasil Olhos d'Água Amarelos
			Boa Esperança*	Boa Esperança Piraquê-açu Três Palmeiras Nova Esperança
	Comboios	Comboios	Comboios*	Comboios Córrego d'Ouro
Fonte: Elaborado a partir das entrevistas, Oliveira <i>et al</i> , 2012 e SESAI, 2016 *Nestas aldeias existem postos de saúde.				

Os polos-base tipo I e II de Caieiras Velhas funcionam no mesmo prédio, originalmente destinado à administração local do DSEI, devido à problemas estruturais que levaram a Defesa Civil a condenar o edifício onde funcionava o Posto de Saúde da comunidade (OLIVEIRA *et al.*, 2012).

Além dessas equipes, há também uma equipe matricial formada por nutricionista, farmacêutico, psicóloga e assistente social que atuam em todas as aldeias em um sistema de rodízio. Uma vez por semana atuam em conjunto com cada uma das EMSI. Outra atribuição das equipes dos Polo-base tipo II é administrar as demandas indígenas por transporte sanitário, quando os pacientes são referenciados para unidades de saúde em Aracruz, Vitória ou outros municípios e atuar na manutenção da infraestrutura de saneamento existente nas aldeias.

As unidades de referência para atendimento de média e alta complexidade são a Fundação Hospitalar Maternidade São Camilo (Aracruz) e Hospital das Clínicas - Universitário Cassiano Antônio Morais (Vitória) (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SESAI. DSEI MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO, 2012).

Quando questionados a respeito de como avaliam a organização e a infraestrutura que o DSEI mantém nas aldeias, as lideranças entrevistadas externam uma série de problemas e dificuldades que consideram como índices de uma paradoxal mudança que ocorreu no sistema de saúde presente em seus território: quanto mais a saúde indígena foi institucionalizada como campo de políticas públicas dentro do Ministério da Saúde, menos efetiva tem sido a atuação dos serviços de atenção e menos permeável estes têm se tornado às suas demandas.

Antes, o SASI era gerenciado a partir da adaptação de setores do Estado, que, apesar da *expertise* que possuíam em suas respectivas áreas de atuação, não eram órgãos considerados à altura do desafio de lidar com as múltiplas dimensões técnicas, políticas e culturais previstas pela PNASPI. Hoje, há uma secretaria que em tese foi estruturada especificamente para execução desta política, mas que não conta com a estrutura burocrática e administrativa necessária. Dessa forma, as lideranças indígenas frequentemente afirmam que a infraestrutura disponível para atendimento tem se deteriorado após a criação da SESAI, o que foi teoricamente o ápice da institucionalização do SASI na gestão do SUS:

Olha, a saúde é uma das demandas muito frequentes e os problemas são muito crônicos, né?. A saúde também, na minha opinião, ela teve retrocessos. Porque quando a saúde era de competência da Funai, ela tinha muitos problemas, mas ela tinha muita parte boa, também. Tinha muito mais recursos. A Funai estava mais acostumada a esse processo burocrático de fazer aquisição de serviço, de contratação de transporte, de veículos, e tal... Então, era melhor... A Funai tinha experiência e pessoal para fazer. Tinha uma estrutura para fazer. Quando passou para a Funasa, a Funasa também tinha uma estrutura. Apesar de que, a Funasa já não tinha o que a Funai tinha, que é a experiência de trabalhar com a comunidade indígena. É diferente, né? Trabalhar com a comunidade indígena não é como trabalhar com outras populações da cidade ou outras populações, mesmo que seja tradicional, né? Tipo sem-terra ou... É diferente. E aí, a Funasa também teve, ao meu ver, esse problema também. Muito de relacionamento, né? Mas ela tinha uma estrutura boa para ainda contratar serviços e tudo mais. Aí, foi criada recentemente a Secretaria Especial de Saúde Indígena. Aí que piorou mais um pouco, né? Aí ela já não tinha estrutura nenhuma. Não tinha nem capacidade técnica de fazer esse processo burocrático e até hoje ela tem sofrido bastante para adquirir alguns insumos que não tem na rede básica... (E01).

Os caciques e lideranças entrevistados atribuem às questões organizacionais e de gestão os diversos problemas que enfrentam na implementação do SASI em seu território:

- 1) Falta de medicamentos na farmácia dos polos-base e dos postos de saúde das aldeias;
- 2) Precariedade da infraestrutura de atendimento em Caieiras Velhas, maior aldeia tupinikim, onde a unidade de saúde foi improvisada em um prédio construído pelo DSEI com finalidades administrativas;
- 3) Falta de manutenção dos prédios dos demais postos de saúde existentes;
- 4) Apesar das EMSIs alocadas nos postos de saúde e nos polos-bases tipo I existentes atenderem a todas as aldeias, há demanda para que novas unidades de saúde sejam construídas de forma a melhorar o atendimento, já que as famílias de algumas aldeias precisam se deslocar ou, quando as equipes as visitam, o atendimento é improvisado nos espaços comuns disponíveis;
- 5) Não há meios de comunicação (telefone e internet) entre as unidades de saúde das aldeias, obrigando os agentes e demais profissionais que atuam nos postos de saúde a

utilizar seus telefones celulares privados e a arcar com os custos das chamadas, quando alguma situação urgente demanda contato com a administração local do DSEI em Caieiras Velhas;

- 6) Falta de equipamentos básicos de diagnóstico no DSEI, como raios-x, o que obriga a população indígena a se deslocar com frequência para Aracruz ou Vitória, aumentando a demanda pelo transporte sanitário e o tempo de espera pelos resultados;
- 7) Inexistência de uma Casa de Saúde Indígena (Casai) em Vitória para apoio das famílias Tupinikim e Guarani Mbyá quando são referenciadas para hospitais ou consultas com especialistas na Região Metropolitana;
- 8) Falta de manutenção e combustível dos veículos que realizam o transporte dos usuários indígenas fora das aldeias. Algumas aldeias, como Areal, sequer possuem um veículo designado para seu uso, dependendo da disponibilidade dos veículos que servem às outras aldeias;
- 9) Falta de recursos para manutenção e ampliação do saneamento básico nas aldeias;

A seguinte fala de uma das lideranças resume a avaliação que muitas delas fizeram da infraestrutura do SASI presente nas aldeias de Aracruz:

As unidades de saúde das comunidades indígenas, elas foram construídas em 1994, que no caso seria a daqui de Caieiras Velhas, que está desativada, a de Pau Brasil, Comboios e Boa Esperança. Essas quatro unidades de saúde desde 1994 que elas foram construídas nunca passaram por uma reforma, por uma manutenção, nunca passaram por nada disso. No entanto, em 2014 a Vigilância Sanitária esteve em todas as unidades de saúde e notificou o DSEI dizendo que as unidades de saúde, elas não estavam em condições de atender à população. E essa notificação foi para o distrito sanitário, mas até então não foi tomado providência nenhuma. Está dentro do plano [distrital], conforme falei, a construção e reforma de unidades de saúde, mas até o presente momento não conseguiram aprovar ainda e, recentemente, que foi construído uma unidade nova ali na aldeia Irajá, teve uma construção, mas, assim, essas unidades que existem nas comunidades aí, elas não têm condições nenhuma de atender a população. (...) E uma das queixas da comunidade é isso, são as unidades que estão em condições precárias, **muitas correndo até o risco de cair em cima das pessoas lá dentro, dos funcionários arriscando a própria vida** (E03, *grifos nossos*).

Não obstante os problemas estruturais do DSEI, ainda há questões relacionadas à insuficiência dos recursos financeiros necessários ao pagamento das equipes ou manutenção dos programas básicos das unidades de saúde. Segundo apuramos durante as entrevistas, atualmente há uma cota mensal de R\$ 900,00 para abastecimento dos veículos. Essa cota é insuficiente para o atendimento da população indígena. Uma das lideranças afirma que com o aumento do número de famílias, e conseqüentemente das necessidades de deslocamento, tal recurso cobre apenas 2/3 das necessidades mensais (“foi planejado uma quantia por mês há

anos atrás, esse valor não foi reajustado, o combustível dava para o mês inteiro, hoje no dia 20 está acabando” – E09). Este problema também afeta o pagamento dos trabalhadores do DSEI e estimula uma maior rotatividade dos profissionais de saúde (“Os funcionários, os trabalhadores da saúde de Minas Gerais e Espírito Santo, eles estão correndo o grande risco de ter um atraso de pagamento e tendo atraso de pagamento desestimula o trabalhador a poder prestar serviço” – E03).

Com salários atrasados, insumos insuficientes, sem infraestrutura para trabalhar, submetidos a riscos em unidades de saúde que não recebem manutenção há mais de duas décadas e pressionados por uma demanda crescente, não é surpresa que a carência de profissionais de saúde seja outro ponto negativo apontado pelas lideranças em relação à atenção à saúde proporcionada pelo DSEI Minas Gerais e Espírito Santo em Aracruz.

Em Caieiras Velhas, por exemplo, o número de agentes indígenas de saúde disponíveis é considerado insuficiente para atender as mais de 1.000 pessoas que hoje moram na aldeia. Outra reclamação nesse sentido é o fato de haver apenas um farmacêutico, em regime de rodízio, para dispensar remédios para a população atendida pelas cinco EMSIs. Esta é uma atribuição privativa deste profissional e sua ausência dificulta o acesso dos usuários indígenas aos medicamentos.

Afirma uma liderança:

Foi esse ano mesmo no mês de março agora, a gente passou por uma situação aqui com um farmacêutico, porque nós temos cinco unidades de saúde e temos uma população de três mil e 200 pessoas e tem um farmacêutico para atender essa população e o Conselho Regional de Farmácia, ele estipula uma quantidade máxima lá de pessoas, mas que o farmacêutico tem que atender. (...) E aí o distrito, ele foi notificado pelo [CRF] porque [só há] os técnicos de enfermagem e eles entenderam que eles não podiam dispensar medicamento, então, eles queriam tirar o farmacêutico, levar pra Aracruz e deixar as unidades todas sem farmacêutico. Aí os caciques se organizaram e foram para lá para o [DSEI] para poder pressionar o coordenador do Distrito dizendo que não, o certo seria contratar mais farmacêuticos. Enquanto não se contratava o farmacêutico que ficava aqui no Polo, ele teria que fazer esse rodízio em todas as comunidades para poder dispensar o medicamento. Acabou que não aconteceu e chegou agora uma multa de mil e 500 reais que o [DSEI] tem que pagar por conta de o farmacêutico não estar indo nas farmácias e aí agora as lideranças se organizaram e tão indo direto pra Brasília (...) para poder estar cobrando a contratação de mais farmacêuticos aqui para as unidades. Mas nós temos 29 polos hoje de saúde e temos cinco farmacêuticos, isso nos estados de Minas e Espírito Santo e o [CRF] não permite que o enfermeiro e o técnico dispensem medicamento para população e se eles fizerem isso, eles correm o risco de perder o COREN⁶⁴ deles (E03).

⁶⁴ COREN é a sigla do Conselho Regional de Enfermagem do Espírito Santo, entidade estadual responsável pela regulamentação e fiscalização das atividades de enfermeiros, técnicos e auxiliares de enfermagem. Aqui o entrevistado utiliza a sigla como sinônimo do registro obrigatório destes profissionais em seu conselho de classe.

Eles também afirmam que o fato de compartilharem o DSEI com a população indígena de Minas Gerais, que hoje representa quase 80% das famílias atendidas pelo Distrito, faz com que suas demandas sejam colocadas em segundo plano e a infraestrutura disponível no Espírito Santo seja comparativamente mais precária, principalmente na questão dos atendimentos realizados fora das aldeias, do que a existente em Minas Gerais. Por exemplo, aquele estado conta com uma CASAI e dois pontos de apoio distribuídos em várias regiões, enquanto não há nada semelhante nem mesmo na capital capixaba. Além disso, a necessidade de deslocamento até Governador Valadares, situada a cerca de 300 km de Aracruz, dificultaria as estratégias de pressão sobre a gestão do DSEI.

Por esse motivo, as lideranças no Espírito Santo avaliam que a criação de um DSEI próprio seria importante para ampliar sua capacidade de influenciar nas prioridades do SASI no estado.

E03: A gente tem brigado aqui, e é uma reivindicação já de muito tempo, de a gente ter o nosso próprio distrito aqui, ou seja, a gente desvincular de Minas Gerais e ter o nosso próprio distrito, mas a gente sabe que depende muito de força política. Isso já foi aprovado nas Conferências Nacionais de Saúde⁶⁵, mas até então a gente não conseguiu ainda criar o distrito.

Entrevistador: E qual a maior dificuldade para isso?

E03: A maior dificuldade que conforme eu falei é questão política, precisa de ter um político lá dentro que defenda essa causa, se não tiver a gente não consegue.

Entrevistador: Mas oficialmente a SESAI dá alguma justificativa para não fazer isso?

E03: Falta de recurso. Claro, que é falta de recurso que eles não têm recurso para poder abrir, mas em 2014 foram abertos dois distritos, um aqui no Litoral Sul foi aberto e em São Paulo foi aberto também um outro distrito. Mas, enfim a gente vai continuar brigando, vai continuar cobrando, porque eu acho que o atendimento, ele vai melhorar, não vou dizer 100%, mas uns 70%. Tendo um distrito aqui o atendimento para as populações aqui vai melhorar mais, porque a distância é muito longa. Tudo que você quer cobrar alguma coisa tem que sair daqui para ir lá em Governador Valadares ou então Brasília para poder cobrar alguma coisa e aí você acaba se perdendo aí nessa questão de logística, muitas vezes o transporte para poder chegar lá, o recurso para poder se manter durante a viagem. Acaba se perdendo nisso aí.

Apesar disso, em 2012, a partir dos seus Conselhos Locais de Saúde indígena e da participação do Conselho Distrital de Saúde Indígena do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo,

⁶⁵ Última instância do controle social do SASI.

em diálogo com a gestão do DSEI e com os demais povos indígenas, os conselheiros indígenas de Aracruz conseguiram fazer incluir no Plano Distrital para o triênio 2012-2015 (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SESAI. DSEI MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO, 2012) algumas propostas para alocação de recursos voltadas para suas aldeias:

Quadro 3 - Demandas incluídas no Plano Distrital 2012-2015			
Área	Demanda	Valor Estimado	Fonte do Recurso
Infraestrutura	Construção da sede do Polo-base Tipo 1 na aldeia Comboios	R\$ 433.926,20	Sesai
	Construção da sede do Polo-base Tipo 1 na aldeia Boa Esperança	R\$ 454.618,22	Sesai
	Construção da sede do Polo-base Tipo 1 na aldeia Caieiras Velhas	R\$ 960.985,77	Sesai
	Construção da sede do Polo-base Tipo 1 na aldeia Pau Brasil	R\$ 499.790,84	Sesai
Saneamento Básico	Ligação de 92 residências da aldeia Caieiras Velhas à rede de esgoto	R\$ 19.400,00	PAC
Abastecimento de água	Ampliação das redes de abastecimento das aldeias Comboios e Córrego do Ouro	R\$ 35.000,00	PAC
	Ampliação da rede de abastecimento e funcionamento da nova elevatória da aldeia Pau Brasil	R\$ 40.909,90	PAC
	Ampliação da rede de abastecimento da aldeia Piraquêaçu	R\$ 150.000,00	PAC
	Ampliação da rede de abastecimento da aldeia Irajá	R\$ 35.000,00	PAC
Melhorias sanitárias domiciliares	Construção de unidades sanitárias nas aldeias Boa Esperança, Caieiras Velhas, Irajá, Areal, Piraquêaçu, Três Palmeiras, Comboios, Córrego do Ouro e Pau Brasil	R\$ 1.082.446,90	PAC
	Reforma de banheiros em todas as aldeias	R\$ 304.000,00	PAC
Total		R\$4.016.077,83	

Fonte: DSEI Minas Gerais e Espírito Santo, 2012

Além do mais, foram estabelecidos alguns programas e metas específicos voltados para a população local:

Quadro 4 – Programas voltados para a população indígena do Espírito Santo - 2012-2015						
Programa	Resultado Esperado	Referência (2011)	Metas			
			2012	2013	2014	2015
Promoção, Vigilância, Proteção e Recuperação da Saúde Indígena	Suplementação de vitamina A para crianças de 6 a 11 meses e 29 dias	Não havia programa implementado	Implementação do programa 12/2012	75%	80%	85%
	Suplementação de vitamina A para crianças de 12 meses a 5 anos – 1ª dose	Não havia programa implementado	Implementação do programa 12/2012	75%	80%	85%
	Suplementação de vitamina A para crianças de 12 meses a 5 anos – 2ª dose	Não havia programa implementado	Implementação do programa 12/2012	75%	80%	85%
	Capacitação do Programa de			10/2012		

	Suplementação de Vitamina A					
	Ampliar a cobertura de acompanhamento regular do acesso à cidadania, com vistas à garantia dos direitos civis, civis e sociais dos portadores de Sofrimento Mental	Não havia programa implementado	-	50%	60%	70%
Fonte: DSEI Minas Gerais e Espírito Santo, 2012						

Em agosto de 2016, os povos atendidos pelo DSEI se reuniram para realizar um balanço das ações desenvolvidas no Distrito no triênio e formular o Plano Distrital para o período seguinte (2016-2019). Os avanços e problemas que destacaram são sistematizados no quadro abaixo:

Quadro 5 – Quadro-síntese da avaliação do PDSI 2012/2015 do DSEI MG/ES	
Avanços	Desafios
Contratação de um número maior de profissionais da atividade meio, o que possibilitou a celebração de um número maior de Processos Licitatórios de bens e serviços para subsidiar as ações de saúde	Observou-se metas mal dimensionadas, comprometendo a eficácia dos resultados esperados
Aumento das categorias e do quantitativo de profissionais para compor as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI)	Inexperiência do DSEI na elaboração do PDSI, onde pactuou um número de ações superior à capacidade técnica operacional, gerando muitas cobranças por parte das comunidades quanto a execução de atividades que o DSEI não conseguia executar
Fortalecimento do Controle Social e inserção de uma gestão compartilhada/participativa junto ao Controle Social	Mudança frequente de Gestão/Coordenação do Distrito durante o período de 4 anos (3 gestores);
Contratação de Engenheiros Civil e Elétrico, Técnico em Edificações, Arquiteto e Geólogo, possibilitando a elaboração de um maior número de Projetos Técnicos de Engenharia de Edificações	Meios de comunicação (internet e telefone) insuficientes e ou inexistentes na maioria das UBSI, dificultando sobremaneira as atividades das EMSI
Iniciação do processo de articulação junto aos municípios para o cadastramento das UBSI no CNES	Infraestrutura insuficiente e/ou inadequada para o desenvolvimento das ações de saúde no âmbito da Atenção Primária necessitando de uma reestruturação da rede de estabelecimentos de saúde nas aldeias quanto à estrutura física, equipamentos, mobiliários
Alcance da maioria das metas pactuadas no Plano Distrital de Saúde Indígena 2012–2015, bem como do Plano de Ação	Dificuldade na elaboração dos projetos e dos Processos administrativos com consequente atraso na contratação de empresas para a execução de obras e serviços de engenharia
Implantação do Programa Brasil Sorridente (UOM)	Dificuldades logísticas inerentes à saúde indígena devido à localização geográfica das áreas indígenas
Elaboração do Plano de Gerenciamento de Resíduos Sólidos (PGRS) do DSEI (nas CASAI e nas UBSI)	Falta de prioridade na execução, acompanhamento e avaliação periódica das ações;
Articulação do nosso Distrito para inclusão de profissionais médicos do Programa “Mais Médicos” garantindo a atuação destes profissionais por mais tempo nas aldeias	Ausência de Assessoria Jurídica dentro da sede do Distrito, dificultando os trâmites e o entendimento sobre a importância da aquisição de alguns bens e serviços relacionados à qualidade da assistência prestada às nossas populações indígenas

	Necessidade de ampliar o acesso à Rede de Referência, garantindo a atenção secundária e terciária às populações indígenas sob nossa responsabilidade.
	Foco das EMSI no modelo assistencial/curativista em detrimento as ações de promoção da saúde e prevenção de doenças
	Falta de definição na política de saúde dos Estados e Municípios em relação às Programações Pactuadas Integradas (PPI), que não contemplam as especificidades no atendimento às populações indígenas
	Reconhecimento por parte das instituições sobre o papel das três Instâncias em relação à Saúde Indígena;
	Falta de capacitação dos profissionais das equipes multidisciplinares em aspectos socioculturais dos povos indígenas
	Inexistência no Sesani de profissional com formação na área de topografia a fim de contribuir na elaboração de projetos de abastecimento de água e de esgotamento sanitário.
Fonte: Sesai (2016)	

Constatamos nesse quadro - resultado de um processo coletivo de avaliação que envolveu conselheiros indígenas, profissionais de saúde e gestores - os ecos de muitas das avaliações e demandas apresentadas pelos caciques e lideranças durante suas entrevistas. Isto indica que os avanços e os problemas enfrentados por eles não estão restritos aos Polos-base de Aracruz, mas ocorrem sistematicamente por todo DSEI MG/ES. São em processos como esses que os problemas comuns são debatidos pela população indígena de ambos os estados e as reivindicações apresentadas aos gestores.

Dada a complementaridade entre o SASI e as unidades do SUS, as demandas indígenas em relação à infraestrutura de cuidado à saúde também são dirigidas aos níveis subnacionais de gestão do sistema de saúde (Prefeitura Municipal de Aracruz e Governo Estadual). A principal reclamação é quanto à insuficiência dos recursos disponíveis para o atendimento da população (tanto indígena quanto não-indígena) que se traduzem em unidades de saúde sobrecarregadas e dificuldades de acesso a especialidades médicas, procedimentos de alta complexidade, cirurgias e exames.

Às vezes, por estar sobrecarregado o município em razão de ter muita gente, às vezes demora um exame, aí a pessoa está com um problema e aí tem um agravamento porque não teve um diagnóstico antecipado, entendeu? Ou no tempo certo. Acontece de ter aqui uma liberação para o exame depois que a pessoa já veio a óbito, entendeu? Então isso é um problema sério, né? De saúde (E01).

Você fazer um exame hoje, você leva meses para poder fazer um exame, qualquer coisa, eu mesmo, aconteceu comigo de eu marcar um exame e levar cinco meses para você ter um resultado, quando saiu o resultado você já está até bom. Eu tive um problema aqui na minha mão, que eu fui no médico e o médico falou: “você vai ter que operar essa mão, vai ter que fazer uma cirurgia”, marcou o exame, o exame ficou cinco meses para poder ter resposta, aí quando o exame chegou para poder fazer cirurgia, a minha mão já estava sarada (E02).

Na avaliação das lideranças, essa situação indica que os recursos que o Ministério da Saúde (MS) repassa à Prefeitura com esse objetivo através do Incentivo para a Atenção Especializada aos Povos Indígenas (IAE-PI)⁶⁶ não estariam resultando em melhorias na infraestrutura de atendimento que deveria ser disponibilizada a esta população indígena como contrapartida ao repasse dos recursos.

Afirma uma liderança:

É repassado recurso direto do Ministério da Saúde para um hospital que atende a população indígena, o recurso é repassado pra (*sic*) poder o hospital dar um atendimento diferenciado para o indígena e a IAE-PI. E muitas vezes o indígena vai e ele não consegue ficar num quarto particular, então eles recorrem ao conselho para tentar resolver esse problema de transferir ele do quarto que está lá do SUS (E03)

Há uma ideia corrente entre as lideranças entrevistadas de que com o repasse de tais recursos, o princípio de uma saúde diferenciada para os povos indígenas deveria ser estendido também aos atendimentos realizados nas unidades de média e alta complexidade e nos serviços especializados. Assim, a diferenciação deveria se traduzir não somente em recursos próprios para a saúde indígena, diálogo com suas concepções nativas de saúde, corpo e cuidado, mas também na priorização dos usuários indígenas quando atendidos pelo SUS.

Olha só, hoje nós estamos sendo tratados igual a qualquer brasileiro. Nós vamos para a fila de espera, nós pegamos uma requisiçãozinha, vamos no médico, o médico passa um encaminhamento, nós levamos para lá e vamos ficar na fila de espera. O que acontece? Tem muitos índios que não sabem lidar com essa situação. Aí, fica para lá, uns seis meses, uma demora, isso está afetando a gente. Por exemplo, tem um índio que quando ele vai procurar o médico é porque ele não aguenta mais, é porque o negócio dele já está bem grande mesmo e aí eles não entendem isso, porque o indígena sempre está lá tentando amenizar aquela situação, aguentar aquilo lá, então quando ele vai, ela já não aguenta mais e cai na fila de espera. Por exemplo, a minha tia mesmo, ela morreu de câncer, e com um ano depois de que ela tinha falecido, chegou um exame para ela fazer. É até abusivo você pegar aquele documento depois de um ano que já está morta, chegar para fazer exame. Até quando nós vamos resolver isso? Eu acho que a saúde indígena, ela tinha que ter uma certa urgência, ela tinha que estar um pouquinho diferente, porque é um povo que não vive lá direto no médico, só vão quando tem um algum problema, é diferente da sociedade no geral. Porque na sociedade, sentiu alguma coisinha diferente está lá fazendo o exame, está tomando remédio, está consultando, o indígena é diferente. Então eu acho que tinha que ter isso mesmo, tinha não, tem que ter, eu acho que é isso aí (E10).

Ou até mesmo a criação de uma infraestrutura própria de atendimento para este nível de cuidado similar ao que ocorre na atenção básica através dos Polos-base.

Nós assim, saindo daqui a gente entra na média, aí pronto, tem que aguardar ali muito tempo para ser atendido. Qual é a proposta que a gente está querendo propor, que era para ser aprovado? Não acabar o Sesai, o Sesai para de atuar como

⁶⁶ Regulamentado pela Portaria Nº 2.012, de 14 e Setembro de 2012 do Ministério da Saúde (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE - MS, 2012).

atua hoje, pagando equipe, pagando um monte de coisa, eu cortaria assim, ela criaria um instituto, como assim um instituto? Se eu tenho um problema ortopédico, não vou no SUS mais, o instituto compra o seu serviço: “(...), eu estou com uns pacientes aqui”, aí eu compro, você sai e vai direito para lá. Essa é uma das propostas, porque aí tiraria você do SUS, você teria a atenção básica, média e alta complexidade, teria completo, você sairia dessa situação. Essa é uma das propostas que a gente pensou e ainda não conseguiu avançar (E09).

Nessa perspectiva, a solução para as dificuldades em realizar a complementaridade entre o SASI e o SUS prevista na PNASPI se resolveria pela transformação do SASI num sistema autônomo dentro do SUS com recursos para aquisição de serviços de assistência médica no mercado privado de saúde ao invés da manutenção de uma infraestrutura própria de atendimento.

A formulação dessa proposta sinaliza que diante das dificuldades enfrentadas para concretização do SASI/SUS nos moldes atuais, da morosidade ou incapacidade dos gestores do SASI em atender às demandas recorrentemente encaminhadas pelos conselheiros indígenas ao sistema de saúde através do controle social ou da pressão coletivas das comunidades, e a não-efetivação dos princípios pactuados com o Estado brasileiro através da PNASPI, algumas lideranças indígenas vislumbram no estabelecimento de uma espécie de “seguro-saúde” indígena uma saída para o atendimento de suas necessidades mais urgentes no campo da atenção à saúde.

Dessa forma, apesar dos avanços na participação indígena na elaboração dos planos de trabalho e metas do DSEI, através dos Conselhos Locais e Distrital de Saúde Indígena, e dos avanços no respeito à diversidade cultural indígena como base da atuação do SASI, prevista na PNASPI e de alguma forma considerada pela gestão do DSEI, é interessante constarmos como algumas críticas que Sarcinelli dirige ao NISI-ES continuam a aparecer nas falas das lideranças quando questionados a respeito do DSEI.

Como vimos anteriormente, apesar das metas mais audaciosas do Plano Distrital em relação ao Plano de Trabalho do NISI-ES, na prática a atuação do sistema de saúde permanece centralizada numa perspectiva biomédica curativa e o diálogo com os sistemas indígenas de cuidado permanece como uma meta futura, sendo pouco realizado no cotidiano das unidades de saúde.

Além disso, com a criação da Sesai e o afastamento da Fundação Nacional de Saúde, houve o refreamento de algumas políticas que historicamente faziam parte da *expertise* da FNS/Funasa, como a política de saneamento básico. A centralização das ações da PNASPI a nível federal também estabelece um diferencial entre a atuação do NISI-ES e do DSEI. Hoje, o poder local considera a política de atenção à saúde indígena como uma competência

prioritariamente federal, reduzindo seu papel à manutenção da rede complementar de referência.

Dessa forma, ao compararmos a análise que Sarcinelli (2009) faz da atuação do NISI-ES com as falas das lideranças entrevistadas em relação à atuação do DSEI MG-ES, percebemos que há avanços e retrocessos na efetivação da política indigenista de saúde.

É por esse motivo que, em muitas falas analisadas anteriormente, algumas lideranças indígenas externaram um certo saudosismo em relação “ao tempo da Funasa e da Funai”. Ou seja, apesar da complexa rede de competências do período, na qual, como já explicitamos, a responsabilidade pela política de saúde indígena esteve dividida entre ambas as fundações, ainda assim algumas ações realizadas no período deram respostas às demandas indígenas de forma mais concreta e efetiva do que atualmente, quando temos uma Secretaria especializada a nível federal e uma maior institucionalização da PNASPI dentro do SUS.

O paradoxo trazido por essa comparação, e que permeia nossa análise em vários momentos, é que a organização do SASI como um subsistema do SUS e a crescente autonomização e especialização da saúde indígena enquanto campo de políticas públicas não tem se traduzido em maiores ganhos para população indígena do município, fazendo com que muitas vezes representantes destes afirmem preferir a época na qual a saúde indígena foi atribuída de forma ‘improvisada’ à fundação indigenista subordinada ao Ministério da Justiça⁶⁷ e a uma Fundação do Ministério da Saúde surgida da fusão de órgãos cuja história esteve ligada à políticas de saneamento e à campanhas de combate às endemias.

4.7.2. Estratégias de luta

As estratégias que a população indígena emprega em Aracruz para alcançar o atendimento de suas demandas no campo das políticas públicas de saúde podem ser reunidas em dois grandes grupos: 1) participação no sistema de controle social do DSEI e 2) estratégias políticas de pressão sobre a gestão do DSEI.

Em Aracruz, todas as aldeias onde funcionam as unidades de saúde também já organizaram seu Conselho Local de Saúde (CLS). Este é o espaço legitimamente reconhecido

⁶⁷ Essa opinião está muito presente nas falas das lideranças Tupinikim entrevistadas. Sarcinelli (2009) afirma que durante um diagnóstico participativo realizado na aldeia de Boa Esperança na época, a atuação da Funai foi alvo de críticas, sendo até mesmo acusada de práticas discriminatórias em relação às mulheres Guarani Mbyá. Como explicitamos no capítulo metodológico deste estudo, infelizmente não foi possível realizar entrevistas com as lideranças da referida aldeia, pois não aceitaram o convite feito por nós para participação no estudo, portanto dispomos apenas de fontes secundárias sobre o assunto. Uma análise dessa questão está presente em (CICCARONE, 2001).

pelo sistema de controle social do SASI para que todos os membros das comunidades participem diretamente e encaminhem suas demandas.

Em algumas aldeias, há propostas de constituição de conselhos locais próprios, mas ainda não estão de fato funcionando, como informou o cacique de Areal, por exemplo. Nestas aldeias, as demandas de saúde são encaminhadas através do conselho local da aldeia onde está sediada a equipe de saúde responsável pelo atendimento deles (nesse caso, o de Irajá), ou através das articulações com a Comissão de Caciques.

Geralmente, os conselheiros distritais indígenas, hoje cinco no Espírito Santo, também participam dessas reuniões, pois contribuem para consubstanciar sua atuação nas reuniões do Conselho Distrital de Saúde Indígena do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo (CONDISI MG E ES). Desse diálogo nasce um cronograma de trabalho que sistematiza todas as demandas a serem discutidas no âmbito distrital, que é a instância do controle social do DSEI onde ocorrem as articulações com as etnias de Minas Gerais. Por isso, nem todas as demandas encaminhadas pelas comunidades no Espírito Santo entram no planejamento das ações a serem realizadas pelo DSEI. Há uma negociação entre os povos atendidos pelo DSEI e a gestão para priorização de algumas delas.

Nesses momentos, a superioridade demográfica das etnias de Minas Gerais pode ser determinante. Por isso, os povos do Espírito Santo têm se mobilizado para ocupar postos-chave no Condisi a fim de equilibrar politicamente esta desvantagem. Um conselheiro afirma: “Minas Gerais é maioria de conselheiros. Nós sempre tentamos nos articular de alguma forma para encaixar alguma coisa” (E08).

Como resultado dessa estratégia, em 22 de julho de 2015, a chapa encabeçada pelo indígena tupinikim Roberto Carlos Felipe Marques foi eleita para presidência do Condisi, resultado da estratégia de acúmulo de capital político pela etnia no conselho. Esta eleição o habilitou a participar das reuniões do Fórum de Presidentes dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. CONSELHO DISTRITAL DE SAÚDE INDÍGENA DE MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO, 2015).

Portanto, hoje os povos indígenas em Aracruz contam com representantes em todos os níveis de controle social do Subsistema e consideram que o aprofundamento da participação deles no Condisi tem contribuído para reduzir as assimetrias de poder e iniquidades na distribuição dos recursos do Distrito.

Você pode ter 10 mil na sua aldeia, se eu tiver dois índios, eu tenho que ter voz e voto também, sabe? Isso não tinha antes, a minoria não falava... “aqui é maioria e nós vamos decidir”, então agora a gente tem uma relação muito boa, discute tudo junto, aprova o que é de Minas, porque, assim, vai aprovar, por exemplo, para

você comprar três carros para o Espírito Santo, se os Minas disserem, para Minas Gerais? “Dez carros, caminhonete”, a gente aprova. Hoje tem essa parceria, antes: “não, vocês não precisam disso, vocês são menores, um carro só”, hoje (...) [tem] uma relação boa com eles nessa área de buscar recurso para nivelamento, a gente faz uma avaliação: “quantas pessoas que tem? ”, põe no computador, faz a divisão e vai tirando ali, o modulo do banheiro, etc... Então a gente tem todo esse trabalho. O Condisi tem, assim, nós temos presidente, secretário, tem uma equipe boa que trabalha nessa área, (...) tem uma equipe separadamente para fazer isso, não é alguém de lá que discute, a gente separa, reúne com essas pessoas, quando vai em reunião, antes nós temos assim, nós temos um grupo de conselheiro, que compõe o cacique e outras lideranças que não fazem parte do conselho local, nem do conselho distrital, mas são lideranças que é importante o cacique dar a fala deles, e a gente só representa: “olha, o cacique disse aqui”, aí antes de ser aprovada na reunião do Condisi, tem essa reunião com todo mundo: “o conselho local decidiu isso aqui, nós vamos levar para pauta isso aqui para o conselho distrital, o que vocês acham, tem que mudar alguma coisa?”, se eles quiserem mudar, a gente muda, se: “não, pode aprovar”, a gente vai e leva, aprovou, já vai trabalhar (E09).

Além dos conselheiros oficialmente reconhecidos como representantes dos povos indígenas do Espírito Santo no Condisi, ainda há indígenas tupinikim atuando como representantes dos trabalhadores do DSEI, aumentando para oito o total de conselheiros oriundos das duas etnias.

Por fim, a Articulação dos Povos e Organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) mantém-se, através de uma liderança da aldeia Caieiras Velhas, em estreita articulação com os conselheiros do Condisi. Este atua como “mobilizador político social para a saúde” da entidade. Apesar de não ser reconhecido como conselheiro, ele atua como um elo entre o Condisi e o movimento indígena.

Apesar das críticas ocasionalmente veiculadas em relação à atuação da Sesai e do DSEI na condução da PNASPI, os conselhos são considerados pelas comunidades locais como um importante avanço no campo da participação indígena no processo de elaboração e fiscalização das políticas de saúde voltadas para suas comunidades. Ao ser entrevistado, o representante da APOINME no Distrito resume da seguinte forma as transformações ocorridas nesse campo e a importância da organização de um sistema de controle social que permitiu ampliar a pressão indígena sobre o sistema de saúde (como um todo, não apenas no SASI):

Nós começamos a atuar foi assim nesse sentido. E assim, a saúde indígena hoje ela passa na verdade, a saúde indígena, ela passou por vários processos de transformação.

No primeiro momento, ela estava dentro da Funai, [que] prestava toda assistência de saúde às populações indígenas, (...) a saúde saiu de dentro da Funai e vai para o Ministério da Saúde, para a Fundação Nacional de Saúde (...) [que] ficou atuando dentro da saúde indígena, atendendo às populações indígenas.

Em 2010, através de reivindicação do Movimento Indígena Nacional, reivindicaram que se criasse uma secretaria própria que atendesse as

populações indígenas em todas as políticas relacionadas à saúde. Então, desde 2010 que se criou a SESAI (...).

Um dos fatores interessantes na transição da Funai pra Funasa foi que enquanto a saúde estava dentro da Funai não existia controle social. Era só aquela coisa de assistencialismo mesmo, não tinha participação indígena nem nada.

Quando sai da Funai e vai pra Funasa aí então, eles criam os [DSEIs] e dentro desses distritos, eles criam uma composição que se chama o controle social que é o Conselho Local de Saúde Indígena que funciona em cada comunidade. Tem um conselho local e os presidentes do conselho local automaticamente, eles são conselheiro distrital.

No nosso caso, como a gente está no distrito de Governador Valadares, (...) ele pega o Estado de Minas e o estado do Espírito Santo. Então, assim, a gente tem conselheiros distritais aqui do Espírito Santo e Minas que se reúnem duas vezes por ano conforme a necessidade, tem as reuniões extraordinárias para poder estar discutindo as relações, os problemas relacionados à saúde. Esse é basicamente o funcionamento de como é hoje o controle social. Além disso, ainda tem o Conselho Nacional de Saúde, aqui também tem participação indígena, tem a CISI que é a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena que é a nível nacional e tem os conselhos municipais e os conselhos estaduais.

Aqui no Espírito Santo nós não temos acesso ao conselho estadual, nunca tivemos acesso no conselho estadual. Temos um no conselho municipal, no estadual nós nunca conseguimos que para nós se torna uma situação até meio complicada, porque todas as repasses de verba que vêm para o município relacionada à saúde, elas passam pelo Conselho Estadual de Saúde e aqui no Espírito Santo, o estado, ele não dá muita atenção pra (*sic*) saúde indígena, porque os indígenas de Aracruz, eles têm uma relação muito boa, mas eles não dão essa atenção relacionada à saúde. Já com o município é o contrário, a gente tem uma parceria já ao longo do tempo desde a época da Funasa que tem essa parceria com o município. Até porque na época da Funasa, [ela] repassava o recurso para o município que era fundo a fundo. Quem dava assistência na realidade era o município. O recurso era passado para o município e [ele] contratava as equipes e fazia todas as ações.

Com a transição de Funasa pra SESAI, esse recurso que era passado para o município acabou que não repassaram mais, mas mesmo assim o Município continua atendendo as populações indígenas até pelo fato de ser no início também, tá (*sic*) dentro do município, aí eles continuam atendendo as populações indígenas aqui.

E aí, os conselhos, eles atuam nessas áreas fiscalizando, vendo aonde que realmente está sendo gasto o recurso da saúde, cobrando do próprio município, no distrito, a SESAI. Então, atuamos desse jeito, dessa forma (E03).

Assim como a escolha dos caciques e das lideranças, os conselheiros são eleitos pelas famílias indígenas durante as chamadas reuniões de comunidade, sendo esta escolha formalizada nas reuniões dos CLSs. Esta pessoa se torna uma referência em sua comunidade, sendo frequentemente acionada quando surgem demandas relacionadas à organização dos serviços de saúde, à atuação das equipes ou quando algo não funciona como deveria (falta de medicamentos, de transporte sanitário, dificuldades de acesso a exames ou a serviços especializados, etc.).

Além disso, o processo de participação no controle social da saúde é visto como uma oportunidade de “entender melhor como que funciona esse sistema” (E03) a fim de melhor incidir politicamente sobre ele. Dessa forma, o conselheiro não é “apenas” a “voz” das comunidades no SASI, mas é também a pessoa que aprende como a burocracia estatal funciona e repassa esse conhecimento para os demais membros de sua comunidade para permitir que elaborem estratégias de pressão e demandas mais efetivas. A participação e o controle social é, por isso, um processo tanto político quanto pedagógico. É nesse sentido que o diálogo entre os conselheiros indígenas e sua base comunitária adquire maior importância, pois, ao compartilhar sua experiência com os demais, os membros dos conselhos catalisam processos coletivos de avaliação da atuação do SASI no território.

O conselho local ele também se reúne duas vezes por ano e podendo ter mais reuniões conforme as demandas que forem surgindo e faz uma vez por ano faz uma reunião junto com a comunidade para poder avaliar todas as ações e todas as problemáticas que estejam acontecendo dentro das unidades de saúde. Então tem essa interação dentro do conselho e a comunidade. (...) **Hoje, eles já entendem, depois de muito diálogo, de muita conversa do conselho com a comunidade, eles já entendem. Então, assim, isso para nós é um ganho na verdade. A comunidade passar entender como que funciona esse sistema.** (E03, grifos nossos).

Dialeticamente, essas reuniões também acabam funcionando como espaço de discussões mais amplas relativas ao enfrentamento dos impactos das transformações das condições de vida no território sobre a saúde. Os conselheiros, como representantes das comunidades no SASI, acabam se tornando intermediários das demandas indígenas por soluções para, por exemplo, as dificuldades de acesso à infraestrutura complementar de atendimento geradas pelo crescimento populacional de Aracruz. Com a industrialização, há mais pessoas morando e trabalhando na cidade e os usuários indígenas do SUS precisam esperar muito tempo para serem atendidos nos hospitais municipais, marcar exames ou consultas que não podem ser realizadas na atenção básica.

Alternativas devem ser construídas, e os conselheiros ficam encarregados de levá-las à avaliação da gestão. Estas não são apenas aquelas gestadas e negociadas no âmbito da participação social no Subsistema; há interfaces com as demais lutas sociais indígenas. Caciques, lideranças e a Comissão de Caciques estão frequentemente pressionando o Estado e as empresas a contribuir para viabilizar o enfrentamento de problemas desse tipo.

Por exemplo, equipamentos, insumos ou recursos humanos para os postos de saúde ou os hospitais onde são atendidos, recursos financeiros para permitir acesso indígena à infraestrutura complementar privada ou projetos de desenvolvimento que possam incidir positivamente sobre as condições de vida e saúde das comunidades estão entre as prioridades

apresentadas como forma de compensação no âmbito dos estudos do componente indígena dos processos de licenciamento ambiental dos empreendimentos instalados ou em instalação no entorno das terras indígenas.

Se algum recurso é conquistado dessa forma, e deve ser investido através do sistema de saúde (através do SASI ou do SUS), cabe aos conselheiros fiscalizar a execução dos projetos que beneficiarão as comunidades indígenas do município. Este é um exemplo de como, frequentemente, a construção de soluções para os problemas no campo da saúde indígena pode demandar a atuação conjunta de conselheiros de saúde e demais lideranças políticas indígenas em atuação coordenada face os sistemas de saúde, de meio ambiente ou de justiça (quando a estratégia de pressão passa pela articulação como o Ministério Público Federal, por exemplo).

Além disso, as consequências socioambientais do desenvolvimento, discutidas nos subcapítulos anteriores, também geram demandas específicas que pressionam o sistema de saúde. Afirma uma das lideranças que os momentos de discussão do Plano Distrital de Saúde Indígena, por exemplo, têm ensejado propostas nesse sentido.

Então, a gente leva essa discussão para dentro do Conselho, para dentro da Comissão de Caciques para poder (...) dialogar diretamente com a(s) empresa(s) e com o próprio Município. Porque, de uma certa forma, o Município, ele tem muito a ver com isso, porque o município de Aracruz hoje é um município que está, na visão do governo, daqui sair um polo industrial mesmo, dessas indústrias, as empresas serem instaladas aqui dentro do município de Aracruz. Então é um município que tem a parte dele também, a culpa dele no cartório, e que ele tem que fazer parte dessas discussões. Então, assim, a gente discute tenta criar soluções, eu não digo nem para poder acabar, porque a gente não consegue acabar com esse impacto, mas minimizar da melhor forma possível para nossa população ser tão atingida conforme a gente vê em outros lugares assim.
(...)

A gente dentro do Conselho discute... Nós fizemos no ano passado, em uma das reuniões do conselho, nós elaboramos um plano distrital de saúde indígena e **dentro desse plano nós colocamos diversas ações relacionadas à questão da água, que a gente está vendo, aí, essas empresas utilizam muito a água, a questão da água, o próprio saneamento, a gente colocou tudo dentro do plano.** Plano que até hoje não foi aprovado ainda por conta desse convênio que não foi assinado conforme eu te falei, mas, assim que for aprovado, a gente pretende estar acompanhando e monitorando. Se as ações que forem colocadas dentro do plano, se elas vão ser executadas realmente aqui, porque todas as ações vêm para esse mesmo plano pensando justamente nesses impactos, nesses problemas que esses empreendimentos vêm causando no município às comunidades indígenas (E03).

Nesse ponto, o entrevistado se refere ao problema da falta de autonomia financeira do CONDISI. Afirma que a dependência do Conselho em relação à Sesai fragiliza seu papel de fiscalização da gestão. Pois, quando a Secretaria suspende os repasses, as reuniões não podem ser realizadas conforme previsto na legislação, frustrando as expectativas das comunidades.

O Ministério da Saúde repassa um recurso pra SESAI, aonde a SESAI tem convênio com uma ONG que contrata todos os custos dos trabalhadores e todo início de ano esse convênio é assinado e no nosso caso de Minas Gerais e Espírito Santo, ainda não tem assinatura desse convênio, aí é uma cobrança que a gente vem fazendo desde o início do ano [2016] para poder assinar esse convênio e isso implica (...) na falta das reuniões do CODISI, porque não tem recurso para poder articular o CODISI (E03).

Quando ocorrem, essas reuniões são o principal de espaço de negociação entre os povos indígenas e a gestão do DSEI. Após a discussão das demandas de cada aldeia na plenária do Conselho, são negociadas as necessidades mais gerais e estabelecidas metas que contemplem a maior parte da população atendida, ainda que ocasionalmente isso leve ao sacrifício das demandas específicas de algumas delas. Um dos conselheiros exemplifica da seguinte forma o funcionamento do Condisi: “Após ter em mãos essas informações, aí a gente leva para o conselho distrital, a gente lê na plenária e vai pontuando aquilo que precisa ‘na minha aldeia precisa de 10 banheiros e você 10, então você soma, já são 20’, então é assim que a gente trabalha” (E09).

Apesar das dificuldades nos níveis mais elevados da gestão do SASI, como o Distrital ou Nacional, a gestão local reconhece a importância dos conselhos para encaminhamento das demandas ao Polo-base responsável pelo território. Por exemplo, quando questionada sobre possíveis dificuldades de relacionamento entre os profissionais de saúde não-indígenas e a população assistida pelo DSEI em Aracruz, uma pessoa que fazia parte da gestão do Polo-base nos afirmou que ocasionalmente havia insatisfações quanto à atuação de alguns profissionais, e que as reclamações chegavam ao Polo-base através dos CLSs após processos coletivos, e legitimamente aceitos pela gestão, de discussão da conduta dos membros da equipe de saúde. Os conselhos se tornam, assim, uma instância territorial de avaliação das EMSIs.

É sempre via conselho, assim, nada é uma pessoa, um grupo, uma família não gostou, não, isso não. Sempre tem que passar pelo conselho de saúde, pela reunião de comunidade, pelo cacique. Aí eles trazem o documento, está tudo certo. Aí a gente entende que a gente trabalha para eles, se eles não estão satisfeitos né, então assim, a gente muda. Porque às vezes ao meu ponto de vista técnico a pessoa é boa, mas assim, se ela não, não se identificou com a comunidade, se ela não respeita a comunidade, e a comunidade não quer mais, não tem porque insistir (E05).

Como analisamos anteriormente, nem todas as demandas indígenas são respondidas com esta eficiência. Alguns problemas se tornam crônicos, atravessando anos e até décadas (como as demandas por novas unidades de saúde, por exemplo). Por esse motivo, a participação através dos conselhos, a negociação com a gestão do SASI e o controle social através dos mecanismos institucionais não são a única forma de pressionar por soluções.

Há momentos em que as comunidades se organizam para se manifestar, ocupar fisicamente o DSEI ou exigir a abertura de canais mais efetivos de negociação com a gestão, contornando os entraves burocráticos que frequentemente tornam menos efetivos os processos de participação pelas vias institucionais.

Uma forma de realizar esse tipo de pressão é através da externalização dos problemas para além das fronteiras das terras indígenas ou dos canais previstos para o diálogo com a gestão do sistema de saúde. Neste tipo de estratégia, as comunidades procuram se apropriar da difusão dos meios de comunicação social hegemônicos para romper com a invisibilidade social a que historicamente estão submetidas.

Como já foi dito, uma forma de fazê-lo é através da ruptura com o fluxo cotidiano de pessoas e capitais através de seu território por meio do fechamento dos trechos rodoviários que atravessam as terras indígenas. O fechamento de estradas é uma forma de romper simbolicamente com uma ordem institucional que os invisibiliza ou subalterniza socialmente através da negligência de seus direitos sociais e do acesso às políticas públicas que necessitam.

Essas ações podem ou não serem coordenadas com as lideranças locais. Segundo alguns entrevistados, há na organização desses protestos uma maior autonomia de ação para os demais membros das aldeias. Às vezes, fazem parte de uma estratégia organizada de pressão, mas podem também eclodir devido à intensificação da insatisfação das famílias afetadas por determinado problema.

A ocupação de prédios públicos segue a mesma lógica de rompimento com as atividades cotidianas do Estado a fim de pressioná-lo a responder às demandas comunitárias mais urgentes. Podemos interpretá-las como índices da ineficácia da gestão do Subsistema e dos mecanismos formais de participação. Este tipo de estratégia é utilizado como forma de pressão também por outros tipos de políticas, não apenas na área da saúde, como ficará mais claro nos trechos das entrevistas com lideranças transcritos abaixo.

Entrevistador: E para além do conselho, há outros tipos de mobilização em torno dessa questão dentro das comunidades?

E01: É, tem. Sempre, às vezes, da própria comunidade: "Ah, o carro está quebrado aqui..." aí umas lideranças do conselho ou a própria liderança do seu cacique não consegue resolver, a comunidade mesmo, às vezes, até promove mobilização. Fecha a estrada. Entendeu? Ou até mesmo fecha lá o posto de saúde. Ou vai se manifestar na coordenação de [Governador] Valadares para que sejam ouvidas as suas demandas, sei lá. Então, além desses atos mais políticos, de participar, [tem] isso aí da comunidade também. Que é mais puxado mesmo pela comunidade. De mobilização mesmo. Existe. Se piora muito... Principalmente aí, a mulherada ou os jovens fazem bastante barulho, aí. Porque melhora... Aí melhora um período só, depois piora de novo, a situação é muito difícil, também, né? Do órgão...

Entrevistador: Então, você acha que essas mobilizações populares, desde a

comunidade, se fazem necessário por causa dessas limitações do próprio Conselho, do próprio modo de participação estruturado dentro do SUS?

E01: É. Eu acho. Eu acho. Porque igual eu te falava. As lideranças que estão lá dentro do órgão, eles não podem, questão ética mesmo, de estar... Como que ele vai... Por exemplo, eu, como é que eu vou participar ou eu mobilizar uma ação contra... Já fiz em outros momentos lá, de ocupar lá a coordenação de Valadares, da Funai. Não tenho condições de fazer isso. Assim. Né? Eu tenho condições de apoiar um grupo que possa ir lá e tudo. Mas, até a gente não pode se expor muito. Agora, a comunidade não. A comunidade ela tem essa prerrogativa de fazer isso. Então, eu acho que sim. A comunidade pode, faz, de acordo com a situação. O que acaba ajudando as lideranças, também, né? Que não podem fazer isso.

(...)

Entrevistador: Esse tipo de mobilização necessariamente passa pelas organizações políticas da comunidade, como a Comissão de Caciques, as associações ou isso é gestado dentro de cada comunidade. Como funciona essa articulação?

E01: É. Às vezes acontece que os jovens se reúnem e tomam uma atitude isolada, mas sempre os caciques vão em apoio depois, controlando, entendeu? Porque todas essas não são em causa própria de um indivíduo. Sempre tem essa conotação da coletividade. Então, os caciques sempre... A comissão vai e controla depois. Mesmo que não foram eles que arquitetaram desde o início, mas já que está fazendo para todo mundo, vamos lá tomar conta. Sempre acontece de... Mas, mesmo que seja de uma comunidade isolada sem a participação das outras ou seja da comunidade sem a participação do cacique. Não é muito normal, né? Geralmente acontece com a anuência pelo menos do cacique daquela aldeia, né?

Entrevistador: Mas pode existir essa iniciativa mais independente por parte de alguns grupos dentro da comunidade?

E01: Pode. Pode. Principalmente de grupos jovens. Porque são mais... São mais atuantes também. Como aconteceu outro dia aí. O transporte escolar estava muito cheio, né? Aí eles protestaram contra a empresa, fecharam a rua, e aconteceu isso, né?

Muitas vezes é preciso fazer sim alguma paralisação, alguma coisa, manifesto, qualquer coisa. Até uns tempos atrás mesmo, nós tivemos que fazer um manifesto, fechar a estrada, por falta de carro, de combustível, falta até de remédio mesmo para a própria comunidade. Que nem agora (...) fui lá pedir se colocaria mais um agente para atender as famílias, porque tem muita família que não é atendida, tem um agente de saúde aí, mas não tem como atender todos, sempre falta, a gente sempre pede. Mas os que eles falam é sempre isso: “a gente não tem recurso para fazer isso, não tem recurso para aquilo, o governo não mandou verba”. Esses dias eu fui lá, acho que tinha em um papel escrito: “16 mil reais” para muita coisa na base de saneamento, não daria para comprar nada, (...) muitas vezes aqui, faltando material para saneamento, água, muito material que faltava. Muitas vezes a gente tem que fazer assim, fazer um manifesto aí para poder conseguir, senão você não consegue. Sempre é essa desculpa, o governo para a cada crise, ainda mais agora que tem esse problema da crise, aí emenda uma coisa com a outra e fica por isso mesmo. É isso que nós passamos aí, sofrimento não é nada demais para a saúde, não é? A gente tem cobrado, tem cobrado, se reúne as lideranças, vai lá pressionar, pede e muitas vezes é atendido, muitas vezes não, tem época que eles não chegam nem a falar com ninguém, que eles não atendem a gente. Então é onde que você parte para outra coisa, para manifesto, para ver se consegue, é feito dessa forma, tudo é feito dessa forma (E02).

Entretanto, ao analisarmos as entrevistas, constatamos que este tipo de estratégia tem sido adotado como alternativa à negociação formal com os gestores públicos ou à pressão pela via judicial, pois a capacidade de mobilização das comunidades está limitada por diversos fatores.

O primeiro fator são as grandes distâncias entre as aldeias de Aracruz e as sedes da gestão da saúde. Os custos financeiros para deslocar um grande número de pessoas para mobilizações em Governador Valadares ou Brasília impede que possam adotar tais estratégias com frequência.

Por esse motivo, quando é necessário pressionar um nível mais elevado da gestão, faz-se uma ocupação em Aracruz e exige-se, para liberação das vias, a presença do gestor em questão no território. Isso significa pressionar os poderes locais (Prefeitura, representações locais da Funai, da Sesai ou dos Ministérios Públicos) para que atuem como intermediários entre as comunidades indígenas e a gestão regional ou nacional. Através dessa estratégia, já conseguiram, por exemplo, que o Coordenado Distrital de Saúde Indígena, Célio Ferreira, fosse a Aracruz ouvir suas demandas.

Outro meio de fazê-lo é através da articulação com os povos indígenas de Minas Gerais ou de outros estados (quando a pressão se dirige à Sesai, por exemplo) que enfrentam problemas comuns para realização ações coordenadas.

Nesses casos, cada etnia pode enviar um número menor de representantes, geralmente caciques, lideranças e outras pessoas com maior capital simbólico ou político em suas aldeias, para as mobilizações, o que reduz os custos de cada uma sem que percam em capacidade de pressão.

Significa, entretanto, a necessidade de construir coletivamente as mobilizações, negociando as pautas com outros povos, por vezes, sacrificando certas demandas específicas de uma determinada aldeia ou priorizando pautas comuns com potencial para se desdobrarem em benefícios mais localizados.

Por exemplo, a pauta da ampliação do número de farmacêuticos no DSEI (uma demanda comum a muitos povos e que afeta o acesso deles aos medicamentos) pode beneficiar determinada aldeia cuja necessidade é mais urgente no território.

Sobre esse assunto, uma das lideranças informa:

Ano passado, eu acho, nós passamos... não... foi esse ano mesmo [2016] no mês de março agora, a gente passou por uma situação aqui (...) aí os caciques se organizaram e foram para lá para o Distrito para poder pressionar lá o Coordenador do Distrito (...) Acabou que não aconteceu e chegou agora uma

multa de mil e 500 reais que o Distrito tem que pagar por conta do farmacêutico não estar indo nas farmácias e aí agora as lideranças se organizaram e estão indo direto pra Brasília, inclusive eu estou indo amanhã, direto pra Brasília para poder ‘tá cobrando a contratação de mais farmacêuticos aqui para as unidades (E03).

Ao analisarmos este trecho, percebemos a necessidade crescente de organização e de representação política quando as demandas são dirigidas aos níveis mais elevados da gestão. A irresolubilidade ao nível distrital obriga-os a recorrer à Sesai em Brasília. Consta-se que nessas ações os demais membros das comunidades estão ausentes tanto fisicamente quanto na organização. A articulação política e agência tornam-se prerrogativas de caciques e lideranças quando as ações vão além do domínio sociopolítico das etnias.

Apesar das dificuldades, os limites não são intransponíveis. Mesmo não ocorrendo frequentemente, as manifestações massivas não estão descartadas enquanto estratégia de luta. Quando a pressão dos representantes das comunidades não sensibiliza a gestão nacional, pode ser necessário a realização de manifestações que agregam um maior número de pessoas, como relata uma liderança.

Aqui foi feito sim, foi feito duas vezes nesse período em que eu estou [atuando no CONDISI], (...) foi feito não tanto pelo estado não estar fazendo as coisas, por um funcionário não atender aquela demanda, não ler, não dar importância para aquilo, você chegar lá você não ser bem tratado, chegar lá você ignorado, se revoltar com isso, ocup[amos] o Distrito, e a pessoa saiu, tiraram essa pessoa, mas assim, não foi imediato, a gente teve toda uma conversa, não é aquela coisa, a gente tem que conversar bastante, a gente faz isso. A gente teve essa conversa lá em Brasília, o substituto falou: “se tudo que nós conversamos não acontecer, você vai ter uma surpresa”, porque a gente consegue levar uns dois ônibus para a Brasília e já aconteceu uma outra vez, nós ocupamos o prédio lá e ficamos dentro do prédio, mas nada de agressão não, é para eles entenderem que a gente precisa ser ouvido, a gente não consegue ser ouvido dessa forma, então a gente faz para nos ouvir, não para destruir (E09).

A mais recente ocupação da do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo em Governador Valadares teve como interlocutor o Ministério da Saúde (MS). Em 25 de outubro de 2016, o prédio foi ocupado por representantes das etnias de ambos estados como parte de uma mobilização nacional contra a Portaria 1.907 de 17 de outubro de 2016, que retirava a autonomia financeira da Sesai e conseqüentemente dos DSEIs, submetendo-os à gestão direta do Ministério. Além disso, os manifestantes exigiam a convalidação das demissões e contratações de 2013/2014; o repasse da terceira parcela do convênio feito pelo Fundo Nacional de Saúde; a renovação do convênio com a Missão Evangélica Caiuá (MEC) e sua prorrogação até dezembro de 2017 para garantia da continuidade das atividades no DSEI (FIDÉLIS, 2016).

Esta portaria foi objeto de análise pela 6ª CCR/MPF que a considerou inconstitucional e ilegal, pois gerava uma situação de “negação de direitos fundamentais aos povos indígenas,

mediante violação aos princípios constitucionais da igualdade, da eficiência, e da hierarquização e descentralização do SUS”. Por esse motivo, em 24 de outubro de 2017, o MPF recomendou sua revogação (BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. 6ª CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO, 2016), o que ocorreria no dia seguinte (SANTANA, 2016).

A articulação com o Ministério Público Federal (MPF) “para poder cobrar muitas vezes as ações que o distrito não faz nas aldeias” (E03) é uma terceira forma de pressão sobre a gestão comumente utilizada pelos povos indígenas do município. Por ocasião da realização do trabalho de campo, os caciques estavam se organizando para a realização de uma nova ação deste tipo com apoio com representantes da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão no Espírito Santo.

O mesmo já havia ocorrido no passado. Em 2013, por exemplo, a Procuradoria Federal esteve em Aracruz para assessorar as comunidades indígenas em demandas encaminhadas ao DSEI MG/ES relativas a falta de medicamentos, de combustível para o transporte sanitário e a negligência do Governo do Estado do Espírito Santo em relação à política de saúde indígena. Na época, o governo estadual alegava que esta era uma competência privativa da Sesai e as lideranças indígenas reivindicavam que o estado também deveria compartilhar esta responsabilidade. Esta articulação gerou uma recomendação do MPF para que o governo estadual participasse das ações voltadas para a atenção dos povos indígenas. Segundo as lideranças, em um primeiro momento, o governo capixaba ensaiou uma aproximação com a questão, mas segundo denunciam, não resultou em ações ou programas efetivos, motivo pelo qual afirmavam a necessidade de nova intervenção do MPF no caso.

No âmbito desse “ensaio”, em 02 de junho de 2014 foi anunciada a participação do Governo do Estado do Espírito Santo em uma Câmara Técnica que seria criada para discutir com representantes da União, do MPF e das aldeias as demandas indígenas no campo das políticas de saúde (COMETTI, 2014a). Dois anos depois, quando realizamos o trabalho de campo, não haviam ocorrido avanços nessas questões.

5. CONCLUSÕES

Iniciamos este trabalho anunciando como nosso problema de estudo a análise das interrelações entre as lutas indígenas por demarcação e sustentabilidade dos territórios tradicionais e suas mobilizações em torno da efetivação das políticas de atenção à saúde, entendendo todas estas lutas como um todo indivisível: as lutas indígenas por seus direitos.

Para tanto, estabelecemos como objetivos de pesquisa: 1) a caracterização do contexto socioambiental e territorial indígena; 2) a compreensão das consequências das transformações socioambientais sobre as condições de vida e a saúde da população indígena; 3) entendermos como tais processos se refletem em suas demandas socioambientais e por cuidado à saúde e 4) analisarmos as estratégias de luta em ambos os campos.

Nossa pesquisa foi realizada através de metodologias qualitativas que envolveram a aproximação com os agentes indígenas em seu próprio território, a partir da realização de entrevistas em profundidade nas suas aldeias, de onde obtivemos relatos e narrativas de suas lutas, percepções a respeito das suas condições de vida, do estado atual de seu território, suas demandas socioambientais ou por saúde e perspectivas para o futuro. Essas entrevistas foram complementadas com a revisão de outros estudos, além da análise de documentos e de outras fontes secundárias.

Conzidente com nossas opções epistêmicas, nossa análise sempre partiu das falas das lideranças indígenas, priorizando-as. O uso da literatura foi subsidiário, visando aprofundar aquilo que havia sido dito nas entrevistas. Seguindo a estratégia de construção de conhecimento a partir da perspectiva do Sul, nossa prioridade sempre foi, ainda que de forma limitada devido às contingências da pesquisa, contribuirmos para a superação da linha abissal entre o conhecimento científico e seus Outros tornando invisíveis. Por isso, fundamentamos nossa investigação a partir do olhar indígena, que nos guiou na busca das informações.

Porém, mesmo na seleção desse material complementar às entrevistas, privilegiamos aqueles que eram resultado de entrevistas e trabalhos de campo. Isto é, que foram construídos por outros pesquisadores, técnicos ou jornalistas em articulação com os próprios sujeitos de nossa pesquisa ou seus antecessores. Dessa forma, nos apoiamos simultaneamente naquilo que membros das comunidades indígenas de Aracruz nos disseram diretamente através de suas entrevistas e no que haviam compartilhado com outras pessoas no passado.

Este é o *corpus* daquilo que apresentamos e discutimos - à luz dos conceitos e do referencial teórico apresentado anteriormente - ao longo das diversas subseções do quarto capítulo. Passamos agora a aprofundar a sistematização iniciada no capítulo anterior e discutir algumas conclusões derivadas dessa trajetória de pesquisa.

Em primeiro lugar, vale discorrermos a respeito do **papel da luta pelo território e afirmação dos direitos indígenas**. Para tanto, começaremos essa reflexão dialogando com um texto da década passada, mas que continua atual, onde Santos (2003) questiona-se sobre os potenciais usos emancipatórios do campo do Direito. Isto é, até que ponto os movimentos sociais poderiam se apropriar e dar usos contra-hegemônicos a uma estrutura jurídica e legislativa hegemonicamente forjada para regular as lutas por emancipação social a fim de garantir a manutenção do *status quo* capitalista?

Parafraseando Santos, porém focando no campo de lutas sociais que privilegiamos neste trabalho, poderíamos começar esse último esforço reflexivo reformulando nossas perguntas orientadoras iniciais e reduzindo-as a apenas uma: podem as lutas por direitos dos Tupinikim e dos Guarani Mbyá serem emancipatórias? Responder a essa pergunta exige que compreendamos até que ponto as respostas às demandas indígenas foram capazes de promover a justiça (social, ambiental e cognitiva) e a saúde no território.

Acompanharemos algumas reflexões de Santos e de alguns de seus colaboradores na busca por uma Epistemologia do Sul para tentarmos sistematizar uma resposta a essa pergunta a partir daquilo que já apresentamos e discutimos nos capítulos anteriores. Como qualquer reflexão desse tipo, a resposta será temporária, mas esperamos seja ao menos uma resposta coerente com tudo o que pudemos aprender com a experiência de luta que os caciques e lideranças Tupinikim e Guarani Mbyá gentilmente compartilharam conosco e com outros antes de nós.

Santos (2003) inicia sua própria reflexão caracterizando este início de século como um período de transição paradigmática caracterizada pela aceleração dos ciclos de reprodução do Capital que intensificam aquilo que ele considera como ciclos de transformação e destruição social; ao que complementaríamos que há também uma dimensão ecológica nesse processo que pressiona os ecossistemas para além de sua capacidade de resiliência.

Divergindo da teoria sociológica da modernidade reflexiva de Giddens e Beck, ele considera que há poucos esforços sociais para uma reflexão coletiva sobre as consequências do atual ritmo de construção e destruição sobre a vida na sociedade contemporânea. Num mundo em eterna transição, a capacidade reflexiva coletiva estaria sobrepujada pela velocidade das mudanças. É o que ele já havia denominado, em outro lugar, de compressão do tempo (SANTOS, 1997).

Apesar disso, reconhece que há grupos e movimentos sociais que continuam a empreender esforços na construção de alternativas ao desenvolvimento⁶⁸ para preservar ou estimular modos de vida não consumistas e lutando para não submergirem completamente na vaga neoliberal e manter abertas outras possibilidades de futuro. Santos (2002) afirma que devemos focar nesses processos, ainda que constituam-se como experiências incipientes e vacilantes, e olharmos para as alternativas que tentam sobreviver e emergir. É o que ele chama de sociologia das emergências, entendido aqui como uma estratégia epistêmica para superarmos a tendência fatalista da razão indolente que alega não haver mais novidades no mundo e para aprendermos com a experiência daqueles que insistem em se mover em outras direções.

A história de luta dos povos que acompanhamos ao longo deste estudo tem muitos elementos presentes na reflexão de Santos (2003). Considerados extintos enquanto povo pelo Estado brasileiro, vistos unilateralmente pelos aparelhos de estado da gestão da diferença (como os órgãos indigenistas) como aculturados e submersos na sociedade nacional, foram ao longo do tempo tornados invisíveis e considerados indistintos dos demais trabalhadores rurais. Suas especificidades culturais foram deslegitimadas, suas terras foram consideradas devolutas e os poucos direitos então assegurados aos povos indígenas no Brasil foram a eles negados.

No entanto, a partir de um certo momento dessa História, que é hegemonicamente narrada a partir de um olhar colonialista eurocentrado, eles se reorganizaram e disseram que a narrativa dos “vencedores” era equívocada. Eles resistiriam coletivamente, enquanto povo etnicamente diferenciado, por suas terras e modo de vida.

Com apoio de outros povos na mesma situação, setores progressistas da Igreja Católica, pesquisadores enganados, ambientalistas e outros militantes sociais, eles levaram algumas décadas para construir mecanismos de luta e resistência contra um projeto empresarial que os ameaçava e se apossava quase completamente de seu território tradicional para submetê-lo a uma lógica de uso baseada na reprodução do capital agroindustrial exportador.

Para tanto, foi estratégico o uso que fizeram do arcabouço do direito nacional e internacional. Como afirma Santos (2003), fizeram uso emancipatório do direito, mesmo que ele estivesse fundamentado em idéias liberais e etnocêntricas, quando articularam as leis e os

⁶⁸ E não desenvolvimento alternativo. Aqui estamos nos referindo aos diversos movimentos sociais que, a partir de matrizes filosóficas, ideológicas e culturais distintas, contestam o conceito economicista de desenvolvimento para propor a organização da sociedade com base em uma economia colaborativa, na valorização da convivencialidade, da autonomia, autogestão, solidariedade, reciprocidade e de processos construídos desde baixo com respeito à diversidade e à democracia de alta intensidade. São representativos desses movimentos de busca por alternativas as lutas indígenas baseadas no *Buen Vivir*, o movimento pelo decrescimento europeu e outros com maior capilaridade global como os movimentos por Justiça Ambiental e pela preservação dos bens comuns (LANG, 2016).

acordos internacionais de Direitos Humanos com mobilizações políticas e a denúncia pública das injustiças sociais e ambientais a que estavam submetidos.

É importante salientar que o paulatino reconhecimento de seus direitos territoriais e sociais ocorreu inicialmente sob a égide de uma legislação indigenista que não os reconhecia enquanto sujeitos plenos de direito, submetendo-os a uma cidadania tutelada. Apesar da inscrição da cidadania plena dos povos indígenas no texto consitucional de 1988, após décadas de lutas e mobilizações dos movimentos indígenas brasileiros, ainda hoje é preciso lutar pela manutenção e efetivação de direitos duramente conquistados face a um Estado cada vez mais dominado por interesses anti-indígenas⁶⁹.

As suas vitórias, entretanto, têm sido parciais. Pois, apesar de terem conseguido construir as alianças sociais necessárias para se apropriarem da legislação, pressionarem o Estado a reconhecer seus direitos territoriais e culturais, e fazerem suas vozes seres ouvidas além das fronteiras nacionais, eles perceberam que todo esse esforço serviu somente para enfrentar uma das dimensões das injustiças ambientais a que estavam submetidos: a espoliação territorial e o confinamento de suas comunidades.

A demarcação de terras, desconectadas de políticas socioambientais e sociais consistentes, permitiu recuperação do controle de parte do território tradicional, mas não a continuidade do modo de vida tradicional e a recuperação ecológica dos ecossistemas. Permitiu apenas o enfrentamento da dimensão mais urgente das injustiças ambientais, mas deixa intacta as suas raízes. Como os eucaliptais, as raízes do processo de vulnerabilização socioambiental dos povos indígenas de Aracruz são profundas e pouco tem sido efetivamente realizado para extinguí-las. As consequências negativas do modelo de desenvolvimento local continuam a ameaçar as comunidades indígenas e a gerar obstáculos à sua autonomia para decidir como interagir com os ecossistemas e viver no território segundo seus costumes, tradições e opções políticas.

Apesar de não figurar como política pública na legislação indigenista contemporânea, como fora no passado, a integração à sociedade nacional, agora sob o disfarce das chamadas “parcerias” ou de projetos de responsabilidade socioambiental empresariais, permanece como uma das poucas fontes de recursos para continuidade da vida nas terras de seus antepassados

⁶⁹ Graças à atuação da chamada Bancada Ruralista no Congresso Nacional, o projeto de Lei 2057/91, que reformaria o Estatuto do Índio de 1973 à luz da Constituição de 1988 não foi votado até hoje (MERCADANTE et al., 2012).

após a devastação ocorrida nas últimas cinco décadas (e que continua a se ampliar nas áreas não demarcadas).

A aliança entre o Estado e o Capital permanece pressionando aquelas comunidades a incorporar lógicas econômicas e modos de vida a partir de comandos extraterritoriais que se apresentam como únicos viáveis, sem que se considere as especificidades culturais dos povos que vivem naquele território, quando muito, fazendo-o apenas formalmente. O multiculturalismo orientado por uma visão neoliberal da diversidade é o cerne das políticas públicas e projetos privados atualmente em curso nas terras indígenas do município⁷⁰.

Isto porque, enquanto eles resistiam na luta por suas terras, o Capital conseguiu se reconfigurar e promover novas transformações sociais para se apropriar das porções que ficaram fora da área demarcada como território indígena⁷¹, a fim de usufruir das vantagens competitivas do município, como a proximidade com a Região Metropolitana de Vitória, a Bacia de Campos e o Sul da Bahia.

Tal estratégia só foi possível para o Capital graças aos incentivos de um novo período de desenvolvimentismo em curso no País, marcado pelo lançamento do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e de outros programas com as mesmas orientações econômicas, após ascensão do Petismo ao Governo Federal em 2002 que apostou pesadamente no neoextrativismo (ACOSTA, 2016b; GUDYNAS, 2016; MILANEZ; SANTOS, 2013)

No ensejo desse momento político, foram propostos, licenciados e instalados vários empreendimentos para potencializar a recém-descoberta vocação industrial e logística de Aracruz. Nesse cenário de redução das terras disponíveis para o monocultivo do eucalipto, o município se reconfigurou como potencial espaço de apoio à indústria petrolífera em expansão no sul do Estado e no Norte Fluminense; além de acolher empreendimentos industriais que já não encontravam espaço para instalação em uma Região Metropolitana atualmente saturada e às voltas com lutas ambientais contra a poluição gerada pelas indústrias pesadas instaladas no entorno do Porto de Tubarão⁷².

⁷⁰ Discutiremos essa questão com mais detalhes a seguir.

⁷¹ Diante de todos os obstáculos para demarcação dos 18 mil hectares atuais, e da perspectiva de enfrentarem mais algumas décadas de lutas pela demarcação integral do território reivindicado, eles recuaram na proposta de unificação das TI Tupiniquim e Comboios e aceitaram um perímetro descontínuo. Este recuo indígena acelerou o processo de demarcação, pois evitou a necessidade de desintrusão do bairro de Barra do Riacho, o que demandaria o reassentamento da população ali existente e a desapropriação dos empreendimentos que àquela altura já estavam instalados. Na época, o Governo Federal afirmava não ter recursos para tal volume de indenizações e se recusava à demarcação contínua.

⁷² Para mais informações a esse respeito ver Brasil. Ministério da Saúde. Fundação Oswaldo Cruz (2014).

Dessa forma, enquanto ao mesmo tempo as comunidades indígenas em Aracruz entraram nos anos 2010 sob a égide de uma vitória relativa na questão territorial, alcançando a demarcação pela qual lutaram desde meados de 1980, os problemas socioambientais que deveriam enfrentar se ampliavam com a diversificação econômica do município. O campo de lutas se complexificou na mesma medida em que seus direitos coletivos à participação foram negligenciados pelo Sistema Nacional de Meio Ambiente (SISNAMA).

Por isso, ao invés de lutarem contra um grande empreendimento dentro de seu território tradicional, hoje eles são obrigados a enfrentar dezenas de grandes e médios⁷³ empreendimentos no entorno das terras indígenas demarcadas, alguns deles incidindo sobre terras tradicionais não-demarcadas e que eram importantes para sua reprodução social e cultural. O aumento do ritmo das transformações sociais, a que se referia Santos, se expressa no território Tupinikim e Guarani Mbyá na multiplicação dos setores produtivos que impactam sobre suas terras e das frentes de luta nas quais é necessário que se engajem para manutenção de seu modo de vida tradicional.

Dessa forma, não podemos mais falar apenas do conflito entre povos indígenas e a Aracruz Celulose S.A como nos anos 1990. Pelo contrário, hoje se multiplicam os conflitos, as disputas e as negociações, que vão desde os desdobramentos tardios das lutas territoriais contra a Fibria às ameaças oriundas de outros empreendimentos da cadeia produtiva da celulose e papel, de petróleo e gás, de pedras ornamentais, empreendimentos logísticos ou outros setores da economia capixaba.

Se, em 2010, o Estado brasileiro reconheceu e efetivou os direitos territoriais indígenas, por outro lado, ao mesmo tempo, os demais empreendimentos que incentivou, licenciou e financiou contribuem para a desestruturação do modo de vida indígena e ameaçam sua saúde coletiva. As falas indígenas apontam para direitos que permanecem não efetivados, como o direito ao meio ambiente equilibrado, ou parcialmente assegurados, como o direito à educação e à saúde, os quais estão no centro das mobilizações indígenas contemporâneas.

Além disso, mesmo que as territorialidades Tupinikim e Guarani Mbyá tenham sido reconhecidas e parcialmente asseguradas juridicamente com o processo administrativo de demarcação conduzido pela Funai, os povos indígenas permanecem subalternizados e negligenciados na ordenação territorial do município. Esta está dominada pela lógica de reprodução do Capital, agora mais diversificada, em detrimento das condições ecológicas

⁷³ O número varia de acordo com o levantamento, mas pode chegar a 39 empreendimentos. Ver Brasil. Ministério Público Federal no Espírito Santo (2017)

necessárias à reprodução social e cultural indígena. A demarcação pode ter reduzido parcialmente o espaço disponível para a monocultura do eucalipto em Aracruz, mas a lógica de apropriação das terras do município permanece sendo a de garantir as condições para a reprodução do capital multinacional extrativista exportador.

Em um cenário de hegemonia global da lógica capitalista, as vitórias socioambientais localizadas podem ser transitórias, levando à “exportação de riscos” de um território vulnerável a outro. Porém, no caso dos Tupinikim e dos Guarani Mbyá, o que verificamos foi, ao contrário, uma multiplicação e complexificação dos riscos a que estavam submetidos. Se antes as ameaças eram diretamente sobre as aldeias, elas agora se multiplicam no entorno e afetam as terras indígenas de formas indiretas. As injustiças ambientais somente mudaram de forma, mas permanecem ameaçando-os.

O que nos leva a outro ponto da reflexão de Santos (2003). Ele afirma que durante parte significativa dos últimos séculos, o motor das lutas sociais emancipatórias no Norte global, e em menor medida em algumas regiões do Sul, foram três tensões fundamentais: (1) a tensão entre regulação e a emancipação social; (2) a dialética ente Estado e sociedade civil e (3) a tensão entre o Estado-nação e as globalizações⁷⁴.

As lutas a partir de uma apropriação emancipatória dos direitos humanos estaria inscrita principalmente na primeira tensão. Contudo, ele afirma que a hipertrofia do Estado na regulação dos meios de luta reconhecidos como legítimos levou ao enfraquecimento do caráter emancipatório das lutas sociais contemporâneas. Essa afirmação avança na generalização daquilo que, na discussão do referencial teórico, já havíamos nos referido como deslocamento do caráter contestatório do movimento ambientalista hegemônico (ACSELRAD, 2010), ao considerar que hoje o campo de lutas pela emancipação social está tão fortemente regulado pelo Estado que elas perderam sua radicalidade. Dessa forma, acabam por constituir-se, na maioria dos casos, apenas na contraparte da regulação social, ao invés de seu Outro. Uma dialética excessivamente regulada não é senão uma não-dialética regulada.

Santos (2003) afirma que esse é o resultado de cento e cinquenta anos de embates fratricidas e mútuo enfraquecimento entre duas vertentes dos movimentos emancipatórios. Por um lado, estariam aqueles que esperavam reformar a sociedade através do aprofundamento da

⁷⁴ Santos afirma que apesar de hegemonicamente os processos que denominamos genericamente como “globalização” terem sido comumente analisados e discutidos a partir da sua dimensão econômica, na realidade eles devem ser melhor compreendidos como o resultado de “conjuntos diferenciados de relações sociais”. Por isso, só fariam sentido se falarmos de globalização no plural. Alguns desses processos reforçariam o modelo de desenvolvimento hegemônico (localismos globalizados e globalismos localizados) e outras contestariam o modelo (cosmopolitismos e aquilo que ele denomina de patrimônios comuns da humanidade) (SANTOS, 1997).

democracia e da participação nos processos parlamentares (conseguiram por essa via fortalecer o chamado Estado de Direito, que posteriormente iria culminar nas experiências de Estado de Bem-Estar Social); por outro, havia aqueles que consideravam o reformismo contraproducente do ponto de vista da emancipação social e propunham rupturas com a ordem social através das diversas vias revolucionárias (como as revoluções socialistas e as lutas anticoloniais). O adversário comum dessas várias vertentes das lutas por emancipação social era o conservadorismo, que se opunha a qualquer transformação na ordem social dominante, às políticas de inclusão dos “perdedores” do sistema capitalista e de alargamento do contrato social.

Estes últimos foram os grandes incentivadores da chamada “viragem neoliberal” que se aproveitou do esgarçamento das experiências de Estado-providência, do socialismo real e das incipientes experiência desenvolvimentistas no Sul Global, para propor um ideário contrário à ampliação de direitos e liberalizante do ponto de vista econômico.

Na periferia do Sul Global, como em Aracruz, por exemplo, isso vai fornecer ao Estado brasileiro - nesse momento em uma dupla transição da ditadura para a democracia e do desenvolvimentismo para o neoliberalismo - as justificativas políticas e discursivas necessárias à negação de direitos quando estes se contrapõem ao projeto econômico dominante. Esse é o período de maior intensidade nas lutas territoriais e socioambientais indígenas e de violência. Apesar de terem seus direitos reconhecidos pela recém-promulgada Constituição Federal, os povos indígenas vão encontrar no poder grupos políticos afinados com os discursos globalistas de austeridade, de não-intervenção estatal na economia e de flexibilização dos direitos sociais duramente conquistados ao longo das décadas anteriores.

Se a luta indígena por direitos em Aracruz vinha crescendo desde meados dos anos de 1980, é nos anos de 1990 que ocorre a consolidação da luta por terras no município como uma questão de direitos étnicos⁷⁵; é também o período que o Estado atua com mais força para impedir que esses direitos se realizem, posicionado-se ativamente como um intermediário entre as comunidades e a empresa de forma a minimizar as reivindicações territoriais indígenas e demarcar o mínimo de terras que eles, Estado e empresa, consideravam necessárias para a sobrevivência das comunidades e para sustar as lutas sociais que causavam instabilidade no ambiente de negócios, danos à imagem da indústria de celulose nacional e, ao mesmo tempo, incorporar a população indígena à lógica da (re)produção capitalista.

⁷⁵ Até então, as reivindicações territoriais indígenas se baseavam numa fundamentação histórica, relativa à uma carta de doação de sesmarias do período imperial e no estatuto do indigenato, mas, como relatado, essa estratégia não prosperou, pois a Funai considerou que tal reivindicação iria de encontro à legislação fundiária vigente.

É nesse momento que surge o acordo de 1994, através do qual os povos indígenas são inseridos na cadeia de produção do eucalipto através de programas que os colocavam como “parceiros” da empresa reflorestadora. Nessa lógica, que vai se tornando hegemônica, as lutas sociais são administráveis a partir da reorganização dos “insatisfeitos” dentro da estrutura do mercado. Anunciava-se que todos poderiam ganhar em uma economia liberalizada.

Não demorou para que os povos indígenas percebessem que essa lógica era incompatível com seu modo de vida ou com seus projetos coletivos, que o confinamento territorial continuava, o que levou ao rompimento do acordo e (re)fortalecimento das lutas sociais, dessa vez em aliança com outros movimentos ascendentes, como a variante socioambiental do movimento ambientalista⁷⁶. É nesse momento que o Estado atua em defesa dos interesses da empresa, usando a força como estratégia de pressão sobre o movimento social (re)organizado. Às estratégias de ocupação do território, ele responde com o uso da força policial para desocupação. As negociações entre as partes são suspensas e o nível de tensão social se eleva. Sem força política, nesse momento, para flexibilizar o direito indígena ao seu território tradicional, o Estado brasileiro passar a impor obstáculos à efetivação desse direito.

Quando o Direito não condiz com seu projeto socioeconômico, o Estado brasileiro opta por negligenciar sua aplicação, impondo etapas não previstas nos procedimentos administrativos, novas pesquisas para aspectos já exaustivamente estudados pelo corpo técnico da Funai, negociações não previstas na legislação e até a protelação da decisão administrativa para além dos prazos previstos pela lei. A lei só é interpretada de forma estrita quando pode funcionar contra os direitos coletivos indígenas, como, por exemplo, durante as ações de reintegração de posse movidas pelas empresas.

Outra discussão que emerge neste trabalho é a questão das **reivindicações identitárias e suas relações com o multiculturalismo e interculturalidade**. Pois, nas mobilizações analisadas, permeando as lutas indígenas por direitos, está a estratégia de apropriação política da noção de cultura. É partir da afirmação de uma cultura diferenciada dos demais grupos sociais presentes naquele campo social que eles estruturam suas reivindicações territoriais. Elas se estabelecem como salvaguardas de fronteiras étnicas que eram mais ou menos fluidas no passado, mas que são fortalecidas com a intensificação das mobilizações indígenas.

É na cultura, nas raízes, no saber dos mais idosos, nas tradições, no resgate ou preservação da língua ancestral e nas relações que há séculos desenvolvem com o território,

⁷⁶ É estratégica nessa fase a aliança que constroem com a Rede Alerta Contra o Deserto Verde e a Rede Brasileira por Justiça Ambiental (RBJA).

que se assenta a força dos seus argumentos por políticas territoriais, socioambientais e de saúde diferenciadas daquelas existentes para o restante da população do município. Dessa forma, suas reivindicações de direito à terra possuem tanto um enraizamento nas dimensões histórica e jurídica (é um direito originário) quanto cultural (são necessárias à preservação das suas tradições e modo de vida).

As reivindicações de direitos dos povos indígenas de Aracruz partem de algumas noções de igualdade inscritas na Constituição Federal (todos tem direito à saúde e a um meio ambiente equilibrado), fruto das lutas modernas pela ampliação dos direitos humanos, para buscar o reconhecimento do direito à diferença. Apoiando suas lutas naquilo que Santos (1997) vai denominar de “uma concepção mestiça dos direitos humanos”, isto é, “uma concepção que em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais (...) e que se constitui em redes de referências normativas capacitantes” (p. 115).

Assim, não são quaisquer direitos que buscam, mas aqueles que contribuam para a construção de meios para manutenção de seu projeto coletivo de vida. Por exemplo, exigem um meio ambiente equilibrado, mas não em qualquer lugar. Não basta haver matas, rios e terras disponíveis para agricultura, elas precisam estar naquela porção do território nacional que eles reconhecem como seu território. Seja numa perspectiva mais estrita de território, como é o caso dos Tupinikim, seja numa concepção mais alargada, como é o caso dos Guarani Mbyá, que reconhecem Aracruz como um pequeno pedaço daquele amplo território onde perambulavam em busca da “terra sem males”.

Da mesma forma, não basta estar garantido o direito à saúde e levar até eles a infraestrutura biomédica. Apesar de considerarem isso importante, como explicitamos antes, não consideram suficiente. O SASI deve complementar e dialogar com seus sistemas nativos de cuidado à saúde, superar a linha abissal que estabelece com o conhecimento nativo para fortalecer tais sistemas e complementá-los quando tais práticas se mostram insuficientes. Demandam, ainda que não nesses termos, a superação das dinâmicas colonizadoras do SUS nas terras indígenas, buscando que o Estado compreenda e dialogue com o que eles conseguiram manter de práticas nativas de cuidado. Entretanto, não é o que ocorre na prática ao apresentarmos as falas indígenas sobre o SUS, constatamos que essa relação é antes substitutiva ou concorrente do que complementar.

As relações dos profissionais de saúde com o saber indígena oscilam entre um respeito distanciado por aquilo que consideram como as “superstições” indígenas à completa negação desse saber, vetando sua entrada nos espaços privilegiados do conhecimento biomédico, como

os hospitais. Podemos afirmar que a relação do SASI/SUS com o saber indígena sobre a saúde se baseia numa perspectiva multiculturalista e não está aberta ao diálogo intercultural.

Ao discutirem o papel dos direitos humanos nas lutas contemporâneas por emancipação social, Santos e Nunes (2004) afirmam que são frequentes as tensões entre diferença e igualdade. Isto se reflete, segundo eles, em situações como as que analisamos anteriormente, onde há “a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade” (p. 19). Busca-se, portanto, a dignidade com diferença. Essas são reivindicações que se tornam incontornáveis para o Estado-nação na medida em que os movimentos sociais de base étnica, racial, culturais ou feministas se fortalecem em seu interior, pressionando-o por aprofundamento da democracia e transformações no direito liberal hegemônico.

Nesses contextos, constata-se que as culturas são mais do que um cânone amorfo das realizações humanas, desenraizadas de seus territórios a partir da referência a uma noção abstrata de humanidade; ou coleções de totalidades complexas cujas diferenças são incomensuráveis, mas sistematizáveis pelos estudos etnográficos. Eles afirmam que cada cultura seria melhor compreendida como “um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significados partilhados pelos membros de uma sociedade” (p. 21).

As culturas definem ao mesmo tempo regras de reconhecimento de identidades e alteridades, porém de uma forma que não exclui as relações de disputas e os aprendizados com outras culturas. As interações entre as culturas não são concebidas como o choque de entidades monolíticas, estanques, fechadas em si mesmas, mas como situações relacionais, que podem ser cooperativas, de diálogo, buscando a inteligibilidade mútua ou gerar relações de hierarquização assentadas nas diferenças. Por isso, as relações entre as diferentes culturas podem frequentemente ser caracterizadas como “campos de lutas e de contradições” (p. 21).

De raízes eurocêntricas, a noção de multiculturalismo se apropria do relativismo cultural para descrever essas relações reconhecendo 1) a existência de uma multiplicidade de culturas no mundo; 2) a sua coexistência no Estado-nação e 3) a existência de culturas que se interfluenciam tanto dentro quanto além do Estado-nação (SANTOS; NUNES, 2004), porém ocultando as desigualdades e iniquidades existentes em muitas dessas situações, especialmente em sociedades marcadas por um histórico colonial e onde permanecem opressões de cunho colonialistas como a brasileira e demais sociedades latino-americanas (WALSH, 2008).

Alguns estudiosos consideram que políticas públicas fundamentadas numa visão multiculturalista podem conviver com um projeto econômico e político de base neoliberal, pois

as formas de inclusão que propõem se coadunam com a lógica de mercado e, por isso, tendem a ser insuficientes para a emancipação social, uma vez que:

(a) não contestam a lógica cultural do capitalismo globalizado, mantendo uma relação de subalternidade das culturas locais em relação ao preteso universalismo da cultura ocidental dominante. Enquanto dizem respeitar os valores e sentidos do Outro, conservam sua própria pretensão de universalidade. Dessa forma, seria um respeito condescendente, que reivindica para o colonizador uma superioridade epistêmica considerada inerente à sua própria forma de ver, sentir e pensar o mundo;

(b) “Tolerar” a cultura do Outro não exige um envolvimento ativo na relação estabelecida, reforçando o sentimento de superioridade de quem considera seu lugar de fala uma posição pretensamente universal;

(c) Quando o projeto multiculturalista se “politiza”, as políticas derivadas dele tendem a conceder estatutos especiais ao Outro, reconhecendo seu direito à diferença apenas enquanto “subordinados à hegemonia da ordem constitucional do Estado-nação (e enquanto forem compatíveis com as noções de soberania, direitos, e em especial, direitos de propriedade, vigentes no quadros desta” (SANTOS; NUNES, 2004, p. 23). Ao reivindicar um posição privilegiada no espaço social, a cultura hegemônica acaba por “localizar” e “eticizar” as demais culturas existentes no mesmo território.

Sem questionar as injustiças e opressões que marcam as relações entre as culturas dominantes com aquelas que historicamente foram tornadas subalternas, as políticas multiculturalistas acabam por se limitarem à administração da diferença dentro da ordem nacional, fazendo-a funcional à expansão do neoliberalismo nas sociedades marcadas pelo colonialismo. O Estado reduz as tensões nascidas das relações coloniais para permitir a livre circulação de mercadorias e a exploração intensiva dos territórios, vistos como meros depósitos de recursos naturais (WALSH, 2008).

Como explicitamos anteriormente, todas essas características referidas ao multiculturalismo hegemônico estão presentes nas políticas públicas que o Estado brasileiro estabeleceu entre os povos indígenas em Aracruz, com algumas diferenças qualitativas e de estratégia, desde a década de 1960.

Por exemplo, quando em meados da década de 1980, as comunidades indígenas de Aracruz começaram a se organizar para enfrentar o crescente processo de des(re)territorialização induzido pelas políticas econômicas estatais, fazendo-o a partir da reivindicação pública de uma identidade étnicamente diferenciada e enraizada em suas origens amerídias. Quando os Tupinikim passaram a organizar sua luta, em aliança com os Guarani

Mbyá, a partir de uma estratégia de (re)afirmação pública de suas raízes culturais e de contestação da legitimidade da posse daquelas terras pela empresa agroflorestal, a primeira reação do Estado foi tentar deslegitimar essa reivindicação, inicialmente negando-se a reconhecer herança cultural daquele povo que fora considerado extinto pelo próprio Estado e agora “ressurgia” como entidade sociopolítica a reivindicar território.

Esse “ressurgimento”, na realidade, só acontece do ponto de vista das políticas do Estado, pois as raízes indígenas estavam presentes na memória social Tupinikim. No passado, não era preciso fazê-lo publicamente, pois todos nas aldeias sabiam quem eram, de onde vieram e a posse sobre suas terras não estava em disputa. Eles o fizeram quando ficou claro que o avanço da empresa, em aliança com o Estado, não seria apenas sobre as terras devolutas.

Quando as aldeias mais distantes e marginais do antigo território Tupinikim foram destruídas, e até mesmo Caieiras Velhas (historicamente principal núcleo de povoamento da etnia) estava ameaçada, as lideranças daquele povo perceberam, com auxílio das relações que estabeleciam com organizações não-indígenas e com outros povos, que era necessário se organizar e acionar os direitos associados a sua identidade etnicamente diferenciada para sobreviverem coletivamente naquele território. Quando se tornou estratégico política e socialmente, “lembraram” ao Estado e à sociedade nacional que eles existiam como povo desde tempos imemoriais e resistiam naquele território desde o período colonial. Afirmaram publicamente que estavam dispostos a lutar contra a invisibilização social e pelos seus direitos.

O Estado, por sua vez, quando confrontado pela “reemergência” Tupinikim, não apenas tentou deslegitimá-la, como “negociou” com a empresa os direitos sobre o território que eles reivindicavam. A direção da Funai usou de subterfúgios jurídicos para reduzir a área que seria reconhecida como território Tupinikim quando a força de sua mobilização e das articulações extraterritoriais que as lideranças lograram construir com outros setores da sociedade tornaram impossível continuar a negar a legitimidade de suas reivindicações culturais, principalmente após sucessivos estudos realizados pelo corpo técnico da Fundação.

A partir dessas lutas, os Tupinikim e os Guarani Mbyá alcançaram o reconhecimento oficial, ainda que o Estado tenha relutado em fazê-lo, de suas diferenças étnicas. Contudo, como o processo de territorialização indígena colocava em xeque a ordenação territorial proposta para aquela região do País tanto pela tecnocracia estatal quanto pelos interesses do mercado, foi a luta que levou mais tempo para alcançar seus objetivos e fê-lo apenas parcialmente.

Partes importantes do território tupinikim, como Água Boa e as áreas entre a TI Tupiniquim e a TI Comboios, permaneceram sob posse de agentes não-indígenas, sendo apropriada para usos industriais, turísticos ou como área de expansão urbana, o que continuou

a provocar uma série de impactos sobre o modo de vida e os ecossistemas dos quais depende a reprodução social indígena.

Se o Estado e a empresa perderam a capacidade de definir juridicamente os usos daquelas terras, a situação de precariedade a que as comunidades permanecem submetidas, sem conseguirem recuperar a vitalidade ecológica das terras das quais dependem para construção de modos de vida alternativos aos hegemônicos no município, faz com que permaneçam subalternizadas face aos interesses econômicos dominantes.

Isso significa que o resultado daquele conflito foi uma dinâmica onde o reconhecimento legal da alteridade indígena face à sociedade nacional permitiu acesso às garantias jurídicas de sua territorialidade contra-hegemônica em relação aos projetos socioeconômicos predominantes; mas, ao mesmo tempo, não se avançou em políticas públicas que permitissem o ordenamento contra-hegemônico do território. As demandas indígenas por compensações ambientais e projetos que permitissem avançar na recuperação das terras para seus usos tradicionais permanecem negligenciadas ou, na melhor das hipóteses, subfinanciadas.

Reconhecem-se e respeitam-se os projetos indígenas para o território, sem que isso signifique engajamento real por parte do Estado e das empresas para viabilizar sua realização, exceto por iniciativas pontuais, que são suficientes apenas para a satisfação das necessidades indígenas mais urgentes. Em contrapartida, elas contribuem para a manutenção de uma imagem socioambiental positiva para as empresas em um contexto internacional de pressão por maior “sustentabilidade” dos empreendimentos extrativistas e agroindustriais.

O mesmo ocorre no âmbito do licenciamento ambiental dos empreendimentos em processo de instalação no entorno do território. A participação indígena no licenciamento é subalternizada e negligenciada de tal forma que o direito deles à consulta prévia e informada acaba por ser, na prática, negado, sendo a participação indígena restrita à negociação de possíveis compensações aos impactos. Como os empreendimentos não ocorrerão *dentro* do território indígena, considera-se que são secundários os impactos que ocorrerão *sobre* o território, principalmente devido ao fato de boa parte desse território já se encontrar degradada pelos usos anteriores realizados pela agroindústria.

O Sistema Nacional de Meio Ambiente não considera adequadamente que os novos empreendimentos, ao serem instalados no entorno das terras indígenas, também afetam os usos que as comunidades faziam de porções não-demarcadas de seu território tradicional, nem que podem inviabilizar usos futuros das áreas demarcadas. Além disso, como predomina o licenciamento descontextualizado dos empreendimentos, os impactos cumulativos permanecem inatacados.

Dessa forma, o reconhecimento da existência de povos étnicamente diferenciados naquele lugar não tem sido suficiente para alterar as dinâmicas hegemônicas do Estado, que permanece incentivando usos concorrentes dos ecossistemas que acabam por inviabilizar a construção de alternativas de vida das comunidades indígenas, que cada vez mais se vêem pressionadas a se integrar à economia da região para garantir sua própria sobrevivência. A demarcação do território se mostra uma política insuficiente para garantir a reprodução do modo de vida indígena quando se desconsidera a realidade socioambiental onde o território demarcado está inserido e a necessidade de políticas públicas complementares para garantir aos povos indígenas o acesso aos direitos sociais e ambientais inscritos no texto constitucional.

Em algumas regiões do Brasil, como na Amazônia e no Cerrado, por exemplo, a demarcação estabelece espaços onde os ecossistemas podem ser **preservados** pelos povos indígenas. Dessa forma, não é exagero afirmar que, em muitos locais, os territórios indígenas funcionam como unidades de conservação. Especialmente no arco do desmatamento e nas vias de expansão das fronteiras agrícolas e da mineração.

O mesmo não ocorreu em Aracruz, e pode não ocorrer em outras regiões do País onde os povos indígenas têm seus territórios em ecossistemas que devem ser **recuperados**. Nesses espaços, a mera demarcação do território tem se mostrado insuficiente para garantir a manutenção do modo de vida indígena.

Assim, devido à forma marginal como tem figurado nas políticas do Estado, a demarcação de terras em ecossistemas degradados, e mesmo os projetos de gestão territorial indígena propostos pela Funai, funcionam antes como repostas do Estado brasileiro às pressões internacionais por mais respeito às culturas minoritárias do que como política de sustentabilidade dos territórios indígenas, não sendo esta, de fato, uma prioridade no âmbito das políticas de Estado.

Por enquanto, os recursos para a recuperação ambiental das terras indígenas são apenas uma rubrica irrisória no orçamento federal, como atestam as falas relativas aos repasses da Funai para projetos no CTL Aracruz ou a pequena dimensão dos projetos financiados pelo GATI e seus parceiros no território. Tais políticas permanecem como o equivalente estatal ao *greenwashing*, figurando nos relatórios oficiais de direitos humanos ou ambientais, mas não permitindo a construção, de fato, das alternativas para uma gestão ambiental territorial em diálogo com as necessidades e propostas das comunidades indígenas.

Susistem como iniciativas pontuais, enquanto o Estado continua a financiar empreendimentos na região que contribuem para solapar sua viabilidade ecológica. As propostas indígenas para o território podem ser “toleradas” e até “incentivadas” por algumas

agências do Estado, como a Funai; podem figurar entre algumas iniciativas de extensão universitária, ou receber recursos de projetos de responsabilidade socioambiental empresarial, mas fica claro nos relatos que elas são periféricas no âmbito das propostas voltadas para o desenvolvimento do município.

Esta postura do Estado e da sociedade nacional frente aos povos indígenas não é uma especificidade de Aracruz ou brasileira. De acordo com Catherine Walsh (2008) o colonialismo marca as relações interétnicas e raciais nas sociedades latino americanas a partir de quatro eixos que se articulam e se influenciam mutuamente:

(1) a *colonialidade do poder* estabelece um sistema de poder hierarquizado segundo raça e gênero, onde na escala social os índios e os negros ocupam posições inferiores. Este padrão de poder tem servido à manutenção das desigualdades sociais e ao aprofundamento da exploração dos povos e grupos sociais marginalizados pelo capital;

(2) a *colonialidade do saber* desconsidera e deslegitima o saber nativo afirmando sua inferioridade epistêmica face a racionalidade branca e eurocêntrica, especialmente quando esta é referenciada pela produção de conhecimento científico, negando a validade de qualquer outra “racionalidade epistêmica”. Esta tendência permeia até mesmo as alternativas e políticas contruídas a partir de um pensamento político e social supostamente progressista.

(3) a *colonialidade do ser* impulsiona processos de inferiorização, subalternização e desumanização de todos aqueles povos ou grupos sociais que não estruturam sua cosmovisão, pensamentos e ações a partir da racionalidade meio-fim característica da modernidade euroreferenciada. Este eixo da matriz colonialista está no âmago das políticas multiculturalistas que, apesar de reconhecerem as diferenças culturais, as subordinam aos interesses nacionais, concedendo estatutos étnicos ou especiais a estes grupos, sem entretanto questionar as estruturas institucionais que perpetuam o colonialismo.

(4) a *colonialidade da natureza e da vida* descarta *a priori* como superstições e crenças, que devem ser respeitadas, mas não incorporadas na formulação da políticas públicas, todas as visões de mundo que concebem as relações entre as sociedades e o meio ambiente a partir de uma perspectiva integradora mágico-espiritual-social, prevalecendo uma visão economicista e utilitária baseada no controle e na exploração dos “recursos naturais”.

Todas essas dimensões da situação de colonialidade impedem a constituição de políticas que de fato dialoguem com as sociedades indígenas, mantendo as situações de injustiça e de imposição dos modos de vida hegemônicos a todos os demais povos existentes no território nacional.

Conforme destaca Walsh (2008:139):

Es esta matriz de colonialidad en su conjunto que ha estructurado –y sigue estructurando– las sociedades de América del Sur, dando el marco (capitalista, moderno, colonial, cristiano) para la vida en sociedad «nacional»; es desde allí que la ambigüedad fundacional de la nación y su modelo de Estado y sociedad excluyentes asumen base y toman fuerza. Con esta ambigüedad fundacional me refiero al carácter uninacional del Estado –de todos los Estados sudamericanos– y a la naturaleza monocultural de sus estructuras e instituciones sociales y políticas, productos de la complicidad de la modernidad-colonialidad y su modelo «civilizatorio» y universalizante asumido como propio por los grupos dominantes nacionales y luego impuesto sobre «el resto». Al crear un Estado y sociedad que parten de y dan razón a los grupos y a la cultura dominantes haciendo que lo «nacional» los represente, refleje y privilegie y no al conjunto de la población, se estructura la conflictividad y problemática persistentes y pervivientes de la colonialidad, algo que difícilmente cambia sin transformar de manera radical las mismas estructuras fundacionales y organizativas del Estado y sociedad nacionales (y por ende las condiciones de poder, saber, ser y de la vida misma).

A construção de alternativas passaria pelo estabelecimento de algo que ainda não existe, mas cujos fundamentos emergem aqui e ali em contextos de lutas indígenas por direito em todo o subcontinente sul americano e que teve seu ponto alto nos processos de reforma constitucional ocorridos no Equador e na Bolívia entre 2007 e 2008, isto é, a construção de políticas interculturais.

Mais do que o mero respeito às diferenças ou de inclusão subalterna das sociedades indígenas na estrutura socioeconômica e políticas nacionais, a perspectiva de construção da interculturalidade prevê avançar no reconhecimento da diversidade cultural para impulsionar mudanças sociais radicais na ordem vigente. A interculturalidade é vista como uma proposta de emancipação que vai além dos mecanismos de regulação vigentes, subvertendo-os. O objetivo de uma perspectiva de uma sociedade intercultural é romper com os vários eixos da colonialidade para refundar as estruturas sociais para colocar em cena e em relação equitativa “*lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir*”.

Políticas baseadas na interculturalidade exigem:

Un proceso activo y permanente de negociación y interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esa diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidariedades (WALSH, 2008, p. 141)

Além disso, também exige o enfrentamento da segunda dimensão fundamental da “ambigüidade” do Estado-nacional latino americano, o mito de seu caráter uninacional. As políticas interculturais exigem o reconhecimento da plurinacionalidade da sociedade e do estado enfrentando a narrativa histórica hegemônica que invisibiliza as injustiças sofridas pelos povos indígenas e sua crescente invisibilização social.

Dessa forma, a construção de políticas sociais, territoriais, ambientais e de saúde que de fato incidam sobre as injustiças sociais e ambientais são limitadas pela colonialidade e pelos limites impostos pelo multiculturalismo em um contexto de hegemonia do ideário neoliberal e das políticas desenvolvimentistas baseadas no aprofundamento da exploração dos territórios e exportação de *commodities*.

O enfrentamento de situações como as relatadas pelos Tupinikim e pelos Guarani Mbyá exige estratégias de luta que contribuam para aprofundar o questionamento da forma como o Estado tem historicamente se estruturado no Brasil e continuarão a ser limitadas pelas estratégias de reprodução do Capital e das estruturas de poder. Todas as políticas que estão em curso naquele território são suficientes para reduzir os impactos sobre os povos que vivem no território, mas não para de fato mudar sua realidade.

Esta conclusão nos impõe pensarmos os **desafios que suas demandas e lutas apresentam ao Estado e ao Sistema de Saúde**.

Ao analisarmos as lutas encampadas pelos povos indígenas em Aracruz também no âmbito do SASI/SUS, compreendemos que esse tipo de (des)envolvimento que não dialoga e não se engaja com as propostas indígenas para o território também acontece no âmbito das políticas de saúde indígena. Ao mesmo tempo que se avança no âmbito da legislação e da institucionalização do campo das políticas de saúde indígena dentro do SUS, ainda se carece de ampliar o diálogo com as comunidades.

Ao analisarmos a participação indígena na construção do plano distrital, por exemplo, constatamos a hegemonia de uma perspectiva biomédica de saúde, enquanto as iniciativas e propostas que poderiam aprofundar o diálogo com os sistemas nativos de autocuidado permanecem secundárias, com menos recursos e cuja falta de efetividade foi criticada pelos conselheiros indígenas quando realizaram a avaliação do último Plano Distrital do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo.

A formação dos profissionais não-indígenas para lidar com as diferenças culturais permanece como uma demanda a ser atendida e os incentivos ao caráter complementar do subsistema também. Quando avaliamos quais iniciativas e programas buscavam atender às necessidades específicas da população indígena de Aracruz, constatamos que a maioria das iniciativas voltadas para aquela população permaneciam enraizadas em uma perspectiva biomédica de atenção.

Eram programas de complementação de vitaminas, iniciativas na área de saneamento ou construção e reforma das unidades de saúde. Pouco das críticas que as lideranças nos

apresentaram ao sistema de saúde passaram pelo “filtro” do processo de participação social. Permanecem submersas diante da hegemonia de uma visão estrita de saúde que pouco dialoga com outras iniciativas estatais presentes no território ou com políticas públicas transversais, apesar das diretrizes da PNASPI e dos discursos da gestão.

Por esse motivo, apesar dos avanços na formalização de direitos, consideramos que a operacionalização da PNASPI ainda carece de maior integração e diálogo com as perspectivas das populações indígenas que vivem as consequências das transformações socioambientais sobre sua saúde coletiva. Ao dialogarmos com representantes das etnias em Aracruz constatamos que a visão que eles apresentam sobre a saúde já a relaciona com questões associadas às suas condições de vida e às relações que estabelecem com o território e com a sociedade nacional.

Essa visão também já permeia as críticas que apresentam ao SASI, seja através dos espaços oficiais de participação seja através das estratégias políticas de pressão sobre a gestão, e estão presentes nos estudos já realizados com e sobre ambas etnias. Não há falta de enunciação desse tipo de discurso no âmbito das relações das comunidades com o SASI, mas o Subsistema ainda carece da capacidade de dialogar com as demandas oriundas dos territórios na construção de políticas públicas que incidam sobre as diversas dimensões daquilo que consideramos hoje como saúde e que possuem diversos pontos de contato com as noções indígenas de boa saúde.

Do ponto de vista da análise das estratégias de luta e pressão sobre o DSEI, constatamos que há uma nítida influência das lutas socioambientais. Isto é, ao mesmo tempo que eles têm estruturado suas organizações políticas para atuar em interface com o Estado - capacitando suas lideranças para ocuparem posições estratégicas no sistema de controle social, como conselheiros ou em articulação com estes - eles articulam esta participação oficial, legitimamente reconhecida pelo Estado, com outras estratégias que podem ser consideradas ilegais ou, quando muito, estão à margem da legalidade formalmente estabelecida.

Santos (2003), afirma que esta é uma característica associada àquilo que ele vai denominar de legalidade cosmopolita subalterna. Em suas palavras, “a mobilização política e os momentos de confrontação e rebelião não são complementos, mas antes componentes intrínsecas da legalidade cosmopolita” (p. 39). A justiça transformadora que ele propõe como alternativa à mera reparação ou compensação, que é o cerne da justiça liberal, não pode prescindir da rebelião e das articulações políticas, pois as lutas que envolvem aqueles grupos que ele classifica como sociedade civil incivil (cujos direitos humanos são negados) e sociedade civil estranha (cujos direitos são apenas parcialmente reconhecidos), se dão muitas vezes em situações de grandes assimetrias de poder.

No caso dos povos indígenas, há ainda o desafio adicional de reivindicar direitos a partir de um arcabouço jurídico construído por outra sociedade. A estes campos sociais “onde diferentes mundos da vida normativos se encontram e defrontam”, ele chama de zonas de contato (p. 43). Nessas zonas, o direito geralmente se expressará na forma de “constelações político-jurídicas de natureza híbrida em que é possível detectar o rasto da desigualdade das trocas” (p. 44).

Nas zonas de contato, a desigualdade não é apenas uma contigência, mas é estruturante da relação. Por esse motivo, os povos indígenas são forçados a buscar estratégias de luta que ao menos parcialmente contribuam para compensar as grandes assimetrias de poder a que estão historicamente submetidos. Em Aracruz, como já referimos ao longo do texto, o espaço social é completamente dominado pela lógica de reprodução do capital, e as comunidades indígenas podem contar com pouco apoio dos grupos subalternos locais.

Por exemplo, nos referimos ao preconceito quando discutimos as relações desses povos com a sociedade local. Essas noções pré-concebidas sobre o que é ser um Tupinikim ou um Guarani Mbyá acabam limitando as possibilidades de articulação a nível local, sendo mais efetivo o estabelecimento de alianças com grupos sociais geograficamente mais distantes, porém sensíveis a suas lutas, como as alianças que estabelecem através do movimento indígena regional (através da APOINME), com os socioambientalistas ou até mesmo com os procuradores federais. Essas articulações têm garantido a esses povos vitórias pontuais tanto na frente socioambiental quanto nas mobilizações em torno da saúde, mas sem que consigam aprofundar os potenciais contra-hegemônicos de seus projetos de vida.

As lutas políticas indígenas trazem consigo um potencial emancipatório, na medida em que questionam e colocam em xeque o modelo dominante de desenvolvimento e a forma como as políticas públicas no campo da saúde indígena se estruturam. Suas demandas e lutas apontam para a construção de formas alternativas de conceber as relações com a terra, com os ecossistemas e de organizar o cuidado à saúde. Contudo, seja através dos mecanismos legais de negociação e participação, seja por pressão política, eles ainda não conseguiram alcançar tais objetivos.

O Estado, através de suas várias instâncias, tem conseguido protelar o atendimento dessas demandas, salvo por concessões ocasionais que não contribuem para reconfigurar a forma como as políticas públicas voltadas para a população indígena do País tem sido historicamente organizadas, isto é, a partir dos interesses do próprio Estado e dos grupos econômicos dominantes, articulados em cadeias globais de exploração dos territórios.

As políticas de saúde, que poderiam contribuir para fortalecer as lutas e enfrentar os efeitos negativos desse modelo de desenvolvimento sobre a população indígena, têm sido pouco permeáveis a quaisquer demandas que rompam com a suposta superioridade epistêmica do saber biomédico. Dessa forma, antes de se enraizar no território indígena e dialogar com o saber e os problemas da população local, a atuação do SASI tem ocorrido no sentido de ampliar a colonização interna, tratando a população indígena de forma desinteressada, desenraizada: os usuários indígenas são desconectados de sua cultura, de seu saber e o sistema permanece alheio ao que acontece no território.

Por esse motivos, que tanto as políticas socioambientais quanto as políticas de saúde não cumprem seu potencial de mitigação dos efeitos negativos das injustiças ambientais, pois as agências por elas responsáveis continuam marginalizadas dentro da estrutura estatal e permanecem pouco articuladas com as demandas indígenas gestadas no território. As poucas iniciativas de diálogo com a população local permanecem subfinanciadas e insuficientes para o atendimento das reais necessidades deles.

Enquanto tais projetos raramente passam do âmbito de pequenos projetos-pilotos que não possuem escala suficiente para superar os efeitos das políticas de desenvolvimento ou das políticas de saúde hegemônicas, o Estado permanece como indutor/validador de empreendimentos social e ambientalmente danoso àquelas populações. Enquanto negligenciar as propostas e demandas que emergem do território, não se poderá afirmar que esteja contribuindo para o enfrentamento das injustiças ambientais.

As falas dos caciques e lideranças indígenas são simultaneamente a enunciação de um desejo de construir alternativas autônomas enraizadas no território ou tradições e a denúncia dos obstáculos impostos pelas relações com o Estado e a sociedade. São antes relatos da continuidade de uma lógica assistencialista no âmbito das políticas públicas indigenistas do que de propostas de uma gestão ambiental e territorial ou de promoção da saúde que sejam realmente indígenas. A lógica dominante ainda é, principalmente, envolver os povos indígenas nas políticas do Estado, e não efetivamente dialogar com aquilo que eles têm a dizer.

Como último item dessas conclusões, gostaríamos de discutir **os limites do trabalho realizado e nossas perspectivas para o futuro**. Ao avaliarmos os resultados alcançados, percebemos algumas questões ainda sem respostas que podem se desdobrar em novos projetos de pesquisa que permitam o aprofundamento daquilo apresentamos ao longo desta tese.

Em primeiro lugar, é importante salientar nossa perspectiva inicial de trabalho previa dois momentos de pesquisa de campo: 1) as entrevistas com os caciques, lideranças, diretores

de associações, membros do movimento indígena, conselheiros e agentes indígenas de saúde, pessoal da gestão do DSEI e outras pessoas nas aldeias que por nossa avaliação ou por indicações fossem consideradas agentes importantes para compreensão do campo e das lutas que buscávamos analisar e para que pudéssemos “mapear” as várias dimensões dos nossos objetivos de pesquisa.

Em um segundo momento, estava prevista a proposição de uma série de atividades coletivas e participativas que permitissem que discutíssemos e dialogássemos com eles a respeito das principais conclusões da primeira etapa de trabalho de campo. Proporíamos a realização de alguns debates abertos a participação tanto das pessoas entrevistadas na primeira etapa quanto de outras pessoas das aldeias. Era a proposta de um debate mais aberto e de uma interação mais próxima e colaborativa com outras pessoas que também estivessem engajadas nas lutas indígenas ou simplesmente interessadas em contribuir para as discussões. Era um momento de “ampliação da comunidade de pares” e de um diálogo mais profundo com as pessoas.

Infelizmente, contratempos, atrasos e mudanças orçamentárias impediram que esta segunda etapa fosse realizada e todo o trabalho aqui apresentado se baseia nas entrevistas realizadas na primeira etapa. Esta “mudança de curso” não impediu a realização do estudo, pois o material coletado nas 14 entrevistas realizadas foi bastante interessante, complexo e sua análise um momento bastante desafiante. Esperamos que o texto que aqui apresentamos reflita pelo menos em parte a riqueza de todo esse processo de pesquisa e análise. Para nós, foi muito gratificante realizar esse trabalho, apesar das questões preocupantes que o conteúdo das entrevistas nos revelaram sobre o contexto de vida e luta das comunidades indígenas de Aracruz.

Contudo, é sempre importante avaliarmos os limites dos resultados que foram possíveis de serem alcançados. O primeiro deles diz respeito à seleção dos sujeitos da pesquisa. Inicialmente era prevista uma estratégia de aproximação por etapas numa perspectiva de inicialmente nos aproximarmos daquelas pessoas que estavam à frente das lutas e no centro das articulações que ocorriam no território e posteriormente nos aproximaríamos daquelas pessoas que talvez ocupassem uma posição mais mediana ou até mesmo periféricas no campo das relações sociais e políticas estabelecidas no território.

Nosso entendimento, ao projetarmos esse modelo de aproximação, era que as pessoas que ocupavam distintas posições nas organizações políticas e nos serviços poderiam apresentar perspectivas e visões também diversas em relação às questões que apresentamos e isso permitiria complexificar nossa análise, ao identificarmos as possíveis nuances em relação ao

que era dito a respeito de cada questão ou até mesmo a possibilidade de considerarmos as divergências internas e as disputas que se dão dentro do campo político e social local. Nossa estratégia buscava melhorar a representatividade da amostra à medida que nossa presença nas aldeias fosse se tornando familiar, para aprofundarmos nossa compreensão das relações que se estabeleciam no campo.

Infelizmente, esta estratégia ficou prejudicada pela suspensão da segunda etapa de pesquisa e nossos resultados obviamente foram impactados por isto. O que não significa que as pessoas entrevistadas não fossem agentes-chave para compreensão das lutas e demandas indígenas no território. Elas eram. Portanto, a participação delas foi muito importante para nossas análises e o relativo sucesso da realização desse estudo. Porém, ficamos curiosos em saber o que mais poderia ter surgido nas atividades se tivéssemos tempo mais tempo, mais recursos e a oportunidade de nos aproximarmos o suficiente para construir uma relação de maior confiança com os sujeitos da pesquisa.

Apesar desse limite, consideramos que o trabalho realizado atingiu a maior parte dos objetivos estabelecidos e as respostas às nossas questões nos suscitaram importantes reflexões a respeito das relações dos povos indígenas de Aracruz com o Estado brasileiro, os impactos do modelo de desenvolvimento sobre seu território, os limites das políticas públicas atualmente em curso e a importância de aprofundarmos o diálogo com esses povos.

O resultado desse material também suscitou outras questões que, para nós, abrem a perspectiva de novos estudos no futuro. Através deles, poderíamos aprofundar na compreensão de questões que foram menos exploradas no contexto desta tese e poderiam ser elementos centrais de projetos de estágios pós-doutorais ou outros projetos de pesquisa a serem realizados no futuro.

A primeira questão deste tipo é analisarmos até que ponto o discurso oficial a respeito do diálogo com as práticas indígenas de cuidado de fato se realizam no sistema de saúde implantado naquele território. Ao longo das entrevistas alguns elementos nos apontaram para a necessidade de aprofundamento. O primeiro deles é a discordância de algumas lideranças indígenas quanto à alegação da gestão de que há incentivos ao diálogo nesse sentido. O segundo é a literatura já publicada sobre os problemas formativos dos profissionais de saúde indígena (alguns estudos foram citados em nosso referencial teórico). Assim, poderíamos avançar na compreensão das tensões que podem existir entre aquilo que é prescrito pela PNASPI e pela gestão e aquilo que de fato ocorre na prática cotidiana das unidades de saúde. Nesse sentido, um estudo que se aproximasse e dialogasse com os profissionais de saúde e que comparasse

mais profundamente a percepção deles com as dos usuários indígenas seria, na nossa avaliação, uma proposta importante.

O segundo possível desdobramento deste estudo seria uma proposta de nos aprofundarmos na questão do distanciamento que haveria entre os jovens tupinikim em relação às práticas tradicionais de cuidado, conforme referido diversas vezes por pessoas diferentes. Seria importante termos a oportunidade de estudar o que estaria por trás deste processo, a partir de uma pesquisa que se aproximasse daqueles nascidos ao longo do último período de lutas, após 1994, para compreendermos as raízes dessa distância geracional.

Seriam as transformações ecológica do território, a redução das matas e das terras férteis que levam às mudanças na sociabilidade tupinikim os principais motivos? Haveria influência da consolidação dos serviços educacionais e de saúde no território? Há outras explicações para as dificuldades de difusão dessas práticas nas aldeias? Por outro lado, seria importante uma tentativa de nova aproximação com os Guarani Mbyá para propormos um estudo comparativo dessa questão entre os dois povos. Esse estudo seria centrado nos jovens, pois apesar de os entrevistados terem se referidos a eles muitas vezes, e em diversas questões envolverem-nos especificamente, não tivemos a oportunidade de dialogar diretamente com eles no âmbito do estudo que subsidiou esta tese.

Esperamos que este estudo também possa contribuir, de alguma forma, para o processo de transformação da realidade social que ele analisa, ao retornarmos àquele território, continuarmos o diálogo iniciado no âmbito deste trabalho, estabelecermos relações mais profundas com aqueles povos, para contribuirmos no futuro para desdobramentos positivos de suas lutas por melhores condições de vida e um sistema de saúde mais sensível ao que suas vozes têm a dizer.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016.a. 264 p. ISBN 978-85-6953-6020-4.
- _____. Extativismo e neoextrativismo: das faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Eds.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. 1. ed. São Paulo: Elefante, Fundação Rosa Luxemburgo e Autonomia Literária, 2016.b. pp. 46–87. ISBN 978-85-68302-07-1.
- ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental: ação coletiva e estratégias argumentativas. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (Eds.). **Justiça ambiental e cidadania**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2004. pp. 23–37. ISBN 85-7316-353-4.
- _____. Vulnerabilidade ambiental, processos e relações. **Anais**. In: ENCONTRO NACIONAL DE PRODUTORES E USUÁRIOS DE INFORMAÇÕES SOCIAIS, ECONÔMICAS E TERRITORIAIS. Rio de Janeiro: FIBGE, 2006.
- _____. Sustentabilidade, território e justiça ambiental no Brasil. In: MIRANDA, Ary Carvalho *et al.* (Eds.). **Território, ambiente e saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008. pp. 101–116. ISBN 978-85-7541-159-9.
- _____. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, pp. 103–119, 2010. ISSN 0103-4014.
- _____. Desigualdade ambiental, economia e política. **Astrolábio: Nueva Época**, n. 11, pp. 105–123, 2013. ISSN 1668-7515.
- _____. A crítica do “ambiente” e o ambiente da crítica. **Antropolítica**, n. 36, pp. 27–47, 2014. ISSN 2179-7331.
- AGRA FILHO, Severino Soares. Conflitos ambientais e os instrumentos da Política Nacional de Meio Ambiente. **eGesta**, v. 4, n. 2, pp. 127–140, 2008. ISSN 1809-0079.
- AGUIAR JUNIOR, Paulo Cesar. **Processos de adoecimentos inerentes a matriz técnica hegemônica, o caso dos agrotóxicos em Jaguaré-ES**. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública - Trabalho, Saúde, Ambiente e Movimentos Sociais) — Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Programa de Pós-graduação em Saúde Pública: Fundação Oswaldo Cruz, 2016.
- ALLEGRETTI, Giovanni; BARCA, Stefania; CENTEMERI, Laura. Crise ecológica e novos desafios para a democracia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 100, pp. 05-10, 2013. ISSN 0254-1106.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras tradicionalmente ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, pp. 9–32, 2004. ISSN 2317-1529.
- ALONSO, Angela; COSTA, Valeriano. Por uma Sociologia dos conflitos ambientais no Brasil. In: ALIMONDA, Héctor (Ed.). **Ecología Política. Naturaleza, Sociedad y Utopía**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. pp. 115–135. ISBN 950-9231-74-6.

ÁLVAREZ CASTAÑO, Luz Stella. Los determinantes sociales de la salud: más allá de los factores de riesgo. **Revista Gerencia y Políticas de Salud**, v. 8, n. 65, pp. 69–79, 2011. ISSN 1657-7027.

ALVES, José Augusto Lindgren. Direitos humanos, cidadania e globalização. **Lua Nova**, n. 50, pp. 185–206, 2000. ISSN 8575040766.

ANDRADE, Andreza. Projeto GATI promove oficina de acompanhamento dos microprojetos nas Terras Indígenas Tupiniquim-Guarani e Caieiras Velhas II (ES). **Notícias PNGATI**, 14 fev. 2014.a.

_____. Durante aula de campo, cursistas testemunham impactos ambientais sofridos na TI Tupiniquim Guarani. **Notícias PNGATI**, nov. 2014.b.

ANDRADE, José Célio Silveira; DIAS, Camila Carneiro; QUINTELLA, Rógerio Hermida. A dimensão político-institucional das estratégias sócio ambientais: o jogo Aracruz Celulose S.A. - índios Tupiniquim e Guarani. **Ambiente e Sociedade**, v. 4, pp. 75–92, 2001. ISSN 1414-753X.

APARÍCIO, Adriana Biller. **Direitos territoriais indígenas: diálogo entre o direito e a antropologia - o caso da terra Guarani Morro dos Cavalos**. Dissertação—Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

ARANHA, Ana. “**A Funai está sendo desvalorizada e sua autonomia totalmente desconsiderada**”, diz ex-presidente. Fórum. Disponível em: <<http://goo.gl/ewPaeq>>. Acesso em: 7 jan. 2015.

ARAÚJO, Inesita Soares de. Relações interétnicas e negociação simbólica ou seriam os índios pós-modernos? **Revista Eco**, v. 4, n. 1, pp. 35–46, 1999.a.

_____. A batalha do Alto Rio Negro. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BENTZ, Lone Maria Ghislene; PINTO, Milton José (Eds.). **Comunicação e sociabilidade nas culturas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes: Compós, 1999.b. pp. 117–134.

_____. Contextos, mediações e produção de sentidos: uma abordagem conceitual e metodológica em comunicação e saúde. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, v. 3, n. 3, pp. 42–50, 2009. ISSN 1981-6278.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, v. 8, pp. 57–94, 1995. ISSN 0103-2186.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS - ABNT. **Norma Brasileira 10004 - Resíduos sólidos: Classificação**. Rio de Janeiro: ABNT, 2004. 77 p.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE MEDICINA DO TRABALHO - ANMT. **Agrotóxicos matam mil pessoas por ano no ES**. Disponível em: <<https://goo.gl/pIaUaf>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS TRANSPORTES FERROVIÁRIOS. **EFVM | Apresentação**. Disponível em: <<https://goo.gl/btjh81>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

ATHIAS, Renato. Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas. **Textos**. In: OFICINA SOBRE DIREITOS INDÍGENAS. Oaxaca, México: NEPE, 2006. Disponível em: <<https://goo.gl/4pjzK4>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

ATHIAS, Renato; MACHADO, Marina. A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 2, pp. 425–431, 2001. ISSN 0102-311X.

AZEVEDO, Ana Lucia Martins de; GURGEL, Idê Gomes Dantas; TAVARES, Maurício Antunes. O poder de acessar a saúde: uma análise do acesso à saúde na etnia indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira (PE). **Cadernos de Saúde Coletiva**, v. 22, n. 3, pp. 275–280, 2014. ISSN 0102-311X.

BARATA, Rita Barradas. Epidemiologia social. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 8, pp. 7–17, 2005. ISSN 1415-790X.

BARCA, Stefania. On working-class environmentalism: a historical and transnational overview. **Interface: A journal for and about social movements**, v. 4, n. 2, pp. 61–80, 2012. ISSN 2009-2431.

BARCELLOS, Christovam *et al.* Organização espacial, saúde e qualidade de vida: análise espacial e uso de indicadores na avaliação de situações de saúde. **Informe Epidemiológico do SUS**, v. 11, pp. 129–138, 2002. ISSN 0104-1673.

BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e r-existência tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose**. Tese (Doutorado em Geografia) — Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, 2008.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (Ed.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. ISBN 85-86011-35-5.

BATISTA, Juliana de Paula. Cultura e etnocentrismo: os direitos territoriais indígenas em uma perspectiva contra-hegemônica. **Anais**. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE DIREITOS HUMANOS E PLURALISMO JURÍDICO. Florianópolis: UFSC, 2008. Disponível em: <<http://goo.gl/6ouBp9>>. Acesso em: 26 nov. 2014.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. **Entendendo a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas**. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014. 90 p.

BAZZO, Juliane. O Estado-nação em confronto com sua diversidade interna: Uma análise da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais a partir de um estudo de caso. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais**, v. 1, n. 15, pp. 307–331, 2011. ISSN 1678-2933.

BENEVIDES, Luciana; PORTILLO, Jorge Alberto Cordón; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A atenção à saúde dos povos indígenas do Brasil: das missões ao subsistema. **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 8, n. 1, pp. 29–39, 2014. ISSN 1982-8829.

BERTOLANI, Marlon Neves. **Representações sociais da saúde e políticas de saúde voltadas a populações indígenas: uma análise da relação entre o sistema de saúde Guarani e a**

biomedicina. Dissertação (Mestrado em Política Social) — Programa de Pós-graduação em Política Social: Universidade Federal do Espírito Santo, 2008.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio**, v. 4, n. 2, pp. 13–93, 2007. ISSN 1807-1279.

BÔAS, Hariessa Cristina Villas. Mineração em Terras: A invisibilidade do direito à consulta prévia como um processo e a visibilidade ao flagrante desrespeito de ouvir e consultar os verdadeiros titulares desses direitos. (Centro de Tecnologia Mineral, Ed.) **Papers**. In: SUSTENTABILIDADE. 2013. Disponível em: <<https://goo.gl/YyW8M>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. 322 p. ISBN 978-85-286-9963-0.

BRAND, Antônio; VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000. **Tellus**, v. 1, n. 1, pp. 119–132, 2001.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PEC 215/2000**. Disponível em: <<http://goo.gl/C21Fr0>>. Acesso em: 13 fev. 2015.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE - FUNASA. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: FUNASA, 2002.

BRASIL. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ. **Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil**. Disponível em: <<http://goo.gl/7yEfm5>>. Acesso em: 2 dez. 2015.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Brasília: IBGE, 2012. 31 p.

_____. **Tabela 14 - Unidades locais, pessoal ocupado total e assalariado em 31.12, pessoal assalariado médio, salários e outras remunerações e salário médio mensal, segundo os Municípios do Espírito Santo com 50 mil ou mais habitantes, as seções e as divisões da**. Disponível em: <<https://goo.gl/NjtgaM>>. Acesso em: 6 fev. 2017.a.

_____. **Produto Interno Bruto dos Municípios - Aracruz**. Disponível em: <<https://goo.gl/jYKKcR>>. Acesso em: 2 jun. 2017.b.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Relatório de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios: Grupo Técnico, Portaria Nº 0783/94, de 30 de agosto de 1994**. Brasília: Fundação Nacional do Índio - Funai, 1995.a. 200 p.

_____. **Proposta do grupo técnico instituído pela portaria 783/94 de 30.08.94 de unificação das TIs Caieiras Velhas e Pau Brasil**. Brasília: FUNAI, 1995.b. 16 p.

_____. Resumo do relatório de reestudo da identificação e delimitação das terras indígenas Caieiras Velhas e Pau Brasil, constituindo a Terra Indígena Tupiniquim. In: **Despachos do Presidente**. Brasília: FUNAI, 2006. (Despacho, n. 11).

_____. **Processo de licenciamento ambiental e as comunidades indígenas**. Disponível em: <<https://goo.gl/h0Seoy>>. Acesso em: 9 fev. 2017.

_____. **Lista de TIs no Brasil**. Disponível em: <<http://goo.gl/22vqL>>. Acesso em: 28 nov. 2014.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE - MS. **Portaria Nº 2.012, de 14 e Setembro de 2012: Extingue o Incentivo de Atenção Básica aos Povos Indígenas (IAB-PI), dispõe sobre a utilização dos recursos financeiros remanescentes e dá outras providências**. Brasília: MS, 2012. 3 p.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. CONSELHO DISTRITAL DE SAÚDE INDÍGENA DE MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO. **Ata de reunião do processo eleitoral**. Governador Valadares: CONDISI MG E ES, 2015. 6 p.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. ES – População da Grande Vitória sofre com poluição provocada por siderúrgicas e luta por indenizações. In: **Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: FASE: MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014. pp. 8.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. GABINETE DO MINISTRO. Portaria Nº. 755, de 18 de abril de 2012: Dispõe sobre a organização do controle social no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. In: **Biblioteca Virtual do Ministério da Saúde**. Brasília: MS, 2012. pp. 3.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI. **Dados gerais do DSEI Minas Gerais e Espírito Santo, referentes a 2013**. Brasília: SESAI, 2013.a. 1 p.

_____. Quantitativo populacional dos indígenas cadastrados no SIASI em 2013 por diversos parâmetros de territorialidade indígena ou nacional. In: **Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena**. Brasília: SESAI, 2013.b.

_____. **Dados populacionais de 2013 das etnias cadastradas no SIASI por DSEI**. 1. ed. Brasília: SESAI: SIASI, 2013.c. 2 p.

_____. **Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo (DSEI-MG/ES)**. Brasília: SESAI: DIASI, 2016. 21 p.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SESAI. DSEI MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO. **Plano Distrital de Saúde Indígena 2012-2015**. Governador Valadares: Sesai: DSEI MG ES, 2012. 100 p.

_____. **Balço analítico geral PDSI 2012-2015**. Governador Valadares: Sesai: DSEI MG ES, 2016. 3 p.

BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC e Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP**. Brasília: MMA, 2011. 76 p.

_____. População residente, por condição de indígena, segundo a situação do domicílio, Grandes Regiões e Unidades da Federação – Brasil 1991/2010. In: **Censo 2010**. Brasília: IBGE, 2010.a.

_____. População autodeclarada indígena por situação do domicílio, segundo os municípios - Brasil - 1991/2010. In: **Censo 2010**. Brasília: IBGE, 2010.b.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL NO ESPÍRITO SANTO. MPF/ES cria Fórum Permanente de Diálogo entre Empreendimentos e Comunidade Indígena de Aracruz. **Notícias MPF**, 4 mar. 2017.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. 6ª CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO. **Nota 2016-6CCR**. Brasília: MPF: 6CCR, 2016. 25 p.

BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. In: **Leis**. Brasília: Presidência da República, 1990. pp. 16.

_____. Decreto Nº 22, de 4 de fevereiro de 1991: Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. **Decretos**, pp. 1–3, 1991.

_____. Lei Nº 9.836, de 23 de setembro de 1999: Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá. In: **Leis**. Brasília: Presidência da República, 1999. pp. 2.

_____. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007: Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Decretos**, 2007.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Adi 3239 - Ação Direta de Inconstitucionalidade**. Disponível em: <<http://goo.gl/vWJMYl>>. Acesso em: 7 jan. 2015.

BRULLE, Robert J.; PELLOW, David N. Environmental justice: human health and environmental inequalities. **Annual Review of Public Health**, v. 27, pp. 103–124, 2006. ISSN 0163-7525.

BUCHILLET, Dominique. Cultura e saúde pública: reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 53–68. ISBN 85-86011-82-7.

BULLARD, Robert D. *et al.* Vivendo na linha de frente da luta ambiental: lições das comunidades mais vulneráveis dos estados unidos. **Revista de Educação, Ciências e Matemática**, v. 3, n. 3, pp. 1–32, 2010. ISSN 2238-2380.

BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 17, pp. 77–93, 2007. ISSN 0103-7331.

BUZZELLI, Michael. Bourdieu does environmental justice? Probing the linkages between population health and air pollution epidemiology. **Health and Place**, v. 13, pp. 3–13, 2007. ISSN 1353-8292.

CAÇADOR, Sávio Bertochi; GRASSI, Robson Antonio. Um olhar crítico sobre o desempenho recente da economia capixaba : uma análise a partir da literatura de desenvolvimento regional e de indicadores de inovação. **Revista Econômica do Nordeste**, v. 40, n. 3, pp. 1–26, 2009. ISSN 2357-9226.

CANEXUS. **Sustainable, stable operations in South America**. Disponível em: <<https://goo.gl/PSmFhm>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

CARBONIERI, Divanize. Pós-colonidade e decolonidade: rumos e trânsitos. **Labirinto**, v. 24, n. 1, pp. 280–300, 2016. ISSN 1519-6674.

CARDOSO, Andrey Moreira *et al.* **Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas: Relatório Final (Análise dos dados) nº 7**. Rio de Janeiro: FUNASA: ABRASCO: BM, 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/nvzKjZ>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

CARDOSO, Marina Denise. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto-Xingu. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 195–216. ISBN 85-86011-82-7.

_____. Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos na política atual. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 30, n. 4, pp. 860–866, 2014. ISSN 1678-4464.

CARLET, Flávia. Advocacia Popular: práticas jurídicas contra-hegemônicas no acesso ao direito e à justiça no Brasil. **Revista Direito e Práxis**, v. 6, n. 10, pp. 377–411, 2015. ISSN 2179-8966.

CARNEIRO, Fernando Ferreira *et al.* **Dossiê abrasco: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde**. Rio de Janeiro e São Paulo: Fundação Oswaldo Cruz: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, 2015. 624 p. ISBN 978-85-7743-256-1.

CARVALHO, David Ferreira; CARVALHO, André Cutrim. Desindustrialização e reprimarização da economia brasileira contemporânea num contexto de crise financeira global: conceitos e evidências. **Revista Economia Ensaios**, v. 26, n. 1, pp. 35–64, 2011. ISSN 1983-1994.

CECILIO, Luiz Carlos de Oliveira. As necessidades de saúde como conceito estruturante na luta pela integralidade e equidade na atenção em Saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araujo de (Eds.). **Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde**. 8. ed. Rio de Janeiro: CEPESC: IMS/UERJ: ABRASCO, 2009. pp. 184–184. ISBN 978-85-89737-52-4.

CELENTANO, Danielle; VERÍSSIMO, Adalberto. **O Avanço da fronteira na Amazônia: do boom ao colapso**. Belém: IMAZON, 2007. 44 p. ISBN 978-85-86212-19-2.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. **Revista Outubro**, n. 19, 2010. ISSN 1516-6333.

CHAVES, Maria de Betania Garcia; CARDOSO, Andrey Moreira; ALMEIDA, Celia. Implementação da política de saúde indígena no Pólo-base Angra dos Reis, Rio de Janeiro,

Brasil: entraves e perspectivas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 22, n. 2, pp. 295–305, 2006. ISSN 0102-311X.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

COMETTI, Any. **Demandas da saúde indígena serão discutidas em câmara técnica**. Disponível em: <<https://goo.gl/CNPfFi>>. Acesso em: 18 mar. 2017.a.

_____. Índios aprovam implantação de escola de ensino médio e técnico em aldeias do Estado. **Século Diário**, mar. 2014.b.

COMPANHIA DE NAVEGAÇÃO NORSUL. **Áreas de Atuação**. Disponível em: <<https://goo.gl/DYYoYe>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. **A Política de Atenção à Saúde Indígena no Brasil**. Brasília: CIMI, 2013. 1-28 p.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Indígena Krenak e a administração estatal dos índios. **Arquivos do Museu Nacional**, v. 61, n. 2, pp. 129–146, 2003. ISSN 0365-4508.

COSTA, Luciana Miranda. A formação do campo ambiental: um resgate histórico do contexto nacional e amazônico. **Tempo da Ciência**, v. 12, n. 23, pp. 147–176, 2005. ISSN 1981-4798.

COUZEMENCO, Fernanda. Projeto Floresta conclui sua primeira etapa na Aldeia Nova Esperança. **Século Diário**, 31 jul. 2016.a.

_____. Índios reivindicam auxílio especial em renovação de TAC com Samarco/Vale-BHP. **Século Diário**, set. 2016.b.

_____. Índios renovam acordo com Samarco/Vale-BHP. **Século Diário**, 22 out. 2016.c.

_____. Ministérios públicos exigem funcionamento imediato de Escola Indígena em Aracruz. **Século Diário**, 24 nov. 2016.d.

_____. “Índio bom é índio morto”. **Século Diário**, 2 maio 2017.

CUPSINSKI, Adelar; SANTOS, Rafael Modesto dos. Parecer Jurídico: Cimi analisa impactos da Reforma da Previdência nos direitos dos povos indígenas. **Notícias CIMI**, pp. 7, mar. 2017.

CZERESNIA, Dina. Do contágio à transmissão: uma mudança na estrutura perceptiva de apreensão da epidemia. **História, Ciência e Saúde - Manguinhos**, v. 4, pp. 75–94, jun. 1997. ISSN 0104-5970.

DELGADO, Guilherme. A Questão Agrária no Brasil, 1950-2003. In: JACCOUD, Luciana (Ed.). **Políticas Sociais no Brasil**: participação social, conselhos e parcerias. Brasília: IPEA, 2009. pp. 51–90.

DIEHL, Eliana Elisabeth; PELLEGRINI, Marcos Antonio. Saúde e povos indígenas no Brasil: O desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 30, n. 4, pp. 867–874, 2014. ISSN 1678-4464.

DUPRAT, Deborah. Terras indígenas e o judiciário. **Documentos e publicações**, pp. 1–8, 1997.

ESPÍRITO SANTO. GOVERNO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. SECRETARIA DE SANEAMENTO, Habitação E Desenvolvimento Urbano; ARACRUZ. PREFEITURA MUNICIPAL DE ARACRUZ; LOGIT. **Plano de mobilidade do município de Aracruz**. 1. ed. Vitória e Aracruz: Logit, 2014. 162 p. (Plamob Espírito Santo)

ESTADOS UNIDOS. U.S. GOVERNMENT ACCOUNTABILITY OFFICE - GAO. **Siting of hazardous waste landfills and their correlation with racial and economic status of surrounding communities**. Washington: GAO, 1983. Disponível em: <<http://goo.gl/0xvq>>. Acesso em: 27 jan. 2015.

ESTALEIRO JURONG ARACRUZ. **Institucional**. Disponível em: <<https://goo.gl/5VQhSJ>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

EUCABRAZ. **Sobre a EUCABRAZ**. Disponível em: <<https://goo.gl/QVEw5W>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

FÁVARO, Thatiana *et al.* Segurança alimentar em famílias indígenas Teréna, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 23, pp. 785–793, abr 2007. ISSN 0102-311X.

FEITOSA, Isabelle Ramos; LIMA, Luciana Santana; FAGUNDES, Roberta Lins. **Manual de Licenciamento Ambiental**. Rio de Janeiro: SEBRAE: GMA, 2004. 23 p.

FELIPPE, Miguel Fernandes *et al.* **A tragédia do rio Doce**: a lama, o povo e a água - Relatório de campo e interpretações preliminares sobre as consequências do rompimento da barragem de rejeitos de Fundão (Samarco/VALE/BHP). Belo Horizonte e Juiz de Fora: UFMG: UFJF, 2016. 27 p.

FERRAZ, João Carlos *et al.* O BNDES e o financiamento do desenvolvimento. **Revista USP**, v. 93, pp. 69–80, 2012. ISSN 0104-0618.

FERREIRA, Luciane Ouriques. O “fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 89–110. ISBN 85-86011-82-7.

FIBRIA. **Histórico**. Disponível em: <<https://goo.gl/8NOO5F>>. Acesso em: 16 fev. 2017.a.

_____. **Fundo vai apoiar 22 projetos de aldeias indígenas de Aracruz**. Disponível em: <<https://goo.gl/rqGO4h>>. Acesso em: 7 fev. 2017.b.

_____. **Unidade Aracruz**. Disponível em: <<https://goo.gl/51o1ax>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

FIDÉLIS, Denise. **Manifestação busca mais atenção à saúde indígena**. Disponível em: <<https://goo.gl/uXrnqh>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

FOELKEL, Celso. O problema dos tocos residuais das florestas plantadas de eucaliptos. **Eucalyptus online book and newsletter**, n. 45, pp. 1–17, fev. 2014.

FOLLÉR, Maj-Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 129–149. ISBN 85-86011-82-7.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Tupiniquim. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA (Ed.). **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. Brasília: ISA, 1998. pp. 1–5.

FREITAS, Carlos Machado; GOMEZ, Carlos Minayo. Análise de riscos tecnológicos na perspectiva das ciências sociais. **História, Ciência e Saúde - Manguinhos**, v. 3, pp. 485–504, nov. 1997. ISSN 0104-5970.

FURTADO, Fabrina. **O clima do negócio e o negócio do clima: O BNDES e a Economia Verde**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2016. 74 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Ed.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. pp. 37–41. ISBN 85-85994-31-2.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Bases sócio-culturais do controle social em saúde indígena: problemas e questões na Região Norte do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 19, n. 1, pp. 311–317, 2003. ISSN 0102-311X.

GÓES, Laércio Torres de. Contra-hegemonia e Internet: Gramsci e a Mídia Alternativa dos Movimentos Sociais na Web. **Trabalhos**. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 9. Salvador: 2007. Disponível em: <<https://goo.gl/Ubn505>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 11. ed. São Paulo: Contexto, 2004. 148 p. (Temas Atuais, 1). ISBN 85-85134-40-2.

GOULD, Kenneth A. Classe social, justiça ambiental e conflito político. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (Eds.). **Justiça ambiental e cidadania**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2004. pp. 69–80. ISBN 85-7316-353-4.

GRUBITS, Sonia; FREIRE, Heloisa Bruna Grubits; NORIEGA, José Angel Vera. Suicídios de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 31, n. 3, pp. 504–517, 2011. ISSN 1982-3703.

GRUPO AMBIPAR. **Relatório Anual**. São Paulo: Grupo Ambipar, 2014. 35 p.

GUDYNAS, Eduardo. Transições ao pós-extrativismo: sentidos, opções e âmbitos. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Eds.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. 1. ed. São Paulo: Elefante, Fundação Rosa Luxemburgo e Autonomia Literária, 2016. pp. 174–213. ISBN 978-85-68302-07-1.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton (Ed.). **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. pp. 43–71. (Espaço, território e paisagens). ISBN 978-85-98271-42-2.

HARDOON, Deborah *et al.* **Uma economia para os 99%**. Oxford: Oxfam GB, 2017. 53 p. ISBN 978-0-85598-861-6.

HARVEY, David. The “new” imperialism: accumulation by dispossession. **Socialist Register**, v. 40, pp. 63–87, 2004. ISSN 0081-0606.

HOSPITAL SÃO PAULO. **Ambulatório do Índio**. Disponível em: <<https://goo.gl/3rBx1U>>. Acesso em: 29 jun. 2017.

IMETAME LOGÍSTICA; CEPEMAR SERVIÇOS DE CONSULTORIA EM MEIO AMBIENTE. **Relatório de impacto ambiental do Terminal Industrial Imetame - Relatório Técnico**. Vitória: CEPEMAR: IMETAME, 2011. 52 p.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. Xingu: O Parque. In: **Povos Indígenas do Brasil**. Brasília: ISA, 2002. pp. 1–27.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://goo.gl/8xEJWe>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

IRIART, Celia *et al.* Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos. **Revista Panamericana de Salud Pública**, v. 12, pp. 128–136, 2002. ISSN 1020-4989.

JUVENAL, Thaís Linhares; MATTOS, René Luiz Grion. **O setor de celulose e papel**. Disponível em: <<https://goo.gl/y3IPNm>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

KIBBY, Larry. **The Only Good Indian**. Disponível em: <<https://goo.gl/JXPeXF>>. Acesso em: 24 ago. 2017.

KINZO, Mary Dayse; BERRAONDO, Mikel. **BRA/09/G32 Catalisação da Contribuição das Terras Indígenas para a Conservação dos Ecossistemas Florestais Brasileiros - Relatório de avaliação de meio termo**. Brasília: Fundação Nacional do Índio - Funai, 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/gUHxe6>>. Acesso em: 2 set. 2017.

LANG, Miriam. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Eds.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Elefante, Fundação Rosa Luxemburgo e Autonomia Literária, 2016. pp. 24–45. ISBN 978-85-68302-07-1.

LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 33–52. ISBN 85-86011-82-7.

LEROY, Jean Pierre. **Mercado ou Bens Comuns? O papel dos povos indígenas, comunidades tradicionais e setores do campesinato diante da crise ambiental**. Rio de Janeiro: Fase, 2016. 44 p. ISBN 978-85-86471-87-2.

LIMA, Antônio Carlos Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: Secretaria Municipal de Cultura, 1998. pp. 155–172. ISBN 85-7164-260-5.

LIMA, Sabrina Ferreira. Os índios em face à Constituição Federal/88. **Direitonet**, pp. 6, 2004.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UNB, 2002. 22 p. (Antropologia, 322).

_____. A etnografia dos conflitos socioambientais: bases metodológicas e empíricas. **Anais**. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AMBIENTE E SOCIEDADE. São Paulo: USP, 2004.

LOUREIRO, Klítia. A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a “moderna” ocupação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani Mbya. **Ágora**, n. 3, pp. 1–32, 2006. ISSN 1980-0096.

LOVATO, Marcos Luiz. Greenwashing no Brasil: quando a sustentabilidade ambiental se resume a um rótulo. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 8, pp. 162–171, 2013. ISSN 1981-3694.

MAIA, Catherine; PRADO, Rafael Clemente Oliveira do. As organizações internacionais e a proteção dos direitos dos povos indígenas no âmbito do direito internacional: especial referência ao sistema interamericano de direitos humanos e ao direito brasileiro. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto**, v. 1, n. 1, pp. 1–30, 2012.

MANZINI, Eduardo José. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. **Anais**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2. Bauru: SEPQ, 2004. Disponível em: <<https://goo.gl/lfi7LH>>. Acesso em: 28 fev. 2015.

MARCILINO, Orzilei Teresa. **Educação escolar Tupinikim e Guarani: Experiências de interculturalidade em aldeias de Aracruz, no Estado do Espírito Santo**. Tese (Doutorado em Educação) — Vitória: Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

MARTINEZ ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração**. São Paulo: Contexto, 2011. 379 p. ISBN 978-85-7244-358-6.

_____. **Alliance between Environmental Justice and the Degrowth**. Disponível em: <<https://goo.gl/kIhDqt>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política - Livro I: O Processo de Produção do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. 894 p. (Marx e Engels). ISBN 978-85-7559-320-2.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **A Ideologia Alemã**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 119 p. (Clássicos). ISBN 978-85-336-2345-3.

MEDEIROS, Manaira Santos. **Desenvolvimento (in)sustentável: o caso da Aracruz celulose (Fibra) no Espírito Santo**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Desenvolvimento Local)—Vitória: Escola Superior de Ciências da Santa Casa de Misericórdia de Vitória - EMESCAM, 2013.

MEDEIROS, Manaira Santos. Índios Tupinikim e Guarani voltam a bloquear ferrovia da Vale em Aracruz. **Século Diário**, 3 jan. 2016.a.

_____. Índios bloqueiam rodovias em Aracruz para protestar contra o descaso da Samarco/Vale-BHP. **Século Diário**, 2 abr. 2016.b.

_____. Após sinalização de acordo, índios desocupam ferrovia da Vale em Aracruz. **Século Diário**, 3 abr. 2016.c.

MEDEIROS, Rogério. No Casamento Guarani: celebração e conquista. **Combate Racismo Ambiental**, 6 fev. 2017.

MERCADANTE, Aloizio *et al.* **PL 2057/1991**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2012. 8 p. (Projetos de Lei e Outras Proposições)

MILANEZ, Bruno *et al.* **Antes fosse mais leve a carga**: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG). Juiz de Fora: POEMAS, 2015. 103 p.

MILANEZ, Bruno; SANTOS, Rodrigo Salles Pereira dos. Neoextrativismo no Brasil? Uma análise da proposta de um novo marco legal da mineração. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 10, n. 19, pp. 119–147, 2013. ISSN 2236-9473.

MINAYO, Maria Cecília Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2010. 407 p. (Saúde em Debate, 46). ISBN 978-85-271-0181-3.

MONKEN, Maurício *et al.* O território em saúde: construindo referências para análises em saúde e ambiente. In: MIRANDA, Ary Carvalho *et al.* (Eds.). **Território, Ambiente e Saúde**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2008. pp. 23–41. ISBN 978-85-7541-159-9.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850. **Revista Brasileira de História**, v. 22, pp. 153–169, jul. 2002. ISSN 0102-0188.

MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU *et al.* **Protocolo de consulta Munduruku**. Bacia do Tapajós: FAOR: Greenoeace: Fase: Cimi: Fundação Ford: MPF: Nova Cartografia Social, 2014. 8 p.

NEVES, Lino João Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): Lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas do Brasil. In: SANTOS, Boaventura Souza (Ed.). **Reconhecer para libertar**: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Afrontamento, 2004. (Saber Imaginar o Social, 3).

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, pp. 45–70, 2008. ISSN 0254-1106.

OLIVEIRA, Daniele Brandão Alves de. **Os aldeamentos indígenas do Distrito de Santa Cruz (Aracruz-ES) e suas inter-relações com os manguezais da bacia do rio Piraquê-açu**: o caso das aldeias de Caieiras Velhas, Boa Esperança, Três Palmeiras e Piraquê-açu Mirim. Dissertação (Mestrado em Ecologia de Ecossistemas) — Programa de Pós-graduação em Ecologia de Ecossistemas: Centro Universitário de Vila Velha, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, pp. 47–77, 1998. ISSN 0104-9313.

_____. Terras indígenas. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Ed.). **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília: Rio de Janeiro: Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/Laced/Nova Letra, 2012. pp. 369–374.

OLIVEIRA, Vilma Benedito de *et al.* Projeto Vidas Paralelas Indígena: revelando o povo Tupinikim do Espírito Santo, Brasil. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 6, n. 1, pp. 99–107, 2012. ISSN 1982-8829.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT - OECD. **In it together: why less inequality benefits all**. Paris: OECD Publishing, 2015. 336 p. ISBN 978-92-64-23512-0.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Brasília: OIT, 2011. 49 p. ISBN 978-92-2-824258-4.

PARAJULI, Pramod. Retornando ao lar terra: etnicidades ecológicas e diversidades bioculturais na idade da ecologia. In: HERCULANO, Selene; PACHECO, Tania Cecília (Eds.). **Racismo ambiental: I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental**. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE: LACTTA: UFF, 2006. pp. 100–118. ISBN 85-86471-25-9.

PAULON, Andréa; NASCIMENTO, Jarbas Vargas; LARUCCIA, Mauro Maia. Análise do discurso: fundamentos teórico-metodológicos. **Diálogos Interdisciplinares**, v. 3, pp. 25–45, 2014. ISSN 2317-3793.

PAVÃO, Andressa Rodrigues. **Estrutura socioeconômica do Estado do Espírito Santo: uma análise a partir da matriz de contabilidade social regional**. Tese (Doutorado em Economia) — Piracicaba: Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, 2013.

PELLON, Luiz Henrique C.; VARGAS, Liliana A. Cultura, interculturalidade e processo saúde-doença: (des)caminhos na atenção à saúde dos Guarani Mbyá de Aracruz, Espírito Santo. **Physis**, v. 20, n. 4, pp. 1377–1397, 2010. ISSN 1809-4481.

PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. **Anthropológicas**, pp. 7–30, 2003. ISSN 1516-7372.

PÉREZ RINCÓN, Mario Alejandro. Colombian international trade from a physical perspective: Towards an ecological “Prebisch thesis”. **Ecological Economics**, v. 59, n. 4, pp. 519–529, nov. 2006. ISSN 0921-8009.

PETROBRAS. **Terminal Aquaviário Barra do Riacho**. Disponível em: <<https://goo.gl/jNkNr7>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000. 360 p. ISBN 85-352-5076-X.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza; FINAMORE, Renan; ROCHA, Diogo Ferreira da. **Saúde como dignidade: Riscos, saúde e mobilizações por justiça ambiental**. EJOLT Reports. Rio de Janeiro: Barcelona: ENSP: UAB (No Prelo), 2015.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza; PACHECO, Tania Cecília. Conflitos e injustiça ambiental em saúde no Brasil. **Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, v. 4, n. 4, pp. 26–37, 2009. ISSN 1982-8829.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza; ROCHA, Diogo Ferreira da; FINAMORE, Renan. Saúde coletiva, território e conflitos ambientais: bases para um enfoque socioambiental crítico. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 19, n. 10, pp. 4071–4080, 2014. ISSN 1413-8123.

PORTO, Marcelo Firpo Souza. Complexidade, processos de vulnerabilização e justiça ambiental: Um ensaio de epistemologia política. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, pp. 31–58, jun. 2011. ISSN 0254-1106.

PORTO, Marcelo Firpo Souza; MILANEZ, Bruno. Eixos de desenvolvimento econômico e geração de conflitos socioambientais no Brasil: desafios para a sustentabilidade e a justiça ambiental. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 14, pp. 1983–1994, 2009. ISSN 1413-8123.

PRODUTOS QUÍMICOS ARACRUZ. **Sobre Nós**. Disponível em: <<https://goo.gl/NZaJUF>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

PROJETO GATI. Seminário de diálogo intercultural encerra o curso básico de formação em PNGATI para o Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. **Notícias PNGATI**, maio 2015.

PSG; NUTRIPETRO. **Relatório de Impacto Ambiental - Terminal Portuário de Uso Múltiplo da Nutripetro**. São Paulo: [s.n.]. Disponível em: <<https://goo.gl/aF0Yvg>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

RIBAS, Dulce Lopes Barboza; PHILIPPI, Sônia Tucunduva. Aspectos alimentares e nutricionais de mães e crianças indígenas terena, Mato Grosso do Sul. In: COIMBRA JÚNIOR, Carlos Everaldo Alvares; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia (Eds.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: ABRASCO, 2003. pp. 111–123. ISBN 85-7541-022-9.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. 508 p p.

RIGOTTO, Raquel Maria; AUGUSTO, Lia Giraldo da Silva. Saúde e ambiente no Brasil: desenvolvimento, território e iniquidade social. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 23, n. 4, pp. S475–S485, 2007. ISSN 0102-311X.

ROCHA, Diogo Ferreira da. **O papel do Estado nos conflitos socioambientais no Brasil**: um estudo sobre o conflito entre as comunidades indígenas Tupiniquins & Guaranis e a Aracruz Celulose S.A no norte do Espírito Santo. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) — Niterói: Universidade Federal Fluminense - UFF, jun. 2008.

_____. **Impactos da exploração petrolífera sobre a pesca, os ecossistemas costeiros e a situação de saúde de comunidades de pescadores artesanais de Macaé/RJ**. Tese (Mestrado em Saúde Pública) — Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, 2013.

_____. Mapa da Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: Ferramenta dos movimentos sociais nas lutas territoriais. **Agriculturas**, v. 8, pp. 46–47, 2011. ISSN 1807-491X.

ROCHA, Diogo Ferreira; PACHECO, Tania Cecília. As comunidades tradicionais e a luta por território, contra o racismo e pela justiça ambientais: um panorama à luz da experiência do Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. **Anais**. In: SEMINÁRIO INTERDISCIPLINAR EM SOCIOLOGIA E DIREITO. Niterói: UFF, out 2012.

ROCHA, Joana D’Arc Portella. **Terra sem mal: o mito Guarani na demarcação de terras indígenas**. Dissertação (Mestrado em Geografia)—Cascavel: Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, 2010.

ROSEN, George. O industrialismo e o Movimento Sanitário / A Era Bacteriológica e suas consequências. In: ROSE, George (Ed.). **Uma história da Saúde Pública**. São Paulo: UNESP: HUCITEC: ABRASCO, 1994. pp. 157-230; 267-375. ISBN 8571396300.

ROUSSET, Pierre. O ecológico e o social: combates, problemas, marxismos. **Cadernos em Tempo**, n. 3113, pp. 1–9, 2001.

SAMAJA, Juan. **A reprodução social e a saúde**: elementos metodológicos sobre a questão das relações entre saúde e condições de vida. Salvador: Casa da Qualidade, 2000. 103 p. ISBN 85-85651-53-9.

SANTANA, Renato. **Com 11 mil indígenas ocupando rodovias e DSEI’s, ministro da Saúde revoga portarias e autonomia da Sesai é retomada**. Disponível em: <<https://goo.gl/MGO9Y3>>. Acesso em: 18 mar. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**, n. 39, pp. 105–201, 1997. ISSN 0102-6445.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, pp. 237–280, 2002. ISSN 0254-1106.

_____. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 65, pp. 3–76, maio 2003. ISSN 2182-7435.

_____. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78, pp. 3–46, 2007. ISSN 0254-1106.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. 511 p. (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, 4). ISBN 978-85-249-1242-9.

_____. Introducción: Las epistemologías del sur. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Eds.). **Epistemologías del Sur (Perspectivas)**. Madrid: AKAL, 2014.a. pp. 11–22. ISBN 978-84-460-3955-6.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Ed.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Afrontamento, 2004. pp. 20–56. (Reinventar a Emancipação Social: Para novos Manifestos, 3). ISBN 972-36-0704-2.

SANTOS, Alexandre Silva dos. O instituto do indigenato e a indenização pela nulidade do título em virtude de demarcação de terra indígena. **Revista Jurídica da Procuradoria-Geral do Distrito Federal**, v. 39, n. 1, pp. 93–112, 2014.b. ISSN 0419-4454.

SANTOS, Milton. O Dinheiro e o território. **Geographia**, v. 1, n. 1, pp. 7–13, 1999. ISSN 1517-7793.

_____. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. São Paulo: USP, 2006. 260 p. ISBN 85-314-0713-3.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015. 174 p. ISBN 978-85-01-05878-2.

SARCINELLI, Alice. **A política de saúde indígena no Brasil na década de 1990 e o Sistema Único de Saúde: o caso das aldeias do Espírito Santo**. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) — Centro de Ciências da Saúde, Programa de Pós-graduação em Atenção à Saúde Coletiva: Univesidade Federal do Espírito Santo, 2009.

SHORROCKS, Anthony *et al.* **Global Wealth Report**. Zurique: Credit Suisse Research Institute, 2016. 64 p.

SILVA, Carlos Alberto Franco da. Fronteira agrícola capitalista e o ordenamento territorial. In: SANTOS, Milton (Ed.). **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. pp. 282–314. (Espaço, território e paisagens). ISBN 978-85-98271-42-2.

SILVA, Jarbas Barbosa da; BARROS, Marilisa Berti Azevedo. Epidemiologia e desigualdade: notas sobre a teoria e a história. **Revista Panamericana de Salud Pública**, v. 12, n. 6, pp. 375–383, 2002. ISSN 1020-4989.

SILVA, José Paulo Vicente da; BATISTELLA, Carlos; GOMES, Mauro de Lima. Problemas, necessidades e situação de saúde: uma revisão de abordagens para a reflexão e ação da equipe de saúde da família. In: FONSECA, Angélica Ferreira; CORBO, Anamaria D’Andrea (Eds.). **O território e o processo saúde-doença**. 1. ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: EPSJV, 2007. pp. 159–176. (Educação Profissional e Docência em saúde: a formação e o trabalho do agente comunitário de saúde, 1).

SILVA, Sandro José da. **Tempo e espaço entre os Tupiniquim**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2000.

SILVA, Diony. Produtores de pimenta-rosa do ES investem no mercado externo. **A Gazeta**, pp. 3, mar. 2017.

SILVEIRA, Nádia Heusi. O conceito de atenção diferenciada e sua aplicação entre os Yanomami. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Eds.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa: ABA, 2004. pp. 111–128. ISBN 85-86011-82-7.

SIMONELLI, Marcelo *et al.* Plano de Recuperação de Áreas Degradadas Estaleiro Jurong Aracruz, Aldeia indígena de Caieiras Velhas, Aracruz-ES. **Anais**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE REFLORESTAMENTO AMBIENTAL, 2. Guarapari: CBRA, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/hJVTmr>>. Acesso em: 9 fev. 2017.

SOARES, Wagner Lopes; PORTO, Marcelo Firpo de Souza. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 12, n. 1, pp. 131–143, 2007. ISSN 1413-8123.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Desenvolvimento e associativismo indígena no nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural**. Tese (Doutorado em Sociologia) — Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Eds.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Elefante, Fundação Rosa Luxemburgo e Autonomia Literária, 2016. pp. 140–173. ISBN 978-85-68302-07-1.

TRANSPETRO, Petrobras Transporte S/A. **Informações Portuárias: Terminal Barra do Riacho**. 1. ed. Rio de Janeiro: Transpetro, 2012. 60 p.

UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND DEVELOPMENT - UNCTAD. **State of commodity dependence - 2014**. Genebra: UNCTAD, 2015. Disponível em: <<https://goo.gl/DhmCjF>>. Acesso em: 23 nov. 2016.

VALLA, Victor Vicent. A crise de interpretação é nossa: procurando compreender a fala das classes subalternas. **Educação e Realidade**, v. 21, pp. 177–190, dez 1996. ISSN 0100-3143.

VASCONCELLOS-SILVA, Paulo Roberto; CASTIEL, Luis David. Proliferação das rupturas paradigmáticas: o caso da medicina baseada em evidências. **Revista de Saude Publica**, v. 39, n. 3, pp. 498–506, 2005. ISSN 00348910.

VENTURA, Miriam. Direitos humanos e saúde: possibilidades e desafios. **Saúde e Direitos Humanos**, v. 7, n. 7, pp. 87–100, 2010. ISSN 1808-1592.

VICENTE, Glediana Aparecida Dantas. **Território e cultura: os Tupinikim de Caieiras Velhas (2007-2014)**. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

VIÉGAS, Rodrigo Nuñez. Conflitos ambientais e lutas materiais e simbólicas Environmental conflicts and material and symbolical struggles. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 19, pp. 145–157, 2009. ISSN 2176-9109.

VIEIRA, Ana Paula. Solenidade marca início do curso de licenciatura intercultural indígena. **Notícias UFES**, 13 jul. 2015.

VIEIRA, Liszt. Os (des)caminhos da globalização. In: VIEIRA, Liszt (Ed.). **Cidadania e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 1997. pp. 69–131. ISBN 85-01-04775-9.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, n. 9, pp. 131–152, 2008. ISSN 1794-2489.

WALTER, Mariana; MATINEZ ALIER, Joan. **Social metabolism, ecologically unequal exchange and resource extraction conflicts in Latin America. Analytical framework and case studies**. Barcelona: Environmental Governance in Latin America and the Caribbean / European Commission - European Research Area, 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/9GgSZo>>. Acesso em: 4 fev. 2015.

WILLIAMS, Gareth H. The determinants of health: structure, context and agency. **Sociology of health and illness**, v. 25, pp. 131–154, 2003. ISSN 1467-9566.

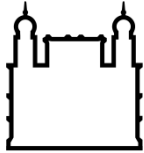
WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO. Declaração de Alma-Ata. **Documentos**. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE CUIDADOS PRIMÁRIOS DE SAÚDE. WHO, 1978. Disponível em: <<https://goo.gl/i5L7is>>. Acesso em: 1 dez. 2016.

_____. **Environment and health risks: a review of the influence and effects of social inequalities**. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe, 2010. 268 p.

ZHOURI, Andréa. Conflitos sociais e meio ambiente urbano. **Documenta EICOS: Comunidades, Meio Ambiente, Desenvolvimento**, n. 17, pp. 1–8, 2007.

_____. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, pp. 97–107, 2008. ISSN 0102-6909.

**ANEXO A – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA C/
REPRESENTANTES DAS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS E ENTIDADES DE
APOIO DAS COMUNIDADES DE ARACRUZ**



**Ministério da Saúde
Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz
Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca -
ENSP**

**Ministério da Educação e Ciência
Universidade de Coimbra - UC
Centro de Estudos Sociais - CES**

Data: __/__/____
Início: _____

Cód: _____
Término: _____

Local: _____

1- Caracterização Básica do Entrevistado:

1.1 - Sexo: () M () F 1.2 - Idade: _____ 1.3 – Etnia _____
1.3 - Ocupação Principal: _____ 1.4 - Tempo na ocupação: _____

1.5 – Forma de atuação na luta indígena local

2- Caracterização do contexto socioambiental e do território

- 2.1. Onde você vive?
- 2.2. Há quanto tempo você vive neste lugar?
- 2.3. Como você descreveria o lugar onde você vive hoje?
- 2.6. Você participou ou conhece alguém que tenha participado da luta pela constituição das terras indígenas em Aracruz?
- 2.7. Como você descreveria o momento da luta pelas terras indígenas?
- 2.8. Qual foi o maior desafio naquele momento?

3 – Das consequências das transformações socioambientais e territoriais sobre as condições de vida

- 3.1. Você se lembra como era o lugar onde você vive antes da instalação da indústria de celulose no município?
- 3.2. Que mudanças você destacaria que ocorreram no lugar onde você vive com a instalação da indústria?
 - 3.2.1. Na vida das pessoas.
 - 3.2.2. Nas relações entre as comunidades indígenas e a população do município.
 - 3.2.3. No meio ambiente do lugar onde você vive.

- 3.3. Você considera que as transformações econômicas, ambientais ou sociais de alguma forma afeta a vida das pessoas nas aldeias?
- 3.4. Como?
- 3.5. Você considera que a vida das pessoas do lugar onde você vive mudou após a última demarcação de terras?
- 3.6. Como você descreveria essas mudanças?
- 3.7. Estas mudanças contribuíram para melhorar as condições de vida das pessoas nas aldeias?
- 3.8. O que ainda precisa melhorar?
- 3.9. Como isto poderia ocorrer?
- 3.10. Você acha que a luta dos Tupiniquim e dos Guarani Mbyá tem contribuído para que isto aconteça?
- 3.11. De que forma?
- 3.12. As pessoas saíram de suas terras durante o controle delas pela empresa?
- 3.13. Elas estão voltando?
- 3.14. Se sim, como tem sido o relacionamento das pessoas que ficaram com aquelas que retornam às aldeias?

4 – Saúde

- 4.1. O que significa saúde para você?
- 4.2. Quando você ou alguém que vivem próximo a você tem algum problema de saúde, a quem vocês recorrem em primeiro lugar? Por que?
- 4.3. Vocês utilizam algum conhecimento tradicional para cuidar de sua saúde? De que tipo?
- 4.4. Em que circunstâncias vocês recorrem a ele?
- 4.5. Como você descreveria os serviços de saúde que atendem às aldeias?
- 4.6. Como você avalia a atenção recebida nesses serviços de saúde?
- 4.7. Você considera que eles atendem às necessidades de sua comunidade?
- 4.8. O que precisa mudar?
- 4.9. Você acha que os profissionais de saúde que atendem às aldeias conhecem as condições nas quais vocês vivem?
- 4.10. Como é a relação entre os povos indígenas do município e o DSEI que administra os serviços de saúde?
- 4.11. Você considera que os povos indígenas participam ativamente da elaboração das ações de saúde do DSEI? Como?
- 4.12. O que vocês fazem quando querem que algo mude na forma como o DSEI ou os serviços de saúde atuam?
- 4.13. Habitualmente, qual tem sido a resposta dos gestores do DSEI ou dos serviços de saúde nessas ocasiões?
- 4.14. Como é oferta de outros serviços públicos nas aldeias, como escolas, transporte público, saneamento básico?
- 4.15. Você considera que a qualidade desses serviços afeta a saúde de vocês de alguma forma?
- 4.16. O que precisa mudar?
- 4.17. O que vocês têm feito para conseguir isto?

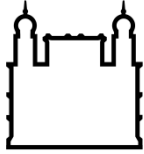
5 – Respostas sociais ou coletivas

- 5.1 – Você acha que as organizações que representam os povos indígenas em Aracruz têm contribuído para buscar soluções aos problemas que afetam a vida nas comunidades? Como?
- 5.2 – Você acha que as organizações que representam os povos indígenas em Aracruz têm contribuído para buscar soluções aos problemas que afetam a vida nas comunidades? Como?

5.3 – Que outras instituições têm contribuído para a busca de soluções aos problemas que afetam as condições de vida e a saúde dos povos indígenas em Aracruz? Como?

5.4 – Quais ações você consideraria mais eficientes para o enfrentamento desses problemas?

**ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) -
ENTREVISTA COM MEMBROS DAS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS**



**Ministério da Saúde
Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz
Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca -
ENSP**

**Ministério da Educação e Ciência
Universidade de Coimbra - UC
Centro de Estudos Sociais - CES**

Prezado(a) participante,

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa “A saúde indígena em contextos de injustiças e conflitos ambientais”, desenvolvida por Diogo Ferreira da Rocha, aluno do programa de Doutorado Internacional Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/FIOCRUZ) e do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES/UC), sob orientação do Professor Dr. Marcelo Firpo de Souza Porto e da Professora Doutora Stefania Barca.

Este convite se dirige a você por estar direta ou indiretamente ligado/a às lutas políticas dos povos indígenas de Aracruz/ES.

Esta pesquisa tem o objetivo entender o lugar onde vocês vivem, em que condições, tipo de pressões e problemas enfrentam no seu dia a dia, e como isto afeta a saúde de cada um e da comunidade em geral e, mais importante, como os povos indígenas do município tem se unido para enfrentar tudo isso. O que tem sido exigido da Prefeitura, do Ministério da Saúde e de outros órgãos públicos e de que forma. Também gostaríamos de conhecer sua opinião a respeito do modo como todos eles respondem a estes pedidos e se isto tem sido suficiente para melhorar a saúde das comunidades de seu povo ou dos povos que você apoia.

É importante lembrar que você não é obrigado a participar do estudo ou pode concordar agora, mas suspender sua participação a qualquer momento. Asseguramos que exercer esse direito não irá trazer nenhum prejuízo a você.

Se você decidir participar desta pesquisa, o pesquisador irá realizar uma entrevista com você, com perguntas sobre suas experiências pessoais ou comunitárias e opiniões a respeito destes assuntos, com duração prevista entre 60 e 90 minutos. Esta conversa será realizada num local combinado com você com antecedência, na sua própria comunidade ou outro local onde se sinta

mais confortável. As perguntas são abertas e podem ser respondidas livremente no tempo que achar necessário. Lembramos que você também pode se negar a responder qualquer pergunta que considere perturbadora, constrangedora ou que o (a) incomode de alguma forma.

Pedimos sua autorização para que esta entrevista seja gravada através de um equipamento de áudio. Para deixá-lo seguro (a) quanto ao sigilo da nossa conversa, informamos que as gravações não serão identificadas com seu nome, mas através de um número. Elas serão guardadas em um computador protegido por senha e a própria gravação só poderá ser aberta diante da apresentação de uma senha de acesso que somente o pesquisador ou seus orientadores possuirão.

No futuro, os resultados de todas as entrevistas serão utilizados na elaboração do relatório final do estudo ou podem ser usados em artigos, apresentações em congressos ou conferências. Porém, garantimos que o seu nome não será citado em nenhum momento e que você será consultado (a) em relação ao uso de trechos que por algum motivo possam identificá-lo (a). Essa é uma garantia assegurada a você pela Resolução 496/2012 do Conselho Nacional de Saúde. Esclarecemos ainda que para permitir que suas palavras não sejam mal compreendidas pelo pesquisador ou por seus orientadores, e que se esclareçam quaisquer dúvidas que surgirem no futuro, este procedimento é considerado uma condição para a realização da entrevista. Caso você não autorize o registro, não poderá participar do estudo.

Por outro lado, asseguramos que a qualquer momento, durante a pesquisa, ou após, você poderá solicitar ao pesquisador informações sobre sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato informados neste Termo.

Não há riscos físicos ou à saúde envolvidos na sua participação neste estudo. Porém, você pode, diante de algumas perguntas, sentir-se constrangido (a) ou pressionado a não revelar informações cuja divulgação considere prejudiciais a você ou a sua comunidade. Tentaremos ao máximo evitar que isto aconteça e garantimos que tomaremos todas as precauções para que a divulgação deste estudo não cause qualquer problema a você ou aos povos indígenas de Aracruz.

Também achamos importante que você saiba que não há benefícios diretos, pessoais ou coletivos, associados à sua participação no estudo. Os principais benefícios deste trabalho são para o progresso do conhecimento da realidade de sua comunidade ou dos povos que apoia. Dessa forma, sua participação poderá ajudar a ampliar a compreensão dos problemas de saúde dos povos indígenas do município e esperamos que este conhecimento possa contribuir para no futuro melhorar as respostas do SUS a elas, contudo não podemos dar qualquer garantia nesse sentido.

Caso você precise, o pesquisador irá responder, da melhor maneira possível, quaisquer perguntas sobre os procedimentos da pesquisa. Caso você tenha uma pergunta adicional após a

realização da entrevista, você pode entrar em contato com *Diogo Ferreira da Rocha no telefone (21) 9****-****⁷⁷ ou através do e-mail: diogoferreira@posgrad.ensp.fiocruz.br.*

O Comitê de Ética em Pesquisa da ENSP aprovou o convite para esta pesquisa. Em caso de dúvida quanto à condução ética do estudo, entre em contato com este Comitê. O Comitê de Ética é a instância que tem por objetivo defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. Dessa forma o comitê tem o papel de avaliar e monitorar o andamento do projeto de modo que a pesquisa respeite os princípios éticos de proteção aos direitos humanos, da dignidade, da autonomia, da não maleficência, da confidencialidade e da privacidade. Se você tem alguma pergunta sobre seus direitos com participantes de um estudo, você pode entrar em contato através do telefone/fax *(21) 2598-2863 ou pelo e-mail: cep@ensp.fiocruz.br. Endereço: Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca/ FIOCRUZ, Rua Leopoldo Bulhões, 1480 –Térreo - Manguinhos - Rio de Janeiro – RJ - CEP: 21041-210.*

Você receberá uma outra via deste termo de consentimento.

Dados para Contato:

Nome:

Telefone:

PARTICIPANTE: Eu, abaixo assinado, concordo em participar deste estudo. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador sobre o estudo e seus procedimentos, bem como os riscos ou benefícios decorrentes da minha participação.

Assinatura:

Local/Data: _____

PESQUISADOR: Discuti a pesquisa proposta com este participante e, na minha opinião, ele compreendeu os benefícios, riscos e alternativas (incluindo a de não-participação) e deu seu livre consentimento em participar deste estudo.

Assinatura do Pesquisador: _____

Nome: _____

Local/Data: _____

⁷⁷ Por questões de segurança, o número do telefone pessoal do pesquisador foi omitido nos anexos desta tese. O número estava visível na versão recebida por cada um/a dos/as participantes da pesquisa.

ANEXO C - CARTA COMPLETA ATRIBUÍDA AO CACIQUE TS'IAL-LA-KUM (1855)

O grande chefe de Washington mandou dizer que quer comprar a nossa terra. O grande chefe assegurou-nos também da sua amizade e benevolência. Isto é gentil de sua parte, pois sabemos que ele não necessita da nossa amizade. Nós vamos pensar na sua oferta, pois sabemos que se não o fizermos, o homem branco virá com armas e tomará a nossa terra. O grande chefe de Washington pode acreditar no que o chefe Seattle diz com a mesma certeza com que nossos irmãos brancos podem confiar na mudança das estações do ano. Minha palavra é como as estrelas, elas não empalidecem.

Como pode-se comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal ideia é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do brilho da água. Como pode então comprá-los de nós? Decidimos apenas sobre as coisas do nosso tempo. Toda esta terra é sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, todas as praias de areia, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na crença do meu povo.

Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual ao outro. Porque ele é um estranho, que vem de noite e rouba da terra tudo quanto necessita. A terra não é sua irmã, nem sua amiga, e depois de exauri-la ele vai embora. Deixa para trás o túmulo de seu pai sem remorsos. Rouba a terra de seus filhos, nada respeita. Esquece os antepassados e os direitos dos filhos. Sua ganância empobrece a terra e deixa atrás de si os desertos. Suas cidades são um tormento para os olhos do homem vermelho, mas talvez seja assim por ser o homem vermelho um selvagem que nada compreende.

Não se pode encontrar paz nas cidades do homem branco. Nem lugar onde se possa ouvir o desabrochar da folhagem na primavera ou o zunir das asas dos insetos. Talvez por ser um selvagem que nada entende, o barulho das cidades é terrível para os meus ouvidos. E que espécie de vida é aquela em que o homem não pode ouvir a voz do corvo noturno ou a conversa dos sapos no brejo à noite? Um índio prefere o suave sussurro do vento sobre o espelho d'água e o próprio cheiro do vento, purificado pela chuva do meio-dia e com aroma de pinho. O ar é precioso para o homem vermelho, porque todos os seres vivos respiram o mesmo ar, animais, árvores, homens. Não parece que o homem branco se importe com o ar que respira. Como um moribundo, ele é insensível ao mau cheiro.

Se eu me decidir a aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais como se fossem seus irmãos. Sou um selvagem e não compreendo que possa ser de outra forma. Vi milhares de bisões apodrecendo nas pradarias abandonados pelo homem branco que os abatia a tiros disparados do trem. Sou um selvagem e não compreendo como um

fumegante cavalo de ferro possa ser mais valioso que um bisão, que nós, peles vermelhas matamos apenas para sustentar a nossa própria vida. O que é o homem sem os animais? Se todos os animais acabassem os homens morreriam de solidão espiritual, porque tudo quanto acontece aos animais pode também afetar os homens. Tudo quanto fere a terra, fere também os filhos da terra.

Os nossos filhos viram os pais humilhados na derrota. Os nossos guerreiros sucumbem sob o peso da vergonha. E depois da derrota passam o tempo em ócio e envenenam seu corpo com alimentos adocicados e bebidas ardentes. Não tem grande importância onde passaremos os nossos últimos dias. Eles não são muitos. Mais algumas horas ou até mesmo alguns invernos e nenhum dos filhos das grandes tribos que viveram nestas terras ou que tem vagueado em pequenos bandos pelos bosques, sobrarão para chorar, sobre os túmulos, um povo que um dia foi tão poderoso e cheio de confiança como o nosso.

De uma coisa sabemos, que o homem branco talvez venha a um dia descobrir: o nosso Deus é o mesmo Deus. Julga, talvez, que pode ser dono Dele da mesma maneira como deseja possuir a nossa terra. Mas não pode. Ele é Deus de todos. E quer bem da mesma maneira ao homem vermelho como ao branco. A terra é amada por Ele. Causar dano à terra é demonstrar desprezo pelo Criador. O homem branco também vai desaparecer, talvez mais depressa do que as outras raças. Continua sujando a sua própria cama e há de morrer, uma noite, sufocado nos seus próprios dejetos. Depois de abatido o último bisão e domados todos os cavalos selvagens, quando as matas misteriosas federem à gente, quando as colinas escarpadas se encherem de fios que falam, onde ficarão então os sertões? Terão acabado. E as águias? Terão ido embora. Restará dar adeus à andorinha da torre e à caça; o fim da vida e o começo pela luta pela sobrevivência.

Talvez compreendêssemos com que sonha o homem branco se soubéssemos quais as esperanças transmitem a seus filhos nas longas noites de inverno, quais visões do futuro oferecem para que possam ser formados os desejos do dia de amanhã. Mas nós somos selvagens. Os sonhos do homem branco são ocultos para nós. E por serem ocultos temos que escolher o nosso próprio caminho. Se consentirmos na venda é para garantir as reservas que nos prometeste. Lá talvez possamos viver os nossos últimos dias como desejamos. Depois que o último homem vermelho tiver partido e a sua lembrança não passar da sombra de uma nuvem a pairar acima das pradarias, a alma do meu povo continuará a viver nestas florestas e praias, porque nós as amamos como um recém-nascido ama o bater do coração de sua mãe. Se te vendermos a nossa terra, ama-a como nós a amávamos. Protege-a como nós a protegíamos. Nunca esqueça como era a terra quando dela tomou posse. E com toda a sua força, o seu poder,

e todo o seu coração, conserva-a para os seus filhos, e ama-a como Deus nos ama a todos. Uma coisa sabemos: o nosso Deus é o mesmo Deus. Esta terra é querida por Ele. Nem mesmo o homem branco pode evitar o nosso destino comum."

Fonte: PRONUNCIAMENTO do Cacique Seattle. Grupo de Permacultura da UFPA. Disponível em: http://www.ufpa.br/permacultura/carta_cacique.htm. Acesso em: 28 jul. 2017.