

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

SIMONE RAQUEL BATISTA FERREIRA

**“Donos do lugar” :
a territorialidade quilombola do Sapê do Norte - ES**



Orientador: Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves

Niterói, junho 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SIMONE RAQUEL BATISTA FERREIRA

**“DONOS DO LUGAR”:
A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE - ES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Geografia. Área de Concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Orientador: Prof. Dr. CARLOS WALTER PORTO-GONÇALVES

Niterói
2009

F383 Ferreira, Simone Raquel Batista
 "Donos do lugar": a territorialidade quilombola do
Sapê do Norte – ES / Simone Raquel Batista Ferreira. – Niterói :
[s.n.], 2009.

526 f.

Tese(Doutorado em Geografia) – Universidade
Federal Fluminense, 2009.

1.Territorialidade. 2.Comunidade Quilombola.
3.Colonialidade. 4.Sapê do Norte(ES). I.Título.

CDD

304.23098152

SIMONE RAQUEL BATISTA FERREIRA

**“DONOS DO LUGAR”:
A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE - ES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Geografia. Área de Concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Aprovada em 05 de junho de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves – UFF – Orientador

Prof. Dr. Ivaldo Gonçalves Lima – UFF

Prof.^a Dr.^a Eliane Cantarino O’Dwyer – UFF

Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Losada – UFRRJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Alentejano – UERJ

Niterói
2009

À memória de

Mané Vito

Bino

Chuta

Dona Conceição

Seu Antero

Dona Anália

Dona Anardina

Coxi

Ascendino

Seu Amadeus

Gordo

Totóia

Silivestre

*e tantos outros mestres de saberes,
que tecendo suas histórias,
fazem germinar o território negro do Sapê do Norte.*

Agradecimentos

Ao meu querido orientador, Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves, pelo caminhar junto, alçando vôos de um novo devir;

À minha grande mestra, Prof.^a Dr.^a Maria Regina Cunha de Toledo Sader, pelo despertar da poesia prazerosa da pesquisa;

À Prof.^a Dr.^a Eliane Cantarino O’Dwyer, pelos diálogos atentos com a Antropologia;

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior – CAPES, pelo financiamento que possibilitou a realização deste trabalho;

Ao Antonio, à Gabi, à Juliana, à Wanessa e ao Breno, pelas descobertas compartilhadas nos trabalhos de identificação e delimitação de territórios quilombolas;

À historiadora Franciele Marinato, pela rica documentação levantada junto ao Arquivo Público do Espírito Santo;

Ao Sandrão e ao Osvaldo, pesquisadores como eu, pelas trocas, sempre tão ricas;

Aos amigos Pati e Ênio, pelo acompanhar desta pesquisa que se mistura às nossas vidas;

Ao Jelso, companheiro de tantas vivências no Sapê do Norte;

À eterna amiga Flávia, pelo olhar carinhoso e emocionado a esta minha trajetória;

Ao Chapoca, por me trazer ao contexto desta luta negra, já tão antiga, e aos seus pares, que a continuam - dentre eles Miúda, Gessi, Luzia, Altiane, Terezino;

À Dona Rosa e sua família – Selma, Domingas, Tida, Celinha, Fernando, Rogério e Nié, festeiros de São Benedito do Ticumbi de Conceição da Barra, por alimentar nossa devoção;

A todas as “brincadeiras” e brincantes do Sapê do Norte, pelo encantamento;

Aos mestres de saberes, que tanto me ensinam: Caboquinho, Seu Didi, João Quermoge, Paulo, Vantuil, Preto Véio, Seu Sílvio, Antonio Conceição, Anísio, Juca, Antonia, Maria, Tia Aninha, Dona Dorota, Seu Mateuzinho, Seu Osmar, Dentina, Zirinha, Braz, Umberto, Dona Oscarina, Dona Domingas, Matheus de Ernesto, Tertolino Balbino, Berto, Dona Joana, Seu Hilário, Seu Domingos, Dona Luzete, Dona Carmelita, Jorge Brandino, Seu Ledriano, China, e muitos outros;

À minha mãe, a meu pai e a minhas irmãs, sempre alimentando minhas conquistas;

Ao meu querido filho Kauê, presente maior da vida, por sua força, carinho e companheirismo;

meus sinceros agradecimentos.

“Ah, aquele tempo... não gosto de me lembrar, e não posso me esquecer”.

Dona Dorota
(Angelin / Itaúnas)

“Antigamente era tudo assim, igualzinho a bagem de feijão”.

Amadeus Cardozo (*in memoriam*)
(Córrego de Santana)

“Era tudo gente do lugar, também. Cada um lugar tinha aqueles dono”.

Seu Domingos
(São Domingos)

RESUMO

Este trabalho busca focar as formas de *territorialidade* construídas pelas comunidades afrodescendentes da região do Sapê do Norte, que compreende os municípios de São Mateus e Conceição da Barra, no norte do estado do Espírito Santo. Estas comunidades foram originadas durante o escravismo colonial, que trouxe milhares de negros e negras da África para trabalhar nas fazendas escravistas produtoras de farinha de mandioca, comercializada com outras províncias durante o século XIX. Já naquele momento, o africano escravizado construía suas formas de resistência à escravidão, por meio do assassinato de feitores e senhores, suicídio, rebeliões, fugas e formação de *quilombos*. Com o fim da escravidão e a decadência econômica das fazendas produtoras de farinha de mandioca do norte do Espírito Santo, muitas destas terras passaram a ser abandonadas pelos senhores e apropriadas pelos antigos escravos. Nestas terras, os negros reconstruíram sua existência material, simbólica e afetiva, conformando entre si redes de relações de troca, de parentesco, de festa e devoção, que fundamentavam o sentimento de identidade e pertença em relação ao espaço apropriado: formas de *territorialidade*. Entre o final da escravidão (1888) e meados do século XX, esta região ficou relativamente esquecida pelos projetos *desenvolvimentistas* do capital, o que possibilitou que a territorialidade negra aí se consolidasse. Com o extermínio dos indígenas Botocudos, o avanço ao norte do rio Doce possibilitou a implantação dos projetos de produção do carvão vegetal e da celulose, a partir de extensos monocultivos de eucaliptos que passaram a destruir a floresta tropical atlântica e toda a base de sustentação do modo de vida das comunidades negras rurais que aí há muito se encontravam. Frente à imposição da força, muitas famílias foram obrigadas a abandonar suas terras e migrar para as cidades; outras permaneceram, em meio aos plantios industriais carregados de agrotóxicos, com escassez de terra para os plantios, de água e alimento. A partir do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (1988) e, sobretudo, a partir do Decreto-Lei n.º 4.887 (2003), o reconhecimento estatal do direito das comunidades afrodescendentes aos seus territórios – agora denominadas *quilombolas* - vem fortalecendo suas formas de resistência, através da valorização dos elementos de sua ancestralidade, identidade e saberes. A construção da *identidade quilombola* se faz vinculada ao direito ao território e imprime um outro teor à luta das comunidades negras do Sapê do Norte, por meio da valorização de sua *episteme* própria, fundamental para a desconstrução da relação de *colonialidade* que se perpetuou com o fim do *colonialismo*.

Palavras-chave: territorialidade; comunidades afrodescendentes; saberes; colonialidade.

RESUMEN

Este trabajo busca indagar las formas de *territorialidad* construidas por las comunidades afrodescendientes de la región de Sapê do Norte, conformada por los municipios de São Mateus e Conceição da Barra ubicados al norte del estado de Espírito Santo. Estas comunidades se originaron durante el esclavismo colonial, que trajo millares de negros y negras de África para trabajar en las haciendas esclavistas productoras de harina de yuca, comercializada con otras provincias durante el siglo XIX. Ya, en aquel momento, el africano esclavizado construía sus formas de resistencia a la esclavitud a través del asesinato de terratenientes y señores, suicidio, rebeliones, fugas y formación de *quilombos*. Con el fin de la esclavitud y la decadencia económica de las haciendas productoras de harina de yuca del norte de Espírito Santo, gran parte de estas tierras fueron abandonadas por los señores y apropiadas por los antiguos esclavos. En estas tierras, los negros reconstruyeron su existencia material, simbólica y afectiva, conformando entre sí redes de relaciones de intercambio, de parentesco, de fiesta y de devoción que fundamentaban el sentimiento de identidad y de pertenecimiento en relación al espacio apropiado: formas de *territorialidad*. Entre el final de la esclavitud (1888) y mitad del siglo XX, esta región permaneció relativamente olvidada por los proyectos desarrollistas del capital, lo que permitió que la territorialidad negra se consolidase allí. Con el exterminio de los indígenas Botocudos, el avance hacia el norte del río Doce permitió la implantación de proyectos de producción de carbón vegetal y de celulosa, a partir de extensos monocultivos de eucaliptos que vinieron a destruir la selva tropical atlántica y toda la base para la sustentación del modo de vida de las comunidades negras rurales que allí se encontraban desde mucho tiempo atrás. Frente a la imposición de la fuerza, muchas familias fueron obligadas a abandonar sus tierras y a migrar para las ciudades; otras permanecieron, en medio de las plantaciones industriales cargadas de agrotóxicos, con escasez de tierra para las plantaciones, de agua y de alimento. A partir del artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias (1988) y, sobretudo, a partir del Decreto-Ley n° 4.887 (2003), el reconocimiento estatal del derecho de las comunidades afrodescendientes a sus territorios –ahora, denominadas *quilombolas*– viene fortaleciendo sus formas de resistencia, a través de la valorización de los elementos de su ancestralidad, su identidad y sus saberes. La construcción de la *identidad quilombola* se hace, vinculada al derecho al territorio e imprime otro estilo a la lucha de las comunidades negras del Sapê do Norte, a través de la valorización de su propia *episteme*, fundamental para la deconstrucción de la relación de *colonialidad* que se perpetuó con el fin del *colonialismo*.

Palabras clave: territorialidad; comunidades afrodescendientes; saberes; colonialidad.

Lista de tabelas e gráficos

Tabelas

Tabela 1: Comunidades negras rurais do Sapê do Norte.....	22
Tabela 2: População da Vila de São Mateus – 1824 e 1827.....	46
Tabela 3: Gêneros de lavoura produzidos e exportados em São Mateus e Barra de São Mateus – 1852.....	46
Tabela 4: Gêneros de lavoura produzidos e exportados em São Mateus e Barra de São Mateus – 1873 e 1883-1884.....	48
Tabela 5: População residente, por cor ou raça – Conceição da Barra e São Mateus – 2000.....	51
Tabela 6: Maiores proprietários da Vila da Barra de São Mateus – 1852.....	53
Tabela 7: Maiores proprietários de terras da região de São Mateus – Processos de Terras – 1860-1870.....	62
Tabela 8: Fugas de escravos e quilombos formados no Espírito Santo – 1814-1889	72
Tabela 9: Plantios industriais de árvores executados pela indústria brasileira de celulose e papel, e ainda existentes no final da década de 1980 (área – ha).....	97
Tabela 10: Uso da terra (estabelecimentos) – Conceição da Barra – 1960 a 1996....	104
Tabela 11: Uso da terra (área/ha) – Conceição da Barra – 1960 a 1996.....	104
Tabela 12: Uso da terra (estabelecimentos) – São Mateus – 1960 a 1996.....	106
Tabela 13: Uso da terra (área/ha) – São Mateus – 1960 a 1996.....	106
Tabela 14: Grupos de Área Total (estabelecimentos) – Conceição da Barra – 1940 a 1996.....	115
Tabela 15: Grupos de Área Total (área/ha) – Conceição da Barra – 1940 a 1996....	116
Tabela 16: Grupos de Área Total (estabelecimentos) – São Mateus – 1940 a 1996..	117
Tabela 17: Grupos de Área Total (área/ha) – São Mateus – 1940 a 1996.....	118
Tabela 18: Diversidade de espécies e endemismos presentes no bioma Mata Atlântica.....	123
Tabela 19: Biomassa animal produzida em diferenciados ambientes (kg/km ² /ano)....	124
Tabela 20: Agrotóxicos utilizados nos monocultivos de eucalipto – composição, usos e efeitos colaterais.....	144
Tabela 21: Calendário dos Cultivos Temporários e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005).....	183
Tabela 22: Calendário dos Cultivos Permanentes no Sapê do Norte (2005).....	191
Tabela 23: Calendário da pesca de água doce, instrumentos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005).....	200
Tabela 24: Calendário da caça, instrumentos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005).....	205
Tabela 25: Calendário do extrativismo vegetal e de sedimentos, seus usos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005).....	205
Tabela 26: Práticas Curativas – uso da flora no Sapê do Norte (2005).....	231
Tabela 27: Práticas Curativas – uso da fauna no Sapê do Norte (2005).....	237
Tabela 28: Troncos Familiares e sua distribuição no território.....	298
Tabela 29: Recenseamento dos proprietários rurais de Conceição da Barra – 1920..	299
Tabela 30: Recenseamento dos proprietários rurais de São Mateus – 1920.....	300
Tabela 31: Comunidades Quilombolas do Espírito Santo identificadas e com territórios delimitados pelo INCRA.....	333
Tabela 32: Terras sob domínio da Reflorestadora Cricaré – 1974.....	376
Tabela 33: Terras da Fazenda “Sapê do Norte” sob domínio da Aracruz Florestal S.A. e sem documentação – 1974.....	377
Tabela 34: Terras sob domínio da Aracruz Florestal S.A. e sem documentação – 1974.....	378
Tabela 35: Terras sob domínio da Brasil Leste Agroflorestal S.A. – 1974.....	378

Gráficos

Gráfico 1: Uso da terra (estabelecimentos) - Conceição da Barra – 1960 a 1996.....	104
Gráfico 2: Uso da terra (área/ha) – Conceição da Barra – 1960 a 1996.....	105
Gráfico 3: Uso da terra (estabelecimentos) – São Mateus – 1960 a 1996.....	106
Gráfico 4: Uso da terra (área/ha) – São Mateus – 1960 a 1996.....	107
Gráfico 5: Grupos de Área Total (estabelecimentos) – Conceição da Barra – 1940 a 1996.....	115
Gráfico 6: Grupos de Área Total (área/ha) – Conceição da Barra – 1940 a 1996.....	116
Gráfico 7: Grupos de Área Total (estabelecimentos) – São Mateus – 1940 a 1996...	117
Gráfico 8: Grupos de Área Total (área/ha) – São Mateus – 1940 a 1996.....	118
Gráfico 9: Evolução do desmatamento no bioma Mata Atlântica – 1500 a 2000.....	120
Gráfico 10: Cultivos Temporários no Sapê do Norte (2005).....	179
Gráfico 11: Produção de farinha de mandioca (toneladas) – São Mateus – 1920 a 1985.....	187
Gráfico 12: Produção de farinha de mandioca (toneladas) – Conceição da Barra – 1920 a 1985.....	187
Gráfico 13: Estruturas produtivas no Sapê do Norte (2005).....	190
Gráfico 14: Cultivos Permanentes no Sapê do Norte (2005).....	193
Gráfico 15: Animais de criação no Sapê do Norte (2005).....	196
Gráfico 16: Pesca de água doce no Sapê do Norte (2005).....	201
Gráfico 17: Extrativismo vegetal e de sedimentos no Sapê do Norte (2005).....	207
Gráfico 18: Genealogia da família Cardozo.....	303
Gráfico 19: Genealogia da família Jerônimo Feliciano Alves.....	304
Gráfico 20: Genealogia da família Florentino/ Rosário.....	305

Lista de mapas e croquis

Mapas

Mapa 1: Comunidades negras rurais do Sapê do Norte.....	26
Mapa 2: Mapa da memória.....	296
Mapa 3: Genealogia e território – Redes de Parentesco no Sapê do Norte.....	302
Mapa 4: Delimitação do território quilombola de Linharinho.....	361

Croquis

Croqui 1: Distribuição das moradias – comunidades São Domingos e Santana.....	393
Croqui 2: Distribuição das moradias – comunidade de Roda D'Água.....	394

Lista de figuras e ilustrações

Figuras

Figura 1: Calendário Produtivo de Linharinho.....	238
Figura 2: “Talhões” de eucalipto da Aracruz Celulose.....	395
Figura 3: Fluxograma da Cadeia Dominial da Fazenda “Sapê do Norte”.....	396

Ilustrações

Foto da capa: Sítio de Domingos Ayres de Farias e Luzete Pitanga, São Domingos	
Foto 1: Porto da Barra de São Mateus.....	43
Foto 2: Rio Cricaré (ou São Mateus), na altura do Porto.....	43
Foto 3: “Correntão”.....	114
Foto 4: “Imprensamento”.....	114
Foto 5: Cabeceira do Córrego dos Pretos coberta pelo monocultivo de eucalipto....	131
Foto 6: Cabeceira do Córrego do Caboclo coberta pelo monocultivo de eucalipto....	131
Foto 7: Canal de drenagem na cabeceira do Córrego do Caboclo, coberta pelo monocultivo de eucalipto.....	132
Foto 8: Cabeceira do Córrego do Caboclo coberta pelo monocultivo de eucalipto....	132
Foto 9: Lagoa dos Paus, em meio à “muçununga” de onde se extrai areia para a manutenção das estradas.....	133
Foto 10: Lagoa do Braga, aterrada e coberta pelo monocultivo de eucalipto.....	133
Foto 11: Represamento do Córrego Jueirana.....	135
Foto 12: Represamento da Lagoa do Engenho.....	135
Foto 13: Antiga “cozinha de farinha” – Córrego de Santana.....	189
Foto 14: Produção do beijú – Linharinho.....	189
Foto 15: Terreiro e produção de alimento – Córrego da Água Boa.....	196
Foto 16: Terreiro e criação de animais – Córrego da Água Boa.....	196
Foto 17: “Quixó” – São Domingos.....	199
Foto 18: Pescaria – Linharinho.....	199
Foto 19: Madeira, barro e cipó para a construção das moradias tradicionais.....	211
Foto 20: Cestaria.....	211
Foto 21: “Pedras de corisco” – Mesa de Santa Bárbara – Linharinho.....	217
Foto 22: Ladainha de São Benedito - Córrego da Água Boa.....	217
Foto 23: Procissão de São Benedito – Baile de Congo de São Benedito de Itaúnas.	225
Foto 24: Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra.....	225
Foto 25: Baile de Congo de São Benedito do Bongado.....	226
Foto 26: Jongo de São Bartolomeu.....	226
Foto 27: Reis de Boi de Tião de Véio.....	227
Foto 28: Samba de São Benedito do Pau Alto.....	227
Foto 29: Lugar de saberes - tecendo renda.....	229
Foto 30: Lugar de saberes – plantas medicinais.....	229
Foto 31: Os “donos do lugar” – Brandino, Serafim, Florentino, Graciano.....	301
Foto 32: Os “donos do lugar” – Alacrino, Brandino, Serafim, Florentino.....	301
Foto 33: “Baldeando” lenha	313
Foto 34: Produzindo carvão - Linharinho.....	313
Foto 35: A caminho da escola.....	366
	366

SUMÁRIO

	Dedicatória	i
	Agradecimentos	ii
	Epígrafe	iii
	Resumo	iv
	Resumen	v
	Lista de tabelas e gráficos	vi
	Lista de mapas e croquis	vii
	Lista de figuras e ilustrações	viii
1.	SAPÊ DO NORTE: “SEMPRE REBROTA”	1
	2. CAMINHOS EPISTEMOLÓGICOS	9
	2.1. DO LUGAR DE ENUNCIÇÃO	10
	2.2. DO FAZER	16
	2.1.1. Um diálogo entre a Geografia e Antropologia: o <i>território</i>	16
	2.1.2. Ouvidos atentos: o primor da <i>história oral</i>	18
	2.3. DELIMITANDO O ESPAÇO-TEMPO DA PESQUISA	21
	3. PADRÕES DE CONFLITIVIDADE	27
	3.1. DO CONFLITO ENTRE MATRIZES DE RACIONALIDADE: O <i>DES-ENVOLVIMENTO</i> DA EUROPA SOBRE OS POVOS “SEM HISTÓRIA” DA ÁFRICA E AMÉRICA	28
	3.2. ESCRAVISMO COLONIAL E REBELDIA NEGRA	33
	3.2.1. Colonialismo e escravização negra africana	34
	3.2.2. Colonização portuguesa no norte do Espírito Santo: o comércio de escravos e farinha de mandioca pelo Porto de São Mateus	39
	3.2.2.1. Das fazendas escravistas	51
	3.2.3. Entre “ <i>tapuias</i> ” e “ <i>calhambolas</i> ”: insubmissão e resistência	63
	3.2.4. O nascer de um campesinato negro	87
	3.3. DA FLORESTA AO “DESERTO VERDE”	90
	3.3.1. “Vocação madeireira”: a exploração da floresta sob a ideologia dos “espaços vazios”	90
	3.3.2. “Deserto Verde”: a intensificação da presença do Estado na reprodução do capital	95
	3.3.3. “ <i>Correntão</i> ” e expropriação da floresta: a perda das condições da campesinidade	101
	3.3.4. Da “ <i>terra à rola</i> ” ao “ <i>imprensamento</i> ”	108
	3.3.5. Ambientalização do conflito	119

4. DA CAMPESINIDADE NEGRA DO SAPÊ DO NORTE	149
4.1. DO LUGAR E SEUS SABERES	161
4.1.1. Linguagem e identidade: as categorias nativas	162
4.1.2. Trabalho na terra, na água e na floresta	165
4.1.2.1. Dialogando e experienciando com a natureza	165
4.1.2.2. Orientações cosmológicas de espaço-tempo: o tempo das águas e os ciclos lunares	170
4.1.2.3. Localização e deslocamento; razões e proporções	174
4.1.2.4. Práticas de cooperação	176
4.1.3. Produção do alimento	178
4.1.3.1. Agricultura temporária: a roça	178
4.1.3.2. Culinária: farinha de mandioca e beijú	185
4.1.3.3. Agricultura permanente: frutas do terreiro	190
4.1.3.4. Criação de animais	194
4.1.3.5. Pesca e Caça	197
4.1.4. Construção e artefatos	205
4.1.4.1. Barro e madeira	207
4.1.4.2. Cipó e palha	210
4.1.5. Saberes mágicos de cura e parto	211
4.1.6. Religiosidade e devoção	214
4.1.7. Saberes das festas e “brincadeiras”	220
4.2. PELA REVALORIZAÇÃO E RECONHECIMENTO DOS SABERES	228
5. EM MOVIMENTO: IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO	239
5.1. MEMÓRIA E IDENTIDADE ÉTNICA	241
5.2. DE DEVOTOS DE SÃO BENEDITO A “QUILOMBOLAS”	243
5.2.1. O Estado e a invenção do “território quilombola”	249
5.2.2. O movimento quilombola e a organização de sua <i>identidade territorializada</i>	257
6. TERRITORIALIDADES EM CONFLITO NO SAPÊ DO NORTE	262
6.1. DOS SENTIDOS DO TERRITÓRIO, DA TERRITORIALIDADE E DA TERRITORIALIZAÇÃO	264
6.1.1. O Território e seu movimento	264
6.1.2. Apropriação e Dominação: a presença do <i>lugar vivido</i> na distinção entre territorialidades	273
7. TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA: RESISTÊNCIAS AO “IMPRESAMENTO”	282
7.1. “TERRA À ROLA” E “MORADA DOS VÉIOS”: A TERRITORIALIDADE TRAZIDA PELA MEMÓRIA	288

7.1.1. Os “ <i>donos do lugar</i> ”: Geo-grafia negra e camponesa no Sapê do Norte	297
7.2. O “FACHO” E A EXPLICITAÇÃO DO CONFLITO TERRITORIAL	307
7.2.1. Do “ <i>resíduo</i> ” ao “ <i>facho</i> ”	307
7.2.2. Do <i>conflito</i> ao <i>consenso</i>	321
7.3. IDENTIDADE TERRITORIALIZADA E DIREITO INCORPORADO	332
7.3.1. Do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo	332
7.3.2. Da titulação coletiva e do grande território do Sapê do Norte	334
7.3.3. Da visibilidade política da identificação dos territórios quilombolas e a reação dos latifundiários	338
7.3.4. Da confrontação direta e <i>corpórea</i> no Quilombo de Linharinho	347
8. O CAPITAL E A PRESUNÇÃO DO “ESPAÇO TOTAL”	362
8.1. DA EXPROPRIAÇÃO E DES-TERRITORIALIZAÇÃO INSTITUCIONALIZADA NO SAPÊ DO NORTE	366
8.2. EM BUSCA DA DOMINAÇÃO HEGEMÔNICA: O DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE	398
8.2.1. O <i>des-envolvimento sustentável</i> e a <i>legitimação da dominação do “espaço total”</i>	398
8.2.2. Da política da “ <i>boa vizinhança</i> ”	405
8.2.3. Das certificações ambientais e o questionamento dos movimentos sociais	410
8.3. HEGEMONIA AMEAÇADA E NOVAS ESTRATÉGIAS DO CAPITAL	431
8.3.1. Comunidades <i>quilombolas</i> em foco	432
8.3.2. Intensificação da violência policial e judicial	440
8.3.3. Desconstrução da <i>identidade quilombola</i> e seus direitos	448
8.3.4. Movimento Paz no Campo	467
8.4. EXPANSÃO INFINITA AO “ESPAÇO TOTAL”: BAHIA, RIO DE JANEIRO, RIO GRANDE DO SUL E MINAS GERAIS	484
9. EM MEMÓRIA DA FESTA, DA “BRINCADEIRA”, DA FARTURA E DA DIGNIDADE	499
10. BIBLIOGRAFIA	502

– Antigamente era **Sapê do Norte**, sabe, que era sapê daqui na BR-101! Tô falando, era sapê puro, os animal, antigamente, do nosso povo, num era preso não, era tudo na larga mesmo. Aí nós saía daqui pra BR- 101, aí nós saía de barriga cheia, chegava de barriga cheia.

Chegava em casa, do passeio, com aqueles tanto de comê [...] achava araçá, era coco, era jaca, era banana na beira dos corgo véio, era tudo, os animal também achava [...] aí pega os animal, quando chegava em casa: “vai almoçar?”, “ não, já almocei”. Barriga cheia! Araçá nós trazia era camisa amarrada, e laranja, mixirica, topava pé de laranja, mixirica nessas grota [...] amarrava aqui na camisa, ó, amarrava aqui, enchia aqui e depois vinha e amarrava aqui, ó, quando num era, nós amarrava aqui em baixo, amarrava aqui com embira e enchia tudo assim, ficava gordão. Aí montava nos animal, sai chupando laranja o dia todo, laranja e mixirica. Agora você anda daqui pra BR- 101 [...] não acha um pé de araçá, num acha uma poça d’água pra você beber água, a num ser represa velha, que você vai beber.
(entrevista com Ademir da Conceição de Freitas – Comunidade de Linharinho, realizada por Simone Batista Ferreira em novembro de 2004)

Capítulo 1

SAPÊ DO NORTE: “SEMPRE REBROTA”

Referir-se ao “*Sapê do Norte*” implica trazer à tona as origens desta denominação. O *sapê* é vegetação encontrada no “*nativo*”, que acompanha as “*muçunungas*” dos tabuleiros terciários, protegendo estes alforamentos de água subterrânea – nascentes, lagoas, zonas de recarga hídrica. Também é pioneiro após a derrubada, queima e abertura de clareiras dentro da floresta tropical para as roças de mandioca: se a roça não vem, é o *sapê* que desponta na terra, da mesma forma que o faz após a colheita. Cobrindo porções dos tabuleiros, era o lugar ideal da “*solta*” do “*animal vacuum*”, o gado. A largueza plana que se estendia ao horizonte, entremeada pelas matas e rios, pelas moradas, seus terreiros e pomares, suas roças. *Sapê* e floresta constituíam o “*sertão*”, lugar do *uso comum e farto* da terra e demais atributos da natureza: criação de animal, caça, pesca, extração do barro e madeira, coleta de frutos, cipós e palhas. Trazido pela memória, o “*Sapê do Norte*” era repleto de fartura: fartura de alimento, de água e de espaço.

O “*Sapê do Norte*” era o longínquo, ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas, região há muito habitada por agrupamentos negros e camponeses que assim se organizaram e se apropriaram desta natureza desde os tempos da escravidão colonial até meados do século XX. Dona Maria Caetano, 69, lembra que seus avós maternos eram do “*tempo dos barões*” e viviam numa localidade próxima à sede da antiga fazenda escravista da Cachoeira do Cravo, de propriedade do Barão dos Aimorés. Ao se casar com Seu Aldemar Caetano, 75, no ano de 1955, Dona Maria foi morar no Córrego Seco, outra terra próxima dali, onde vivia a família de seu marido. Estes tempos são assim lembrados: “*Quando eu casei, era mata pura. Mata, mata, mata! O mundo era um silêncio!*” (29.07.2005). O silêncio é a representação da imensidão infinda do misterioso que era a floresta tropical. Sua forte presença ordenava até mesmo os horários de sair de casa: “*Tinha que andar nas horas que os bicho não estavam na estrada. Doze hora eles não estavam. O nosso relógio era os pé*” (idem). Nesta percepção peculiar, a leitura do tempo era construída pelo corpo no espaço: o momento das doze horas, quando havia segurança para a saída de casa, era visível e mensurável pela sombra a pino do corpo. Assim, aprendia-se a conviver com este “*mundo do silêncio*” por meio do aprimorar da percepção cotidiana, que é condição para a apropriação deste espaço.

Neste mundo do silêncio, o mistério ainda povoa espaços de encantamento que guardam histórias, como é o caso da Lagoa Encantada, situada na cabeceira do Córrego do Caboclo, próximo à antiga sede da fazenda escravista de Dona Rita da Conceição Cunha, mãe do Barão dos Aimorés. Segundo Seu Astério Alacrino, 75, um grande contador de histórias do *Sapê do Norte* e morador do Córrego São Domingos (falecido em 2008), a lagoa tornou-se encantada porque a fazendeira ali jogava os filhos recém-nascidos das escravas e a partir de então, é um lugar onde “*o galo canta à meia noite*”. Desta maneira, o sofrimento vivido pelos escravos fica eternizado no lugar.

Estas histórias e memórias remetem às leituras e vivências que estes agrupamentos negros foram imprimindo no espaço da sofrida escravização africana, posteriormente abandonado pelas fazendas produtoras de farinha de mandioca, em decadência econômica no final do século XIX. O espaço vivido e por eles apropriado traz traços profundos de sua negritude, que se afirma enquanto *identidade*: falar em “*Sapê do Norte*” é remeter-se a este território negro, em suas origens e projeções.

Num mesmo dia, 30 de setembro de 2006, uma rica vivência proporcionou a visibilidade dos diversos sentidos do “*Sapê do Norte*”, revelando que assim como o sapê, que rebrota sempre - “*queima aqui e brota lá*” - os laços de *identidade e pertença* são recriados cotidianamente.

Neste dia comemorava-se São Cosme e São Damião, tradicionalmente celebrados no terreiro de Dona Luzete Pitanga, 58, moradora do Córrego São Domingos. Cosme e Damião também eram celebrados num terreiro situado no Morro da Arara, momentaneamente “revivido” no quintal de Francisco Teodoro da Vitória, o “Franciscão”, enquanto que no Córrego São Domingos velava-se a morte de Dona Anardina Eugênia da Conceição, a pessoa mais antiga do Sapê do Norte, com 119 anos.

Estes três eventos concomitantes revelam distintas temporalidades que se interpenetram num mesmo território, vinculadas à reelaboração das tradições, memórias e identidades. Assim, a observação sobre o comportamento do sapê – “*queima aqui e brota lá*”- transfigura-se numa fiel metáfora do “*Sapê do Norte*”, onde as dinâmicas relacionais cotidianas, fundadas na ancestralidade sempre presente, criam e recriam novas formas de apropriação deste espaço.

Começamos pelo que permanece, em constante reelaboração. O terreiro de Dona Luzete é o espaço onde se realiza o ritual da Mesa de Santa Bárbara, tradicional manifestação religiosa de cunho afro-brasileiro do Sapê do Norte. Dona Luzete teve sua iniciação nos trabalhos da Mesa de Santa Bárbara junto a Teodoro da Vitória, um dos “*pembeiros*” mais famosos do Sapê do Norte. Atualmente, ela própria é muito conhecida e procurada, tanto por pessoas de São Domingos quanto de outras localidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Bahia. As três principais festas realizadas no terreiro de Dona Luzete são a de São Cosme e São Damião (27 de setembro), Santa Bárbara (4 de dezembro) e Quarta-feira de Cinzas. Estas festas constituem encontros dos moradores de todo o “*Sapê do Norte*”, momento em que aqueles que agora moram “*na rua*” (denominação local para a cidade) retornam para fazer os benzimentos e pedir proteção aos santos. A permanência destes ritos indica o reviver de memórias e o reforçar de práticas de cura tradicionalmente elaboradas através do evocar de entidades mágicas do universo afro-brasileiro por meio de rezas e velas, da musicalidade dos tambores, do uso de ervas nativas para defumação e “*banhos de limpeza espiritual*”. Nestas ocasiões, os laços sociais e

identitários do “*Sapê do Norte*” se refazem permanecendo; quando todas aquelas pessoas de origem negra, numa forte rede de parentesco, encontram-se para cultuar suas crenças e sua leitura cósmica do mundo.

Outro ocorrido deste dia, a morte de Dona Anardina Eugênia da Conceição, remete ao “*tempo do cativo*”. Nascida em 1885 e portanto, ainda durante a escravidão africana, Dona Anardina é uma das referências de afirmação da ancestralidade negra do “*Sapê do Norte*”. Junto a alguns vestígios materiais – como antigas “*casas ou cozinhas de farinha*”, potes de cerâmica e árvores centenárias - sua presença documentava as origens históricas deste campesinato negro, cuja importância ganha vulto no processo de construção de uma *identidade quilombola* ora em curso, que sustenta o direito institucional ao território (como se verá adiante).

Dona Anardina fora casada com João Jerônimo Alves, filho de escravos. Carregava a tradição das festas de devoção e das Mesas de Santo, que foi transmitida aos seus filhos, ainda vivos. Sua vida testemunha a transmissão de saberes às novas gerações. Sua morte traz o refletir sobre uma longa história vivida pelos grupos locais e representa um marco do tempo que passa, deixando no olhar dos familiares, ao mesmo tempo, as certezas do vivido e as dúvidas acerca da real possibilidade de retomada das terras que lhe foram expropriadas.

O “*derradeiro*” acontecido, a Festa de Cosme e Damião no Morro da Arara, completa a circularidade temporal do território “*Sapê do Norte*”, vivenciada neste único e mesmo dia. A situação de profundas carências materiais encontradas no Morro da Arara torna imperativa a luta pela sobrevivência imediata e contribui para tornar estas famílias desacreditadas de um futuro melhor. No entanto, alguns moradores como “Franciscão” começaram a alimentar uma chama de utopia e partiram para a reelaboração de antigas tradições esquecidas ou abandonadas, como a Mesa de Santa Bárbara. Dar presença ao rito, com a participação de vários “*médiuns*” ou “*cavalos*” e convidados, é um exercer da *territorialidade* de cunho simbólico que reforça laços de identidade do grupo e, neste momento, toma força política. Ao analisar suas próprias atitudes, Franciscão reconhece o recriar constante do Sapê do Norte, que “*é como o sapê: queima aqui e brota lá*”.

Da mesma maneira, Franciscão iniciou a reconstrução da “*brincadeira*” do Reis de Boi, uma manifestação artística e votiva aos Santos Reis, tipicamente colorida por chapéus de flores e fitas, e animada ao som da sanfona e pandeiros, e pelo Vaqueiro que busca negociar a venda de seus bichos ao “*dono da casa*”. Além do Reis de Boi, várias “*brincadeiras*” acompanham os festejos de santos padroeiros no Sapê do Norte – como o Baile de Congo de São Benedito ou Ticumbi, o Jongo, o Samba de São Benedito, a Quadrilha e o Alardo - e outras deixaram de existir - como a Marujada e a Careta. Ao serem denominadas de “*brincadeiras*” pelos brincantes, estas manifestações culturais vinculadas à

devoção religiosa e guiadas pela criação musical, poética e plástica, ganham um ar lúdico e assim, o sentido religioso funde-se ao profano.

Estes três eventos, ocorridos num mesmo dia de devoção a São Cosme e São Damião, trazem à tona o movimento e as temporalidades presentes no Sapê do Norte. Temporalidade da tradição e recriação; movimento da permanência reelaborada. O rebrotar constante do *sapê*, onde a *territorialidade* negra teima em se reafirmar frente à expropriação provocada pelo capital.

A expropriação da dignidade negra teve suas origens na escravização de africanos, que foram arrancados de seu lugar de origem e transformados em mercadorias de um lucrativo comércio voltado ao abastecimento de mão-de-obra às terras colonizadas pelas potências européias a partir dos séculos XV e XVI. No Sapê do Norte, muitos africanos desembarcaram no Porto de São Mateus para servir de mão-de-obra nas fazendas produtoras de farinha de mandioca. Com o fim da escravidão e a decadência econômica destas fazendas no final do século XIX, muitas de suas terras passaram a ser abandonadas pelos senhores e apropriadas pelos antigos escravos. A estas terras somam-se outras, que mesmo durante a vigência da escravidão, já constituíam refúgios da morada daqueles que se negavam à situação de escravizados. Esta forma de apropriação dava-se através do *uso comum*, onde a “*terra era à rola*”, assim como os demais recursos da natureza que supriam a existência, conquistados por meio da pesca, caça, coleta e agricultura, atividades realizadas sob organização familiar. Desta maneira, os agrupamentos negros rurais retomavam sua dignidade, reconstruindo-se enquanto sujeito social. Esta situação era favorecida pelo quadro natural e também pela resistência dos grupos indígenas Aimorés na defesa de seu território - fatores que impunham dificuldades à penetração do norte do Espírito Santo e criavam obstáculos à implantação dos grandes projetos de desenvolvimento capitalista.

No início do século XX, algumas incursões iniciavam-se na região por meio da exploração madeireira de espécies selecionadas da floresta tropical, destinadas à construção civil no Centro-Sul do país. Preocupado em definir suas fronteiras políticas ao norte, o governo do estado do Espírito Santo concedia áreas da floresta à exploração, em troca da ocupação e abertura de estradas na região. Iniciava-se assim o “desbravamento” daquelas áreas consideradas impenetráveis e oficialmente “sem gente”, definindo-lhe como “vocaçãõ” a atividade madeireira. Orientada pela ideologia dos “*espaços vazios*”, que não quer enxergar a existência de povos vivendo *dentro* da floresta, e não *contra* ela, a “vocaçãõ madeireira” passa a ser mais enfatizada a partir de meados do século XX, quando extensas áreas da floresta passaram a ser substituídas pelos monocultivos de eucalipto destinados à produção de carvão vegetal e celulose. Neste contexto, principalmente a partir da década de 1960, a expropriação negra tomou um novo vulto: suas terras apropriadas pelo *uso comum* passaram a constituir grandes latifúndios ocupados pelos monocultivos de eucalipto em larga

escala. A destruição do rico ambiente da Floresta Tropical Pluvial dos Tabuleiros Terciários foi então promovida através do machado, da moto-serra e do trator de esteira - o “*correntão*” - provocando a perda de uma riquíssima biodiversidade, que para as comunidades negras locais significou a perda do alimento, a perda da água, a perda dos medicamentos, a perda da *terra de uso comum* para o *uso do monopólio* ditado pelo capital.

Frente à expropriação de suas condições de vida, grande parte da população negra rural do “*Sapê do Norte*” foi forçada a um intenso processo migratório para as cidades locais e outros centros urbanos, como a capital do estado do Espírito Santo. Outros que ainda aí permanecem, se encontram em meio a inúmeras dificuldades, “*imprensados*” pelos extensos talhões de eucalipto da empresa Aracruz Celulose S.A. e de cana das empresas DISA – Destilaria Itaúnas S.A. e ALCON – Álcool de Conceição da Barra (cuja implantação teve início a partir dos anos 1980, com o Proálcool).

O contexto atual do “*Sapê do Norte*” traz, portanto, o *conflito* entre *territorialidades*, onde variadas formas de resistência e enfrentamento são criadas e recriadas. Dentre estes enfrentamentos, destaca-se o que cresce em torno da coleta dos “*resíduos*” do eucalipto não utilizados pela empresa Aracruz Celulose, mas aproveitados por numerosas famílias como fonte de renda. Se por um lado representa uma profunda dependência destas famílias em relação à cadeia produtiva da celulose, o “*facho*” significa uma conquista forçosamente arrancada da empresa, que se viu obrigada a autorizar a atividade dentro do *seu* território, que antes era proibida e perseguida. O “*facho*” é, então, a concretude mais evidente da dimensão territorial do *conflito*.

Este *conflito* entre territorialidades é também alimentado pelo Estado. Por um lado, através de financiamentos e incentivos à expansão da empresa Aracruz Celulose S.A., que atualmente se faz no extremo sul da Bahia e no Rio Grande do Sul, projetando-se, ainda, ao norte do estado do Rio de Janeiro e nordeste de Minas Gerais. Nascida como projeto do governo militar e desde então, receptora de uma gama de investimentos públicos, esta empresa é considerada, pelo Estado brasileiro, como fundamental ao *des-envolvimento* da economia nacional. Por outro lado, é este mesmo Estado que acena com possibilidades de reversão da expropriação sofrida pelas comunidades negras rurais, por meio da política de regularização dos territórios das comunidades *remanescentes de quilombos*, sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares/ MinC e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA/ MDA. Embora o direito das comunidades remanescentes de quilombos aos seus territórios já fosse afirmado no Artigo n.º 68 da Constituição Federal (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), a regulamentação feita pelo Decreto Presidencial n.º 4.887/2003 passou a orientar o processo de regularização territorial pelo princípio da *auto-atribuição*, já afirmado pela Convenção n.º169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (1989). Neste

processo de regularização territorial, iniciado no Espírito Santo a partir do ano de 2004, a *afirmação étnica* de seus sujeitos é de fundamental importância, construída a partir de suas histórias de vida e memórias, seus saberes nascidos das relações estabelecidas no espaço vivido, suas redes identitárias concretizadas no território.

O “*Sapê do Norte*” expressa, portanto, um profundo *conflito agrário, ambiental, étnico-racial e cognitivo*. Dos “*tempos do cativo*” aos tempos dos monocultivos industriais do “*agronegócio*”, o que se faz sempre presente são matrizes de racionalidade distintas, que orientam ações diferenciadas em relação à natureza e à vida. O que em outros tempos era regido pela lógica do *uso comum* e da fartura, hoje é dominado pela lógica da propriedade privada e escassez: de água, de alimento e de vizinhos. Entretanto, diversos sentidos do “*Sapê do Norte*” vêm sendo reapropriados e recriados pelas comunidades negras locais, cuja resistência se fortalece por meio da organização *quilombola*. Assim, o “*Sapê do Norte*” retoma o significado da história peculiar deste povo, reforçando sua *identidade* e sua luta pelo *território*: da mesma maneira que o sapê “*queima aqui e brota lá*”, a territorialidade negra do Sapê do Norte renasce em *conflito* com os padrões hegemônicos.

É este o contexto que pretendemos analisar neste trabalho, com enfoque especial ao nascer do movimento quilombola do Sapê do Norte, que evoca a ancestralidade negra e suas tradições para afirmar e fazer garantir seu direito ao território. Neste movimento, as comunidades reapropriam-se da terra e da natureza dominada pelo capital, num reconstruir contínuo de suas práticas de *territorialidade negra*, pois como se sabe, esta é a natureza do sapê: “*queima aqui e brota lá*”.

Nossa pesquisa aqui se apresenta em 9 capítulos, assim distribuídos:

O capítulo 1, ora exposto e intitulado **Sapê do Norte: “sempre rebrota”**, faz as vezes de uma introdução à temática, a partir de uma expressão local que simboliza o processo de renascimento contínuo da territorialidade negra.

O capítulo 2, intitulado **Caminhos epistemológicos**, busca elucidar as referências teóricas, conceituais e metodológicas utilizadas em nosso enfoque, tendo como premissa a necessidade da descolonização na produção do conhecimento.

O capítulo 3, intitulado **Padrões de conflitividade**, vem no sentido de apresentar um panorama acerca do histórico de conflitividades onde se inserem os negros do Sapê do Norte, desde os tempos da escravidão até o momento atual - do conflito reelaborado com os latifúndios monocultores e industriais de eucalipto destinados à produção e exportação de celulose - onde podemos observar a situação de subalternidade historicamente imposta aos povos de origem não-européia, e portanto, não brancos, não cristãos, não ocidentais.

Contudo, em meio a estes conflitos, estas populações sempre teceram suas diversas formas de resistência, e no Sapê do Norte, constituíram-se enquanto comunidades negras

rurais organizadas numa campesinidade profundamente vinculada à floresta tropical, com saberes ancestralmente construídos e transmitidos de geração a geração. Esta discussão ganha seu merecido destaque no capítulo 4, intitulado **Da campesinidade negra do Sapê do Norte**, em função da profunda importância que representa para a afirmação da territorialidade negra.

A territorialidade negra do Sapê do Norte vem tomando novo impulso com a construção da identidade quilombola e os direitos que lhes são vinculados e reconhecidos pelo Estado, discussão trabalhada no capítulo 5, intitulado **Em movimento: identidade em construção**.

No entanto, esta territorialidade negra e quilombola que desponta permanece inserida em contextos de conflitividade em relação ao sistema hegemônico de poder, do qual se diferencia. Esta diferenciação é trabalhada teoricamente no capítulo 6, intitulado **Territorialidades em conflito no Sapê do Norte**.

O capítulo 7, intitulado **Territorialidade quilombola: resistências ao “imprensamento”**, traz as diversas formas de resistência tecidas pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte em relação à situação de “imprensamento” provocada pelos latifúndios monocultores de eucalipto destinados à produção e exportação de celulose, sobretudo a partir da incorporação da identidade quilombola – quando aspectos da memória e dos saberes ganham relevância na afirmação do direito ao território, bem como alimentam momentos de confronto em relação ao grande capital.

As reações do capital da produção de celulose ao processo de afirmação da territorialidade quilombola são discutidas no capítulo 8, intitulado **O capital e a presunção do “espaço total”**, com destaque às diversas estratégias utilizadas para garantir seu domínio sobre o território do Sapê do Norte - articulações junto ao poder público e à imprensa, divulgação da imagem da sustentabilidade, política da boa vizinhança junto às comunidades.

O capítulo 9, intitulado **Em memória da festa, da “brincadeira”, da fartura e da dignidade**, embora a guisa de considerações finais, não quer trazer uma finalização à reflexão proposta, mas semear a necessidade de se vislumbrar outras possibilidades de existência, a partir de lembranças e valores de vida que re-existem e se re-elaboram em meio a um longo processo de expropriação.

Capítulo 2

CAMINHOS EPISTEMOLÓGICOS

2.1. DO LUGAR DE ENUNCIÇÃO

Longe de se difundir a idéia de conceitos e categorias de abrangência universal, o recorte teórico e metodológico implica em escolhas que visam proporcionar maior profundidade na compreensão das questões apresentadas. As opções de quem investiga e pesquisa trazem em si sua visão social de mundo (LÖWY, 1992); tanto as questões levantadas como as respostas procuradas são gestadas neste universo de valores do sujeito pesquisador, em sua relação como aquele que é pesquisado, ambos inseridos em contextos sociais determinados.

Para se tecer uma conversa acerca da *territorialidade quilombola do Sapê do Norte*, é necessário, antes de mais nada, elucidar o nosso *lugar de enunciação*: o lugar de onde brota o nosso olhar, preenchido por nossa visão social de mundo, carregado de críticas e projetos, de desejos e sonhos. Nosso lugar de enunciação busca compreender as diversas formas de *territorialidade* construídas pelas comunidades negras rurais do norte do Espírito Santo em vários momentos de suas histórias, sempre em relação de *conflito* com o sistema hegemônico.

Em suas origens, as histórias locais destas comunidades remontam ao colonialismo europeu imposto sobre os povos originários dos territórios que vieram a ser nominados América, África e Ásia. Nos séculos XV e XVI, a expansão territorial dos recém-formados estados ibéricos inaugurava um novo padrão mundial de poder, onde estes povos dominados eram inseridos de forma subalternizada, cuja função era a de gerar riquezas para os impérios colonizadores. Estas riquezas foram produzidas pelo saque dos recursos naturais dos territórios colonizados - como madeiras nobres da floresta tropical e minérios -, pela produção agro-manufatureira realizada em grandes latifúndios monocultores voltados à exportação e pelo trabalho escravo das populações originárias – atividade que fomentou o mais lucrativo comércio colonial.

No Sapê do Norte, assim como em toda a América, as populações negras começaram a chegar por meio do tráfico negreiro, iniciado em larga escala no século XVI e estendendo-se até o final do século XIX. Durante o escravismo, milhões de africanos e africanas de diversas origens étnicas foram arrancados de seus lugares de origem, separados definitivamente de suas famílias e jogados numa terra estranha, já comercializados enquanto mercadoria: escravos. Amontoados nos porões dos “negreiros”, centenas de pessoas permaneciam por meses em condições subumanas, falta de higiene, má alimentação e doenças, até chegarem às terras colonizadas da América - travessia que, invariavelmente, trazia cerca de 20% de mortes. Aqueles que conseguiam sobreviver ao “negreiro”, desembarcavam num mundo que lhes era totalmente estranho, onde eram vistos somente como peças da engrenagem colonial: a partir de então, seus próprios costumes,

suas crenças, suas línguas, seu *ser-fazer* no mundo perdiam importância frente à sociedade escravista.

Desta maneira, a diversidade de povos como *ashantes, iorubás, zulus, congos e bacongos*, dentre outros trazidos forçadamente da África como escravos, foram reduzidos à classificação de “negros”; enquanto na América, povos como *astecas, maias, aimarás, incas* e *chibchas*, dentre outros, ficou reduzida à limitante identidade de “índios” (QUIJANO, 2005). Estas novas identidades invisibilizavam os povos colonizados em suas singularidades históricas e diversidades. Elegia-se como pretensa “história mundial” a do expansionismo ibérico sobre os demais povos, que foram classificados como “sem história”, tendo suas diversas histórias milenares ignoradas e invisibilizadas. Ademais, estes povos originários foram retirados do lugar da produção cultural da humanidade e considerados “inferiores”; assim a colonização impunha-se também na esfera cognitiva, elegendo a perspectiva do conhecimento europeu como superior. Nesta relação colonial, a África e a América eram criadas, portanto, como espaços habitados por povos primitivos e de tempos idos, enquanto a Europa nascia como vetor da civilização e *modernidade*.

A classificação social dos povos determinada pelo novo padrão mundial de poder passou a associar esta relação de dominação colonial eurocêntrica a uma hierarquia racial: a *superioridade* ficava como marca do *des-envolvimento*¹ alcançado pelos povos brancos e cristãos, aqueles que primeiro tinham constituído seus estados territoriais e lançavam-se à expansão no *além-mar*, frente à *inferioridade* que era introjetada como característica inerente aos povos colonizados, não-brancos, não cristãos e não organizados sob a lógica do capital. A *racialização das relações de poder* facilitou a naturalização do controle eurocentrado dos territórios (QUIJANO, 2000) e permitiu identificar no corpo dos povos colonizados a marca de sua *subalternidade*, grafada e legitimada pelas características fenotípicas. Desta maneira, a situação de dominado e inferior ficaria marcada no corpo não-branco, e assim se perpetuaria para além do colonialismo, numa relação sedimentada de *colonialidade*.

A *colonialidade* constitui-se enquanto relação de poder que cristalizou a superioridade eurocêntrica sobre outros povos de origens diversas, não-brancos e que se orientam por outros referenciais cosmológicos na reprodução da própria vida. No Sapê do Norte, se a subalternidade negra nasce com o escravismo colonial, ela se perpetua até os dias atuais, caracterizada pela relação de opressão provocada pelo projeto *desenvolvimentista* de produção da celulose. Nesta relação, estabelecida a partir dos anos de 1960, as comunidades negras rurais tiveram seus territórios forçosamente expropriados

¹ *Des-envolvimento* é aqui entendido como a negação do *envolvimento* que caracteriza o modo de vida de povos tradicionais. O *des-envolvimento* europeu se fez *sobre* outros povos e suas conformações espaço-temporais singulares. Esta discussão será aprofundada no *Capítulo 3 – Padrões de Conflitividade*.

pelos latifúndios monocultores de eucalipto, implantados sob a matriz de racionalidade eurocêntrica, que enxerga a natureza como recurso a ser exaurido. Os territórios apropriados tradicionalmente pelas comunidades negras rurais seguem outra matriz de racionalidade, onde a cultura se reproduz de maneira conjunta com a natureza, que é concebida em seu valor de uso e valor simbólico (ESCOBAR, 2005; DIEGUES, 1998). Na relação íntima que estes povos estabelecem *com* a natureza – e não *contra* a natureza, como o faz a sociedade ocidental moderna (PORTO-GONÇALVES) –, associam as esferas do mundo biofísico, humano e supranatural, e constroem saberes que são um *saber-fazer*, orientado pela experiência cotidiana transmitida entre as gerações:

Nosotros entendemos como comunidad no solo las familias que en ella habitan sino también a los elementos naturales que conforman la unidad geográfica, la montaña, el río, los bosques, etc. Esa unidad geográfica define la cultura comunitaria, es por ello que se nos enseña desde niños que todo cuanto le sucede a la tierra nos sucederá a nosotros, cuando desaparezca un elemento de la naturaleza desaparecerá también un elemento de nuestra cultura. (MILLAN, 2004)

A *colonialidade* classifica estes diversos povos do mundo, suas racionalidades e saberes como inferiores. Muito distante de uma inferioridade, a concepção holística da vida humana como mais um elemento da natureza natureza pode ser uma importante fonte de diálogo com as sociedades altamente industrializadas e tecnificadas, secularmente movidas pela exaustão da natureza em nome da acumulação desigual de riquezas. É necessário provocar um olhar descolonizador que passe a desconstruir a *invisibilidade epistêmica* dos povos tradicionais (SANTOS, 2004), possibilitando outros olhares acerca do contexto mundial e de seus processos instituintes, e deslocando a hegemonia da racionalidade eurocêntrico-capitalista que se impôs por diversos meios - evangelização, modernização, *des*-envolvimento – considerados como o padrão civilizatório *superior* e *normal* (LANDER, 2005). Outros caminhos são possíveis fora desta linha rígida da normalidade e superioridade eurocêntrica que há séculos provoca fome e miséria, perda da diversidade biológica e cultural, e degradação ambiental de dimensões mundiais. E muitos destes outros caminhos possíveis encontram-se e/ou vêm sendo pensados, experienciados pelos povos tradicionais do mundo colonizado do Sul. Para desconstruir esta relação de colonialidade, é necessário não apenas reconhecer, mas sobretudo incorporar novas *epistemes*: “*são novos territórios epistêmicos que estão tendo que ser reinventados juntamente com os novos territórios da existência material, enfim, são novas formas de significar nosso estar-no-mundo, de grafar a terra, de inventar novas territorialidades, enfim, de geo-grafar*” (PORTO-GONÇALVES, 2001).

Adotar este ponto de partida - um *olhar pós-colonial* (CARVALHO, 1999) – significa colocar-se num determinado *lugar de enunciação*: o da *subalternidade* daqueles que negam o sistema hegemônico, no qual se encontram inseridos. Subalternidade dos povos colonizados e seus territórios que viriam a ser África, América e Ásia. Subalternidade que revela *epistemes* próprias. É deste lugar, portanto, que projetamos nosso olhar acerca das comunidades negras rurais do Sapê do Norte e suas formas de territorialidade: sob a perspectiva da *subalternidade epistemológica* (MIGNOLO, 2003), onde cabe destaque à “*geograficidade do social e do político*”, como afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006 a):

Enfim, o lugar de enunciação não é uma metáfora que possa ignorar a materialidade dos lugares, enfim, a geograficidade do social e do político. [...] Para promover essa desprovincialização e o reconhecimento de novos lugares de enunciação é preciso trazer o espaço para dentro da história e deixá-lo falar. A visão unilinear do tempo silencia outras temporalidades que conformam o mundo simultaneamente. [...] O mundo não tem um relógio único.

As especificidades oriundas da *geograficidade* se fazem presentes nas dimensões espaço-temporais das existências dos mais diversos povos. Os ritmos de reprodução da vida se materializam no espaço. O tempo da modernidade ocidental, imposto a partir do colonialismo europeu, não pode apagar temporalidades outras que lhes são distintas e orientam ritmos de conformações de espaços específicos. Embora tenha sido movido pelo projeto de expansão totalizante sobre o mundo, o colonialismo europeu se reproduziu de maneira diferenciada conforme as localidades onde se impunha. Para além da classificação entre *colonizadores* e *colonizados*, *superiores* e *inferiores*, é necessário observar que a imposição colonial não se deu da mesma maneira sobre os diversos povos com os quais travou contato. E isto não como mera decorrência do projeto da colonização, mas sim como resultante do próprio contato com os povos originários, que com suas próprias referências, respondiam às investidas do estranho dominador.

Um exemplo pode ser observado entre os diversos povos da América, alguns mais resistentes ao contato, outros um pouco mais suscetíveis. No Espírito Santo, é notória a longa resistência dos Aymoré ou Botocudos à invasão branca de seu território, que até o século XX representou um forte obstáculo à transposição ao norte do rio Doce. Por outro lado, os Tupiniquim, habitantes da costa, desde o início da colonização no século XVI, passaram a sofrer duras investidas do colonizador e a ser dolorosamente expropriados de seu território e seus costumes. Logo, transformaram-se em guias para orientar a abertura de trilhas e caminhos, bem como em trabalhadores de derrubadas de mata. Outra diferença se encontra entre estes povos originários da América e aqueles aí chegados da África como

escravos. Um povo em seu lugar de origem é um bom conhecedor do território, da melhor maneira de circular nele - e também de se esconder nele; enquanto que para o recém-chegado, tudo é misterioso e estranho, sem qualquer intimidade. Este foi um importante fator considerado pelo colonizador europeu na construção do escravismo, visto que era mais fácil exercer a dominação daqueles que não pertenciam às terras da América.

Neste sentido, embora todos estes povos colonizados estivessem colocados sob a mesma condição de *subalternidade* perante o colonizador europeu, ocupavam *situ-ações*² diferenciadas no contexto colonial. Assim também o foi no escravismo, que se diferenciou conforme os momentos da economia colonial, conforme os lugares onde se estabeleceu – fazendas monocultoras, zonas de mineração, de gado, vilas ou povoados -, conforme as origens étnicas dos escravos - que respondiam de maneira diferenciada à *situ-ação* de escravizado. Embora o colonialismo europeu tenha se constituído como uma *totalidade histórica*, impondo sua lógica aos demais lugares do mundo, ainda assim carregava as particularidades das partes que continha. Da mesma maneira se dá com a continuidade reelaborada do colonialismo, a relação de *colonialidade*, onde os grupos subalternizados afirmam suas singularidades frente ao que é dominante, e assim constroem suas formas de resistência.

Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder societal no son sólo partes. [...] Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto.
(QUIJANO, 2000:352-354)

Durante todo o escravismo colonial, inúmeras foram as formas de resistência à escravidão (REIS e GOMES, 1996) – como o assassinato de senhores e feitores, o suicídio, as fugas e a formação dos *quilombos* -, pelas quais o negro negava sua condição de escravizado. Assim também foi no Sapê do Norte, durante todo o período colonial, quando a região de São Mateus foi ocupada pelas fazendas escravistas produtoras de farinha de mandioca, que era comercializada com outras províncias e também com a África, onde servia de moeda de troca por escravos (ALENCASTRO, 2000; FERLINI, 1988). Em fins do século XIX, iniciava-se a decadência econômica destas fazendas, em vista das mudanças do sistema colonial, que passava a ter seu centro econômico deslocado para a produção do café do Centro-Sul e a mão-de-obra deixava de ser escrava com a abolição (1888). Muitas destas terras foram abandonadas pelos senhores coloniais e apropriadas pelos antigos

² *Situ-ações* são aqui entendidas como ações no lugar social (*situ*) que se ocupa.

escravos; outras já haviam se tornado “espaços da liberdade” durante o colonialismo, criados pelos escravos que fugiam das fazendas e se embrenhavam em locais de difícil acesso, originando os *quilombos*. Nestas terras, os grupos afrodescendentes passavam a reproduzir sua existência material e simbólica num modo de vida intrinsecamente vinculado ao ambiente da floresta tropical atlântica. A apropriação da elevada diversidade biológica dava-se por uma multiplicidade de usos e saberes nascidos desta relação *com* a natureza. Organizadas em extensas redes de parentesco e solidariedade, esta população afrodescendente supria suas necessidades pelas atividades agroextrativistas realizadas em meio à floresta: roças de alimentos, criação de animais, pesca, caça e coleta de frutos, fibras, madeiras, medicamentos e sedimentos. Pelo experienciar, estas atividades geravam um universo de saberes, transmitidos de geração a geração.

Atualmente, a paisagem dos extensos e homogêneos plantios de eucalipto destinados à produção de celulose e papel revela o processo expropriatório sofrido por estas comunidades negras rurais do Sapê do Norte a partir dos anos de 1960, sobre o território por elas apropriado desde o período colonial-escravista. Entretanto, assim como criaram inúmeras formas de resistência à escravidão, estes grupos vêm se organizando no intuito de se reapropriar do território que lhes pertence. Alguns instrumentos jurídicos de apoio a esta luta nasceram da organização do movimento negro. Este é o caso do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (1988) - que reconhece os direitos territoriais aos *remanescentes das comunidades de quilombos* - e o Decreto Presidencial n.º 4.887/ 2003 - que estabelece os procedimentos para a regularização destes territórios, a partir do princípio da *auto-atribuição* da *identidade quilombola* do grupo. Um novo momento se inicia na *r-existência* destes grupos negros, onde adquirem fundamental importância os elementos de sua ancestralidade e seus saberes, trazidos principalmente pela memória.

*Mas dizer colonialidade é dizer, também, que **há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo, desde que a dominação colonial se estabeleceu** e que, hoje, vêm ganhando visibilidade. Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, **uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico** (PORTO-GONÇALVES, 2005)*

Nossa conversa acerca da *territorialidade quilombola do Sapê do Norte* irá focar, sobretudo, 2 momentos: o final da escravidão - quando as comunidades negras rurais constituíram seus territórios, caracterizados por um modo de vida intrinsecamente vinculado ao ambiente local e permeados por relações de parentesco, de troca, festivas e religiosas; e

o momento atual - quando cresce sua organização a partir da *identidade quilombola* e os direitos dela decorrentes, fundamentados numa nova valoração de suas especificidades históricas, culturais e cognitivas.

2.2. DO FAZER

2.2.1. Um diálogo entre a Geografia e Antropologia: o *território*³

A discussão conceitual deste trabalho será feita ao longo do texto, num diálogo com as histórias contadas e toda a experiência vivida, que trazem questões a serem enfocadas pelos conceitos e categorias, da mesma forma que contribuem para sua formulação. Neste sentido, os conceitos e teorias dialogam com o empírico e com a ação.

Ainda que reservando um momento específico para aprofundarmos questões de cunho conceitual, aqui apresentamos como eixo central de nosso trabalho o *território* e seus derivados constituintes, a *territorialidade* e a *territorialização* (HAESBAERT, 2004). Entendemos o *território* enquanto espacialização de uma relação de poder, manifesta pela apropriação e/ou dominação de determinada parcela do espaço por um grupo social, num determinado contexto histórico. O *território* constitui a materialização mesma desta relação e tem a *territorialização* como processo instituinte e a *territorialidade* como a resultante destas marcas grafadas no espaço: “o *território* é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, *território* e *territorialidade*, ou seja, processos sociais de *territorialização*” (PORTO-GONÇALVES, 2005).

A tríade *território-territorialidade-territorialização* nos possibilita analisar as formas de apropriação do espaço tecidas em diversos momentos pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte, bem como pelos latifúndios monocultores de eucalipto destinados à produção de celulose e papel, a partir dos anos 1960. Ambas as formas de territorialidade são profundamente divergentes entre si, orientadas por matrizes de racionalidade conflitivas. A territorialidade dos latifúndios monocultores de eucalipto destinados à exportação de celulose tem por objetivo a elevada produtividade e a acumulação desigual de riquezas e, para isto, impõe uma organização cartesiana sobre o espaço. É uma territorialidade funcional. A territorialidade das comunidades negras rurais é carregada do sentido de

³ Este meu encontro com a Antropologia remonta ao período da Graduação em Geografia (cursada entre 1990 e 1995, na Universidade de São Paulo), quando pude me inserir em alguns estudos da área, principalmente por meio das orientações da Prof.^a Dr.^a Maria Regina Cunha de Toledo Sader. Esta busca foi se aprofundando durante o Mestrado em Geografia Humana (cursado entre 1997 e 2002, na Universidade de São Paulo), sobretudo a partir do curso Teorias Antropológicas Clássicas, ministrado pela Prof.^a Dr.^a Margarida Maria Moura.

pertencimento e identidade, voltada à reprodução da existência material, simbólica e afetiva. É uma territorialidade sustentada pela memória viva da ancestralidade. No entanto, embora divergentes em seus fundamentos e práticas, ambas as territorialidades se fazem no mesmo território, numa tensão conflitiva, onde diversos sentidos se manifestam: “*num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades*” (Idem, ibidem). Alguns lugares dominados pelos monocultivos de eucalipto são identificados pela memória como moradas antigas; grotas e lagoas transformadas em propriedade privada das empresas produtoras de celulose ainda fornecem cipós, taboas, peixes e caças; e nos últimos anos, alguns destes espaços vêm sendo visibilizados pelas comunidades negras rurais por meio da retirada do eucalipto, como foi o caso do Cemitério de Escravos, em Linharinho (2006).

Pode-se observar que as diversas formas de territorialidade articulam elementos de ordem mais material ou simbólica, revelando dimensões mais políticas, econômicas e/ou culturais (HAESBAERT, 2004). Na extensa produção teórica acerca do território, estas dimensões se fazem presentes. Entre os geógrafos, temos o predomínio da dimensão política, inicialmente vinculada ao Estado (RATZEL; MORAES, 1990) e posteriormente caminhando para outras escalas e sujeitos (RAFFESTIN, 1993[1980]; SOUZA, 1995). Outros trabalhos enfatizam a dimensão econômica do território, ora direcionados à análise das formas de territorialização e territorialidade do capital (OLIVEIRA, 1999), ora dando maior ênfase às “territorialidades específicas” de populações tradicionais (ALMEIDA, 1989; 2005), caracterizadas pelas formas de uso dos recursos e também por elementos de ordem simbólica. Aqui a presença dos antropólogos é mais expressiva, onde a dimensão simbólica da territorialidade ganha relevância, através do sentido do pertencimento, da ancestralidade, da afetividade (GUSMÃO, 1995; GODOI, 1998; O'DWYER, 2002), sendo também compartilhada pelo trabalho de alguns geógrafos (BONNEMAISON, 2002). A dimensão simbólica cria a abertura para a consideração das representações e dos processos cognitivos na conformação das territorialidades, elementos que vêm sendo trabalhados, sobretudo, como uma proposta de *des*-colonização epistêmica dos povos do Sul (PORTO-GONÇALVES, 2003), onde a territorialidade se apresenta enquanto projeto (GUATTARI, 1986).

Nestes diálogos, diversos olhares e propostas se encontram, entrelaçando elementos da dimensão material e simbólica em suas análises acerca da territorialidade. De qualquer maneira, o *olhar geográfico* possibilita espacializar estes elementos, situá-los uns em relação aos outros, evidenciando suas características, afinidades e confrontos. Espacializados, estes elementos *desenham* o território e suas redes de relações, permitindo obter a visão da totalidade. E a partir da totalidade, apontam caminhos de intervenções.

2.2.2. Ouvidos atentos: o primor da *história oral*

A apresentação deste trabalho foi tecida como uma costura, onde trechos pormenorizados de falas e citações foram cuidadosamente selecionados e alinhavados: o método do *apresentar*. Quanto ao método do *fazer*, talvez seja mais turbulento, oriundo das vivências junto aos protagonistas destas histórias aqui relatadas, com/ contra o sistema hegemônico.

A matéria-prima de nosso trabalho são as *histórias de vida* dos negros e negras do Sapê do Norte, cuja ancestralidade remonta à África escravizada durante o colonialismo ibérico, imposto aos demais povos do mundo a partir dos séculos XV e XVI. Estas histórias de vida são evocadas pela memória destes sujeitos e grupos sociais, bem como por suas práticas cotidianas de produção da existência, e transmitidas oralmente por meio de entrevistas e/ou conversas informais. Considerada como nosso recurso metodológico fundamental, as *histórias de vida* contadas oralmente pelos grupos estudados nos trazem elementos acerca de suas vivências atuais e pretéritas, bem como da memória alimentada pelas gerações mais antigas.

As histórias aqui apresentadas constituem um grande acervo oriundo de diversos contextos de pesquisa. As entrevistas por mim colhidas ocorreram num período de 10 anos, entre 1997 e 2007, compreendendo o momento de realização do Mestrado⁴ (entre 1997 e 2002), quando pude viver cotidianamente no Sapê do Norte. Para além deste período, outras entrevistas e informações puderam ser colhidas através de minha participação em pesquisas realizadas junto às comunidades negras rurais - como a pesquisa *Territórios negros do Sapê do Norte*⁵ (2002 e 2003) e o trabalho de identificação dos territórios remanescentes de quilombos⁶ (2004 a 2006) – bem como das vivências junto ao movimento quilombola. A estas informações somam-se aquelas colhidas por outros pesquisadores e estudantes vinculados ao trabalho de identificação territorial, dentre os quais merece destaque a valiosa contribuição da historiadora Franciele Marinato, que além de preciosas entrevistas, realizou um significativo levantamento documental no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo relacionado às fugas escravas e quilombos no século XIX, por mim

⁴ FERREIRA, S.R.B. *Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais do Extremo Norte do Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana. USP, 2002.

⁵ Esta pesquisa realizou um extenso levantamento de informações de caráter social, econômico, educacional, de saúde, ambiental, junto a todas as famílias das comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Coordenada pelas organizações não-governamentais Koinonia-RJ e FASE-ES, contou com o trabalho de aplicação de questionários feito por jovens das comunidades, sob minha supervisão e de Jefferson Gonçalves Correia.

⁶ O trabalho de identificação e delimitação dos territórios remanescentes de quilombos no Espírito Santo foi iniciado em 2004 nas comunidades de Linharinho (Conceição da Barra) e São Jorge (São Mateus), como parte do *Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo*, elaborado pelo esforço conjunto do INCRA-ES, da Universidade Federal do Espírito Santo, de pesquisadores, estudantes e, sobretudo, das próprias comunidades quilombolas.

amplamente utilizado. Este levantamento possibilitou nosso contato com informações das autoridades da época, que se armavam na captura e repressão dos escravos que desacatavam a ordem colonial. Os relatos de delegados de polícia e presidentes de província são os únicos registros escritos que revelam a dimensão desta questão, na maioria das vezes não apresentadas pela narrativa oficial e hegemônica. Da mesma maneira, é a *história oral* colhida junto às comunidades negras de hoje que possibilita preencher a enorme lacuna dos escassos registros acerca desta população historicamente invisibilizada:

A ausência de registros históricos, sociais, políticos dos territórios negros não possibilita falar de tais territórios. Não há dados estatísticos ou censitários quanto ao que representam e onde se localizam. O desconhecimento dessa realidade negra que detém a posse e uso de uma terra é desmensurado. As pré-noções e a invisibilidade da questão rural que envolve tais grupos é, em si, uma invisibilidade expropriadora de duplo sentido: na realidade concreta e no imaginário social. (GUSMÃO apud O'DWYER, 1995:65)

Conjugados, os documentos escritos – e muitas vezes, manuscritos – pelas autoridades do sistema escravista do século XIX e as histórias trazidas oralmente pela memória nos possibilitam construir um recorte acerca da constituição das comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Da visão do repressor, temos elementos descritivos da época que expressam o *medo das elites* (AZEVEDO, 1987) frente aos movimentos de revolta negra, fundamentais para desconstruir a idéia do controle colonial. Do olhar dos descendentes daqueles que foram escravizados, temos a memória dos *“tempos do cativo”*, de alguns familiares que *“falavam enrolado”* e outros que eram *“pegos no laço”*; de antigos caminhos que levavam ao comércio de São Mateus e às moradas dos festeiros; ou ainda de mestres espirituais e de *“brincadeiras”* coletivamente reconhecidos. Dentre os muitos elementos que foram herdados das gerações ascendentes, alguns são selecionados pela memória, conforme sua importância em determinado contexto. Se estes elementos que remetem ao escravismo e à ancestralidade africana vêm sendo evocados com veemência, é porque respondem às necessidades atuais das comunidades na efetivação de seu direito ao território, a partir de seu reconhecimento como quilombolas. Neste sentido, *“a memória é, em parte, herdada”*, mas também um *“fenômeno construído”*, organizado *“em função das preocupações pessoais e políticas do momento”* (POLLAK, 1992:4).

Herdada e construída, acima de tudo esta memória evoca *histórias de vida* que são contadas por seus próprios protagonistas, que se tornam então narradores de si próprios, quando suas palavras, saberes e vivências traçam suas leituras acerca da própria existência. Para quem faz a pesquisa, adotar a metodologia da história oral abre a

possibilidade de “escrever **com**, e não escrever **sobre**” o que é pesquisado, abrindo espaço para a fala e o *olhar* específico destes sujeitos:

*Representa un interés de desarrollar prácticas y activismos intelectuales fundados en **una praxis que necesariamente reconoce la importancia epistémica del lugar y identidad social del interlocutor o escritor**, y los problemas inherentes en representar, mediar e interpretar las voces de otros.* (WALSH e GARCIA, 2002: 318)

Escrever *com* pressupõe escrever junto com o sujeito que é focado, postura que destrói a distância hierárquica do escrever *sobre* ele. Escrevendo *com* os sujeitos, o pesquisador tem a oportunidade de se inserir na realidade enfocada, que se encontra em movimento, interagindo com ela, sentindo e reagindo a partir dela, interferindo inclusive nos seus desdobramentos. Esta concepção pressupõe a horizontalidade pesquisador-pesquisado e possibilita um exercício mútuo de trocas de experiência e aprendizado:

*La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología “participativa” o de “acción”, es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. [...]. Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de **una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización**, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro.* (RIVIERA CUSICANQUI, 1990 apud MIGNOLO, 2002:206)

A coleta das *histórias de vida* é acompanhada de observações e experiências de campo, espaço onde há oportunidade do registro empírico do *saber-fazer*, cotidianamente praticado na reprodução da existência material, simbólica e afetiva. Em campo, as observações e a coleta de informações privilegiam a escala local do enfoque, onde o olhar percebe e registra os elementos da *linguagem cotidiana* das comunidades negras rurais. Esta percepção é construída conforme se afirma a relação de convivência entre o pesquisador e aquele que é pesquisado, e da mesma maneira, o sentimento de confiança entre eles, que aos poucos vai criando uma atmosfera de intimidade e desconstruindo o cuidado em relação ao *estranho*:

Essas informações inscritas na linguagem cotidiana são extremamente importantes como forma de dar sentido ao espaço, ao tempo, à natureza, enfim, à vida e só uma convivência muito próxima e continuada, nem sempre presentes em condições de pesquisa stricto sensu, permitem. (PORTO-GONÇALVES, 2003:239)

Esta escala de observação local deve ser articulada a outras escalas e contextos regionais e mundiais, diálogo que é possibilitado pelas leituras acerca das histórias, saberes e lutas dos povos originários da África negra e dos afrodescendentes na América Latina. Tais leituras devem ser precedidas daquelas referentes ao colonialismo europeu sobre África e América Latina, bem como acerca da situação de colonialidade que persiste e vem sendo problematizada pelo denominado *pensamento subalterno*. Neste sentido, inserimos a *experiência* das comunidades negras do Sapê do Norte e suas especificidades como parte desta totalidade que é a *colonialidade*. Mas se é através do *experienciar* de situações e relações que estas comunidades elaboram suas formas próprias de ação (THOMPSON, 1978), também a vivência da pesquisa pode significar uma *experiência*, tanto para o pesquisador como para aquele que é pesquisado. Conforme se aprofunda a convivência e a identidade de propósitos entre eles, um sentimento de cumplicidade sela seu envolvimento. Assim, a organização do movimento quilombola do Sapê do Norte não é somente acompanhada e registrada pela pesquisadora, mas também sofre a interferência de suas concepções. Da mesma maneira, o pulsar do movimento social apresenta questões à pesquisa e à própria pesquisadora e sua visão de mundo.

*Quando o outro se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o outro me transforma num compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história. [...] Mas o limite da redefinição da alteridade tem acontecido, entre muitos de nós, pesquisadores, **quando o outro, próximo [...] torna-se o companheiro de um compromisso** cuja trajetória, traduzida em trabalho político e luta popular, **obriga o pesquisador a repensar não só a posição de sua pesquisa, mas também a de sua própria pessoa.** (BRANDÃO, 1987[1984]:12)*

Nossa relação de pesquisa com as comunidades negras rurais do Sapê do Norte, há muito se constitui enquanto *experiência* caracterizada pelo envolvimento e o comprometimento com o seu caminhar. Neste processo, não só nos inserimos com nossas contribuições teóricas e políticas, mas sobretudo somos *re-situados* no significado de nossas vidas subalternas. É desse lugar que falamos *com* o Sapê do Norte.

2.3. DELIMITANDO O ESPAÇO-TEMPO DA PESQUISA

Os *agrupamentos negros e camponeses* que constituem este estudo distribuem-se ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas, majoritariamente nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, no norte do Espírito Santo. Territorialmente, estão organizados em

sítios familiares que mantêm entre si laços de parentesco e compadrio, efetivando redes de religiosidade, festa, solidariedade e outras práticas que remontam a uma história comum, cuja memória alcança os “*tempos do cativo*”.

Embora as memórias locais acerca do Sapê do Norte se remetam a um único *território* definido por estas redes de relações, os processos econômicos implantados na região impuseram a lógica da propriedade privada àqueles que se organizavam pelo princípio do *uso comum*. No momento da implantação dos extensos monocultivos industriais de eucalipto sobre as áreas da floresta tropical – agora apropriadas pelo Estado como “terras devolutas” – apresentava-se aos moradores, como única alternativa de permanência na terra, o requerimento de parcelas particulares, que deveriam ser registradas em cartório. Muitos dos que resistiram em suas terras não conseguiram documentá-la, em decorrência dos altos custos; alguns poucos chegaram à escritura, embora sem registrá-la em cartório; raros são aqueles que possuem a documentação correta. De fato, o que este processo conseguiu foi fragmentar o grande *território negro do Sapê do Norte* em pequenos sítios, exíguos pedaços de terras delimitados e “*imprensados*” pelos monocultivos de eucalipto, implantando junto às comunidades negras rurais a lógica da propriedade privada como única garantia de permanência na terra. Neste sentido, atualmente a população negra rural do Sapê do Norte distribui-se e identifica-se em comunidades, como pode ser verificado na tabela abaixo:

Tabela 1: Comunidades negras rurais do Sapê do Norte

Comunidades	Município	N. °famílias
Dona Guilherminda	Conceição da Barra	6
Córrego Santa Isabel	Conceição da Barra	23
Córrego do Sertão	Conceição da Barra	14
Angelin 1	Conceição da Barra	21
Angelin 2 (ou do Meio)	Conceição da Barra	17
Angelin DISA	Conceição da Barra	6
Angelin 3	Conceição da Barra	12
Córrego do Macuco	Conceição da Barra	8
Linhaquinho	Conceição da Barra	42
Roda D'água, Porto Grande, Campo Grande e Lage	Conceição da Barra e São Mateus	80
Córrego São Domingos e Retiro	Conceição da Barra e São Mateus	81
Córrego de Santana	Conceição da Barra e São Mateus	33
São Jorge, Córrego do Sapato e Morro da Arara	São Mateus	80
Nova Vista 1 e Nova Vista 2	São Mateus	105
Droga ou Dilô Barbosa	São Mateus	52
Chiado e Contena	São Mateus	53
Santaninha	São Mateus	37

São Domingos de Itauninhas	São Mateus	60
Cacimba	São Mateus	24
Serraria e São Cristovão	São Mateus	52
Mata Sede ou Boca da Vala	São Mateus	45
Beira-Rio e Arural	São Mateus	87
Córrego Seco	São Mateus	
Estiva	São Mateus	
Divino Espírito Santo	São Mateus	40
Santa Luzia	São Mateus	31
Pequi	São Mateus	
Palmitinho 1 e Palmitinho 2	São Mateus	77

Fonte: Pesquisa *Territórios Negros do Sapê do Norte* (2003), realizada sob coordenação das organizações não-governamentais Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço (RJ) e FASE – Federação de Órgãos de Assistência Social e Educacional (ES).

Embora todas estas comunidades negras do Sapê do Norte vivenciem o contexto de *conflito territorial* acima exposto, nosso enfoque dará maior profundidade de análise a alguns grupos onde as vivências de campo foram mais intensas.

A fim de contextualizar nossa pesquisa, faz-se necessário destacar algumas importantes diferenças entre os municípios de Conceição da Barra e de São Mateus. A primeira delas refere-se à presença institucional e política da Igreja. No município de São Mateus, esta presença é muito forte devido, principalmente, à atuação da Diocese, o que se faz sentir pela existência de numerosas igrejas nos territórios das comunidades negras rurais. Em Conceição da Barra, por sua vez, esta presença se faz de maneira mais diluída junto a estas comunidades, onde uma minoria possui igreja em seus territórios. Este espaço não ocupado pela Igreja favorece e fortalece a presença dos rituais de cunho afro-brasileiro nestas comunidades, como as Mesas de Santo.

Uma outra diferença entre os dois municípios refere-se à estrutura fundiária. Conceição da Barra apresenta seu território majoritariamente ocupado pelos latifúndios monocultores de eucalipto e cana destinados à produção de celulose e etanol, e áreas muito restritas ocupadas por assentamentos rurais e unidades de conservação. Por sua vez, o município de São Mateus tem suas terras ocupadas pelos extensos monocultivos de eucalipto e cana, seguidos pela pastagem, côco, mamão e café, além de uma área mais significativa de assentamentos rurais. Para além de uma diversidade de produção, estas diferentes estruturas fundiárias refletem estruturas de poder econômico e político, oriundas da propriedade da terra. Desta maneira, se em Conceição da Barra a dominação econômica é exercida pelas empresas produtoras de celulose e etanol, em São Mateus ela também é acionada pelos fazendeiros, com destaque aos pecuaristas.

Esta estrutura deu origem a uma terceira diferença, referente à atuação política do Movimento Paz no Campo – MPC, originado junto aos fazendeiros de São Mateus, com apoio do Poder Público Municipal, da Igreja, de pesquisadores locais e da empresa Aracruz

Celulose. O MPC organiza-se como reação à política de regularização dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos do Sapê do Norte e vem projetando sua inserção principalmente junto às comunidades de São Mateus. Diferentemente das grandes empresas, que exercem sua dominação territorial de maneira impessoal, o poder dos fazendeiros se insere numa rede de antigas relações coronelísticas e é manifesto por meio de ameaças diretas, perseguições e jagunços, provocando o afastamento de lideranças e a desarticulação do movimento quilombola.

Dentre as comunidades negras rurais do Sapê do Norte, nossa interação maior se deu junto àquelas situadas no município de Conceição da Barra, com destaque a Angelin 1, Linharinho, São Domingos e Santana. A Comunidade do Angelin 1 ou Santa Clara está situada na desembocadura do Córrego Angelin no Rio Itaúnas, a cerca de 3 quilômetros da Vila de Itaúnas. Nossa interação com esta comunidade é oriunda da convivência cotidiana e direta, tecida no tempo de morada na Vila de Itaúnas, entre os anos de 1998 e 2003. Esta convivência possibilitou a construção do sentimento de vizinhança por meio de trocas e práticas de solidariedade, bem como o conhecimento de suas histórias e seu modo de vida, onde despontam seus saberes específicos, suas tradições recriadas e sua resistência à expropriação.

A Comunidade de Linharinho está situada no baixo curso do Córrego São Domingos, próximo à localidade de Santana, e é atravessada pela estrada que vai da cidade de Conceição da Barra à Vila de Itaúnas. O conhecimento desta comunidade também advém do período vivido na região, muito preenchido pela participação em fóruns e debates acerca dos impactos provocados pelos monocultivos de eucalipto e cana. (Aqui merece destaque a articulação da Rede Alerta contra o Deserto Verde, no ano de 1999, que passou a agregar os diversos sujeitos impactados pelos monocultivos de eucalipto, inicialmente no Espírito Santo e sul da Bahia. Da mesma maneira, cabe destacar o Diagnóstico Participativo do Município de Conceição da Barra, realizado pela SUDENE/PNUD no ano de 2001, que através de numerosas oficinas proporcionou o encontro e o conhecimento mútuo entre vários sujeitos e grupos do município, e suas respectivas atuações). No ano de 2004, com o despontar da organização *quilombola* do Sapê do Norte, a Comunidade de Linharinho deu início ao processo de reconhecimento, identificação e delimitação de seu *território de direito*. Os trabalhos de campo que deram origem ao *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005) proporcionaram o aprofundar do nosso conhecimento e interação com esta comunidade.

De maneira semelhante ocorreu em relação à Comunidade de São Domingos e Santana, situada no médio curso dos córregos São Domingos e Santana, afluentes da margem norte do rio Cricaré. Aqui também nosso conhecimento recíproco remonta à vivência na região e aos fóruns de debates já citados. Entre os anos de 2004 e 2006, os

trabalhos de campo que originaram o *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006) também proporcionaram uma profunda interação com a comunidade.

Nestas comunidades, gostaríamos de destacar algumas perdas ocorridas durante todo o processo de pesquisa e após seu encerramento: “Mané Vito”, Anália do Nascimento, Gonçalina Purquera - “Totóia”, Anardina Eugênia Feliciano, Astério Alacrino – “Gordo”, Amadeus Cardozo e Silivestre Jerônimo Alves. Algumas destas pessoas nos cederam fundamentais entrevistas que aparecem aqui transcritas.

O aprofundar dos estudos nestas comunidades permitiu-nos adentrar por territórios outrora contíguos dentro do grande *território negro do Sapê do Norte*: a história comum, os fortes laços e relações de parentesco, trocas e religiosidade, tecem redes identitárias que teimam em afirmar a *territorialidade negra*. Embora profundamente impactadas pelo “*imprensamento*” dos monocultivos de eucalipto e cana, a permanência destas comunidades na terra já traz, por si, as marcas de sua história de luta e resistência.

380000

400000

420000



PEDRO CANÁRIO

GUILHERMINDA

CÓRREGO SANTA IZABEL

CÓRREGO DO SERTÃO

CONCEIÇÃO DA BARRA

ANGELIN 1

ANGELIN 2

ANGELIN 3

CÓRREGO DO MACUCO

SÃO DOMINGOS

LINHARINHO

SANTANA

SANTANINHA

CACIMBA

DILÔ BARBOSA NOVA VISTA

SANTANA

COXI

SÃO JORGE

RODA D'ÁGUA

CHIADO / CONTENA

SERRARIA

SÃO CRISTÓVÃO

BEIRA-RIO ARURAL

MATA SEDE

SÃO MATEUS

CÓRREGO GRANDE SÃO MATEUS

SANTA LUZIA

SANTA LUZIA

JAGUARÉ

PALMITINHO 2

PALMITINHO 1

SOORETAMA

LINHARES

380000

400000

420000

7960000

7960000

7940000

7940000

7920000

7920000

7900000

7900000

Capítulo 3

PADRÕES DE CONFLITIVIDADE

3.1. DO CONFLITO ENTRE MATRIZES DE RACIONALIDADE: O *DES-ENVOVIMENTO* DA EUROPA SOBRE OS POVOS “SEM HISTÓRIA” DA ÁFRICA E AMÉRICA

Para se discutir a territorialidade negra do Sapê do Norte, faz-se necessário contextualizá-la no *conflito* que aí se apresenta, onde uma matriz de racionalidade de origem ocidental e eurocêntrica se tornou hegemônica mundialmente a partir da dominação e colonização de outros povos e seus territórios. Este *conflito* é constituinte do paradigma de *des-envolvimento* capitalista, baseado na acumulação desigual de riquezas entre grupos sociais, que são classificados numa ordem hierárquica de poder. É um *conflito* de cunho epistêmico, de olhares acerca do mundo e da existência, tão diferenciados entre os povos colonizadores ibéricos e os povos colonizados da África, América e Ásia. Tais olhares fundamentam-se em matrizes de racionalidade distintas, que se expressam nas formas de relação que estes povos estabelecem com a natureza e entre si.

A expansão territorial dos recém-formados estados ibéricos nos séculos XV e XVI consolidou-se através da dominação e colonização dos territórios que viriam a ser África e América, e seus povos originários. Os territórios colonizados eram inseridos de forma subalternizada no “*sistema-mundo*” que se inaugurava (QUIJANO, 2005), com a função de geração de riquezas para os impérios colonizadores, onde natureza e gente eram transformadas em mercadorias. Segundo Aníbal Quijano (2005), o capital já se configurava enquanto mercantilização da força de trabalho por volta dos séculos XI-XII, em algum lugar das penínsulas ibérica e/ou itálica e no mundo islâmico. Contudo, é somente com a emergência da América que o capital se torna um sistema mundial:

Só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas foram articuladas para os fins do mercado mundial. Somente desse modo o capital transformou-se no modo de produção dominante. [...] o capitalismo como sistema de relações de produção, isto é, a heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sobre o domínio do capital, no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América. (p. 248)

A expansão do capital através dos estados territoriais ibéricos a partir do século XV efetivou a dominação deste território e seus povos originários. Aqui, a acumulação de riquezas deu-se a partir do saque dos recursos naturais – com destaque aos minérios de ouro e prata, e madeiras nobres da floresta tropical – e a produção de outras mercadorias agrícolas e semi-elaboradas, como o açúcar, em grandes latifúndios sob o poder da classe senhorial, como o açúcar. Ademais, esta acumulação contou com o trabalho oriundo da

servidão dos povos indígenas locais e da escravização dos povos originários da África, que por sua vez movimentava um lucrativo comércio no Atlântico, como já assinalava Karl Marx em sua obra *O Capital* 1987[1890]:

*As descobertas de ouro e de prata na América, o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais e a **transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa** são os acontecimentos que marcam os albores da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são fatores fundamentais da acumulação primitiva.* (Livro I, vol.2:868)

A captura, escravização e tráfico de africanos fomentaram o mais lucrativo comércio colonial. Destinado aos territórios dominados pelos estados europeus, sobretudo na América, o trabalho escravo tornava-se condição para mover o sistema colonial, fundamentado na disseminação da violência, do medo e do controle, conforme analisa o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006):

*A América experimentará essa razão moderno-colonizadora de um modo muito próprio. [...] A própria monocultura, enquanto técnica, inicialmente para o cultivo da cana, era uma imposição, haja vista a impossibilidade material de um povo ou uma comunidade qualquer se reproduzir fazendo monocultura para si próprio. Assim, a monocultura não é só a cultura de um só produto, mas também a cultura para um só lado. **Por isso a energia da chibata para mover o sistema. Afinal, ninguém faz monocultura espontaneamente até que tenhamos subjetivado as relações sociais e de poder assimétricas e contraditórias [...].***

O colonialismo alimentou a acumulação primitiva de capitais pelos estados ibéricos (MARX, 1987[1890]) e efetivou um novo padrão mundial de poder, expresso numa classificação social que atribuiu novas identificações histórico-geográficas aos territórios dominados e dominantes. Era a própria *América* e *África* que nasciam, enquanto matrizes fundadoras da relação colonial e da mundialização do sistema do capital, engendradas pela também nascente *Europa*, que controlava o mercado mundial e impunha seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta. Da mesma maneira, eram atribuídas as identidades geoculturais da *Ásia* e *Oceania*, e também a divisão do mundo entre *Ocidente* – sob dominação econômica, política e cultural da Europa - e *Oriente* – única categoria que conseguia configurar *outridade* em relação ao Ocidente, principalmente em virtude de sua herança intelectual (QUIJANO, 2005).

A relação colonial criava a África e a América como espaços habitados por povos “primitivos” e de “tempos passados”, enquanto a Europa nascia como vetor da “civilização” e

modernidade. Os diversos povos do mundo passaram a ser classificados, então, dentro de uma escala que ia dos “primitivos ou selvagens” aos “civilizados”, onde o *desenvolvimento* capitalista dos estados europeus era projetado como o caminho único e determinado para que toda a humanidade atingisse o nível da “civilização”. No mesmo sentido, elegia-se como única a história do expansionismo ibérico sobre os demais povos, que foram classificados como “sem história”. Uma pretensa “história mundial” e “moderna” se inaugurava, ignorando e invisibilizando diversas histórias milenares. Estas novas identidades invisibilizavam os povos colonizados em suas singularidades históricas e diversidade de saberes. Na América, a diversidade de povos como *astecas, maias, aimarás, incas* e *chibchas*, dentre outros, ficou reduzida à limitante identidade de “índios”; enquanto os povos *ashantes, iorubás, zulus, congos* e *bacongós*, dentre outros trazidos forçadamente da África como escravos, foram reduzidos à classificação de “negros” (QUIJANO, 2005). Para justificar a dominação colonial européia, estes povos originários foram retirados de seu lugar de produção cultural da humanidade e considerados “inferiores”, aqueles que necessitavam da sabedoria e da “civilização” branca e cristã do *Ocidente*: sua alteridade era criada enquanto um “espaço vazio” (MENESES, s/d). Desconsiderava-se assim todo um universo de saberes ancestrais, formas de ser, fazer e conceber elaboradas por estes povos e que orientavam suas relações entre si e com a natureza. Desta maneira, a colonização impunha-se na esfera cognitiva, elegendo a perspectiva do conhecimento europeu como a única racional e, portanto, superior: a colonialidade do saber e do poder.

O colonialismo europeu inaugurado nos séculos XV e XVI configurava, portanto, novas relações de poder a nível mundial, que explicitavam divergências entre as matrizes de racionalidade eurocêntrica e dos demais povos colonizados. Nestas relações, o *desenvolvimento* do sistema do capital, fundamentado na acumulação de riquezas e de poder oriunda da exploração exaustiva da natureza e do trabalho, sobrepunha-se a todas as demais formas de organização social, política e econômica existentes no mundo, orientadas por princípios que tinham a natureza como principal sustentação da vida. Em seu movimento de expansão contínua e trajetória pretensamente linear, o *desenvolvimento* rompia com a circularidade do espaço-tempo tão característica da organização dos povos não-europeus, onde a reprodução da existência dava-se pelo *envolvimento* cotidiano das famílias, grupos, clãs, tribos e comunidades. Neste sentido, o *desenvolvimento* do sistema do capital configurava-se enquanto *des-envolvimento*, ou seja, a negação do *envolvimento*.

O novo padrão mundial de poder capitalista determinava as novas identidades sociais e geoculturais dos povos através desta classificação social, que passou a associar a relação de dominação colonial eurocêntrica a uma hierarquia racial. A “*racialização*” das *relações de poder* passaria a identificar no corpo dos povos colonizados a marca de sua *inferioridade*, grafada e legitimada pelas características fenotípicas. Desta maneira, a

situação de dominado e “inferior” atribuída aos povos não-europeus, não-brancos, não-cristãos, não-civilizados e não-*des*-envolvidos ficava grafada no corpo não-branco, e desta maneira se perpetuaria para além do colonialismo. Tal classificação resultou introjetada no imaginário colonial e permanece numa relação sedimentada de *colonialidade*:

*La **colonialidad** es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ambitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. (QUIJANO, 2000:342)*

A *colonialidade* constituiu-se enquanto relação de poder que cristalizou a superioridade dos povos de origem europeia, brancos, capitalistas e cristãos, sobre os povos de origens diversas, não-brancos e que orientam a reprodução da própria existência material, simbólica e afetiva a partir de outros referenciais cosmológicos. Os afro-americanos carregam o experienciar de uma dupla colonialidade: enquanto povos oriundos de uma África negra colonizada e saqueada, e enquanto escravos trazidos para a América e posteriormente transformados numa grande maioria dentre aqueles que compõem os índices de exclusão e pobreza. Iniciada com a escravidão, a violência estrutural, simbólica e epistêmica imposta aos povos negros da África e seus descendentes na América encontra-se institucionalizada nas estruturas, representações, práticas e atitudes que continuam invisibilizando o negro, ignorando seus saberes e direitos, como discutem Catherine Walsh e Juan García (2002) ao se referir aos povos afrodescendentes do Equador:

*En el Ecuador como en varios países latinoamericanos, los **pueblos afrodescendientes** comparten una historia caracterizada por la **violencia simbólica, epistémica y estructural**, una violencia que tanto en sus formas abiertas como en las encubiertas, está vinculada a procesos de disciplinamiento colonial y cultural [...] **se inició con la experiencia de esclavitud luego se institucionalizo en las estructuras, instituciones, representaciones, prácticas y actitudes racializadas de la sociedad, aquellas que, hasta hoy, sobrevaloran la ‘blancura’ e invisibilizan el ser negro.[...] la invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos. (p. 317-318)***

Uma conversa acerca dos grupos afro-americanos do Sapê do Norte implica em inserir a história local na escala do colonialismo europeu imposto sobre outros povos e seus territórios a partir do século XV. Neste contexto, é fundamental considerar que a subalternização dos saberes destes povos originários e a invisibilidade de sua importância

histórica na região foram ideologicamente provocadas pela colonização europeia, e mantidas até o momento atual enquanto relação de *colonialidade* que se estabelece entre uma elite branca – latifundiária, empresarial, política, religiosa e intelectual - e a população negra rural e urbana dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra.

Já em suas origens, o colonialismo trazia intrinsecamente o *conflito* entre distintas matrizes de racionalidade e os sujeitos que as portavam. As diferenças entre estes sujeitos / grupos sociais eram evidenciadas no *conflito*, que para além do embate político-econômico entre senhores brancos europeus e escravos negros africanos, incorporava também elementos da esfera simbólica e moral. Desde os primeiros tempos da escravização de africanos, os trabalhadores negros se rebelavam e se organizavam contra o sistema colonial, ao que eram repreendidos pelos senhores, seus “proprietários”. Nesta linha de contato e tensão, o *conflito* reforçava os elementos identitários de cada grupo e materializava-se nos espaços apropriados e dominados pelos grupos sociais: *territórios* e práticas de *territorialidade*. Nos dizeres de Porto-Gonçalves (2003):

[...] os conflitos sociais [...] são momentos privilegiados de conformação de identidades, posto que são momentos-limite cujos lados, os interesses, se manifestam como realidade objetiva. São nesses momentos que aqueles que constituem os movimentos sociais, isto é, que buscam mudar a ordem que lhes está sendo (im)posta, se defrontam, se confrontam e assim, no front, buscam novas fronteiras para o espaço social, novos limites para as relações entre os homens [...]. (p. 525)

Esta dinâmica do *conflito colonial* perpetuou-se com o fim do colonialismo europeu e da escravização africana, quando os afrodescendentes passaram a ocupar os espaços menos favorecidos das estruturas sociais na América, de hegemonia branca. No Sapê do Norte, esta conflitividade pode ser analisada em dois momentos, que trazem semelhanças e diferenças entre si: a colonização europeia a partir de fazendas escravistas, que tiveram destaque no século XIX pela produção e exportação da farinha de mandioca; e a implantação dos monocultivos industriais de eucalipto a partir dos anos 1960, destinados à produção de celulose.

Enquanto semelhanças, ambos os contextos trazem a estruturação macroeconômica guiada pela produção agroindustrial realizada em latifúndios monocultores e destinada à exportação – farinha de mandioca e celulose/ papel. Também tem continuidade a situação da subalternidade negra, bem como suas variadas formas de resistência - inauguradas pela escravidão africana e seguidas posteriormente pela expropriação territorial das comunidades negras e camponesas. No entanto, se durante o colonialismo europeu a questão da mão-de-obra é central e, inclusive, alimenta uma das mais importantes

atividades comerciais – o tráfico negreiro - na dominação que o capital agroindustrial efetiva atualmente no campo, a mão-de-obra é quase dispensável, sendo cada vez mais substituída pela tecnologia orientada pelos princípios de produtividade da “revolução verde”. Estes dois momentos serão por nós aqui analisados, enquanto *padrões de conflitividade do Sapê do Norte*.

3.2. ESCRAVISMO COLONIAL E REBELDIA NEGRA

*E por que deixou na areia do Congo
a aldeia de palmas;
e porque seus ídolos negros
não fazem mais feitiços;
e porque o homem branco o enganou com miçangas
e atulhou o porão do navio negreiro com seu desespero covarde;
e porque não vê mais de ânfora ao ombro
a imagem do congo nas águas do Kuango,
ele fica na porta da senzala
de mão no queixo e cachimbo na boca,
varado de angústia,
olhando o horizonte,
calado, dormente,
pensando,
sofrendo,
chorando,
morrendo.*

(Banzo. Menotti Del Picchia, 1892-1988)

A imagem do “banzo” bem traduz o sentimento do africano frente a um dos processos mais cruéis já vistos na história da humanidade: a escravização e o tráfico de milhões de pessoas da África negra, destinadas ao trabalho forçado nas terras dominadas e colonizadas pelos estados brancos e europeus. Forçosamente desterritorializado e transformado na principal mercadoria do lucrativo comércio negreiro, separado de seus laços familiares e afetivos, ignorante da língua e dos costumes da nova terra, e submetido a um regime de trabalho marcado por profunda violência, o africano escravizado torna-se um sujeito “sem história”. A desterritorialização e a expropriação da dignidade destes povos africanos escravizados lhes traziam uma *saudade* dolorosa da vida em sua terra natal, provocando verdadeiro estado de melancolia que muitas vezes chegava ao suicídio, fosse por enforcamento, envenenamento ou ingestão de terra. Outros, em profunda nostalgia, depressão e morbidez, assim permaneciam entregues até a inanição da morte. *Banzo*.

A escravização e o tráfico de negros africanos constituíram um dos pilares do projeto de expansão e dominação européia sobre outros territórios, processo que viria a ser

denominado *colonização*. O projeto colonizador dos estados territoriais ibéricos do século XV projetou sua acumulação primitiva de capital por meio da atividade mercantil, oriunda da dominação dos povos e seus territórios que ficariam designados como *América* e *África*. Na América, esta dominação efetivou-se por meio da expropriação das terras dos povos originários, que foram transformadas em latifúndios monocultores, bem como da exploração exaustiva de outras riquezas naturais, como madeiras nobres das florestas tropicais e jazidas minerais de ouro, prata e pedras preciosas – riquezas que eram direcionadas ao centro colonizador. Da África este projeto de expansão mercantil e territorial européia absorveu um enorme contingente de mão-de-obra, que foi escravizada e transformada em mercadoria do lucrativo tráfico negreiro do Atlântico.

Transformado em mercadoria, sem direitos, sem vontades e “sem história”, o africano negro, no entanto, jamais aceitou suas novas condições de vida sem protestar. De variadas maneiras, expressava sua angústia e sua resistência frente a este processo que queria lhe arrancar a dignidade. O *banzo* era uma delas, talvez a que expressasse de forma mais profunda a dor do escravizado, acompanhado de outras cotidianas subversões da ordem que lhe era imposta, que aconteciam tanto no espaço da casa grande, como na senzala e no espaço urbano das vilas: a negativa ao trabalho, os assassinatos de senhores, feitores e capitães-do-mato, os abortos provocados pelas escravas, e também a compra da alforria, as articulações das irmandades negras, as rebeliões, as fugas e a formação dos *quilombos*.

Assim, embora colocado numa situação subalterna, através de suas formas de resistência sempre presentes, o negro escravizado gerava e alimentava um medo persistente junto às elites brancas, num contexto que vai caracterizar o *padrão de conflitividade* do escravismo colonial.

3.2.1. Colonialismo e escravização negra africana

A expansão ultramarina do recém-formado Estado Territorial Português nos séculos XV e XVI terá como objetivo a acumulação de capital através da expansão da atividade mercantil, oriunda da dominação e exploração de outros territórios não-europeus. Como já assinalado anteriormente, no território que seria denominado pelo colonizador como *América*, os povos originários - “indígenas” - foram subjugados e/ou exterminados, as riquezas naturais - como madeiras nobres e metais preciosos - foram saqueadas e a terra, monopolizada pelos latifúndios monocultores destinados à exportação. Nesta nova ordem econômica imposta, a Coroa Portuguesa difundia sua ocupação sobre o novo território por meio de concessões de terras a pessoas de sua confiança - oriundas da nobreza, do clero e da burguesia - que seriam exploradas pelo trabalho escravo dos povos “indígenas” da

América e, sobretudo pelo enorme contingente de povos negros arrancados do território que foi denominado *África*. Assim iniciava-se a *colonização*, estruturada sobre a concentração da propriedade de terras nas mãos de alguns poucos europeus de confiança da Coroa, que acumulavam suas riquezas a partir da exploração da mão-de-obra escrava de indígenas e de uma massa de negros africanos despossuídos.

Assim como a *América* e seus povos originários — a *África* nascia como uma das matrizes fundadoras da relação colonial: “espaço vazio” a ser preenchido pela “civilização” européia, que lhe possibilitaria sair do estágio “selvagem” (MENESES, s/d). O destino definido à África terá continuidade no século XIX com a Conferência de Berlim (1884), quando seus diversos territórios e grupos étnicos serão repartidos, retalhados e leiloados entre 14 países europeus, numa imposição violenta de fronteiras políticas e culturais. Desta maneira teve continuidade a expropriação da dignidade iniciada com a escravização e o tráfico de africanos no século XV, e o negro continuará carregando o estigma da inferioridade herdada da escravidão:

*A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compressão, **qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses.** (DARCY RIBEIRO, 1995:118)*

Transformado em mercadoria, o africano escravizado alimentará o mais lucrativo comércio colonial - o *tráfico negreiro* – que irá se impor sobre variados povos da África, desestruturando suas organizações sociais, econômicas, políticas e culturais próprias. Duas áreas de civilizações muito distintas entre si alimentaram este tráfico: do sudoeste e do sudeste da África (Congo, Angola e Moçambique) vieram os *Bantus*; e da costa nordeste (Guiné, Costa da Mina, Senegal, Sudão e Costa do Marfim) vieram os *Sudaneses*. Representantes de uma grande diversidade étnica expressa tanto em seus caracteres físicos como em suas línguas e religiões, estas civilizações conheciam a agricultura de enxada e o artesanato do ferro, ouro, bronze e cobre, bem como a tecelagem:

O escravo negro tornado mercadoria do século XVI ao XIX, mercadoria absolutamente indispensável ao Brasil, não vem de um continente desorganizado, sem cultura, sem tradições, sem passado. [...] Viram-se na África verdadeiros impérios centralizados, com brilho

e autoridade incontestáveis, confederações tribais, reinos mais ou menos reconhecidos por seus vizinhos, cidades-pousadas com seus ricos mercados nos caminhos do ouro, das especiarias, do marfim, do sal, dos escravos e, por toda parte, um povo de guerreiros, pescadores, pastores, comerciantes e agricultores [...]. (MATTOSO, 2003[1982]: 24)

Em algumas destas sociedades mais hierarquizadas, o “cativo” existia enquanto propriedade coletiva de alguma família, contudo não como *mercadoria*, forma que ficou generalizada na África a partir da expansão mercantil e colonial européia, onde o *tráfico negreiro* ocupou lugar de destaque econômico. Transformando a escravização africana num lucrativo comércio destinado a alimentar as atividades exploratórias dos territórios dominados e colonizados pelos estados europeus, internamente à África o tráfico será responsável por introduzir a escravidão entre numerosas comunidades do litoral e da floresta, destruindo organizações territoriais tradicionais e seus conjuntos sociais e culturais.

Escravizado, o negro africano passava a representar uma grande fonte de acumulação de riquezas ao capitalismo mercantil. Enquanto trabalhador compulsório da economia colonial, o negro escravizado produzia toda a riqueza que, por meio das atividades mercantis, era acumulada pelos senhores brancos e pela Coroa Portuguesa. Além de produzir mercadorias que seriam comercializadas e assim, gerariam acumulação, o escravo foi transformado, ele próprio, em mercadoria, sendo capturado, vendido e comprado, em relações comerciais altamente lucrativas que movimentaram o Atlântico entre os séculos XV e XIX. Ao ser escravizado, o africano transforma-se em “coisa”, *mercadoria* apta a satisfazer as necessidades produtivas e acumulativas de outrem, como discutiu Marx (1987[1889]):

*A riqueza onde rege a **produção capitalista configura-se em imensa acumulação de mercadorias [...]. A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual fôr a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia. Não importa a maneira como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção.** (p.41)*

O *tráfico negreiro* significou o nascimento da África como “celeiro” da *mercadoria escravo*, profundamente vinculado ao nascimento da América enquanto “novo mundo colonial” a ser explorado. Durante o século XVI, o *tráfico* era monopólio português, realizado no setor costeiro de Senegal para abastecer os cultivos de cana-de-açúcar das ilhas de Cabo Verde. Conforme avançava a expansão ultramarina portuguesa, o tráfico deslocava-se por diversas regiões costeiras atlânticas da África – Guiné, Congo e Angola, Costa da Mina -

e ia penetrando cada vez mais ao interior, atingindo, no século XVIII, Moçambique, na costa oriental da África (MATTOSO, 2003[1982]).

O *des*-envolvimento da economia colonial fazia crescer a importância do *tráfico negreiro* para o abastecimento de mão-de-obra escrava. Na África, o *tráfico* abandonava a figura dos intermediários portugueses e passava a ser organizado diretamente por mercadores africanos, que adentravam os territórios, realizavam a captura dos negros e os traziam à costa, onde eram comercializados com os compradores. Também no Brasil, a atividade passava a ser, cada vez mais, realizada diretamente pelos comerciantes – portugueses ou brasileiros – sem obedecer ao esquema clássico do *comércio triangular*, segundo o qual toda atividade comercial atlântica realizada pela Colônia deveria passar pela Metrópole, sob os olhos da Coroa, a quem deveria gerar algum tributo. Esta autonomia dos comerciantes do Brasil nas relações mercantis com a África remonta ao século XVI, quando os portos de Salvador e Recife já configuravam importantes centros importadores de escravos. Assim, embora a Coroa desejasse controlar as atividades comerciais da Colônia, sobretudo por meio da criação das companhias de comércio fundadas a partir do século XVIII, o abastecimento de mão-de-obra escrava para o Brasil continuaria a ser efetivado, de fato, pelos comerciantes.

Do Brasil, os navios negreiros partiam em direção à África, carregados de artefatos de consumo facilmente negociáveis nos mercados africanos – como o fumo da Bahia, o açúcar de Pernambuco e a aguardente do Rio de Janeiro, oferecidos diretamente em troca de escravos – prática caracterizada como *escambo* por alguns historiadores (MATTOSO, 2003[1982]; FERLINI, 1988; ALENCASTRO, 2000). Ademais, também tinham que levar alimento, água e demais provisões suficientes para a viagem de ida e de volta, tanto à tripulação como aos escravos: “*Às pipas de água juntavam-se a lenha utilizada para cozinhar a panelada de arroz, legumes secos e mandioca, base da alimentação dos cativos*”. (MATTOSO, 2003[1982]: 39).

A utilização da mandioca e de sua farinha na alimentação dos negreiros reflete a importância que este alimento havia adquirido na sociedade colonial brasileira: considerada o “*pão da terra*” (FERLINI, 1988), sua produção também era destinada ao abastecimento das áreas especializadas nas monoculturas e/ou mineração, onde a agricultura de subsistência despertava pouco interesse. Assim, a produção da farinha de mandioca construía sua importância econômica voltada ao mercado interno à Colônia – no abastecimento alimentar das vilas, povoados e áreas monocultoras de exportação – e também externo – onde funcionava como alimento nos *negreiros* e como moeda de troca por africanos escravizados. Esta situação parece ter inserido a região de São Mateus na escala da macroeconomia colonial, projetando-se no século XIX pela grande produção da farinha de mandioca realizada nas fazendas escravistas e exportada por seu porto,

localizado no rio Cricaré (como se discutirá adiante). Ademais, a importância adquirida pelo Porto de São Mateus durante o século XIX parece ter se originado, ainda, por outros elementos.

Era neste momento que a Inglaterra caminhava para a industrialização, quando o carro-chefe da acumulação de capital deixaria de ser a atividade comercial. Tornava-se necessário ampliar os mercados consumidores para seus produtos industrializados e, neste sentido, não lhe era interessante manter o escravismo como forma principal de trabalho, uma vez que o escravo não era um consumidor em potencial. O trabalho assalariado apresentava-se como o novo caminho da acumulação capitalista: também expropriado e despossuído dos meios de produção como o escravo, o trabalhador assalariado gerava riquezas não-pagas que eram acumuladas pelo “patrão”, o “senhor” capitalista. No entanto, embora o valor de seu salário jamais correspondesse às riquezas que produzia, lhe possibilitava ser um consumidor e gerar mais acumulação ao capitalista. Além disso, o capital deixava de ser renda capitalizada no escravo e podia ser aplicado enquanto capital constante ou variável.

Neste contexto se inserem as constantes pressões inglesas pelo fim do tráfico negreiro no século XIX: em 1815, torna-se ilegal ao norte do Equador; em 1830 também ao sul; até ser totalmente proibido no Brasil em 1850, com a assinatura da Lei Eusébio de Queirós. Embora tais proibições inglesas tenham provocado estagnações ao *tráfico negreiro*, ele continuou a se expandir clandestinamente no Brasil entre 1831 e 1850, quando passou a se deslocar para as possessões portuguesas na costa oriental da África, como Moçambique: “os escravos continuam a chegar da África em carregamentos sempre mais volumosos à medida em que se aproxima 1850” (MATTOSO, 2003[1982]:93).

A continuidade clandestina do *tráfico negreiro* respondia às crescentes demandas de mão-de-obra para a produção do café que se expandia pelo sudeste do país, sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e Zona da Mata de Minas Gerais. A demanda das zonas cafeeiras também passava a ser suprida por um intenso *tráfico interno* - que deslocava a mão-de-obra escrava das antigas zonas de produção açucareira do nordeste e de exploração das minas – e pela imigração européia, sobretudo italiana.

O deslocamento da mão-de-obra escrava era, muitas vezes, realizado por longos caminhos a pé, mas também através das ferrovias – impulsionadas no século XIX pela expansão cafeeira – e dos portos. Ao se tornar ilegal ou clandestino, o *tráfico negreiro*, mesmo quando interno ao Brasil, passou a adotar algumas “medidas” para fugir à vigilância dos ingleses sobre as zonas costeiras. Dentre estas medidas, destacou-se a substituição dos portos especializados na importação da mão-de-obra escrava por portos clandestinos e não-oficiais, onde pudessem desembarcar os cativos vindos diretamente da África ou dos portos do nordeste açucareiro (MATTOSO, 2003[1982]).

Tais informações acerca do contexto político-econômico da época posterior a 1830 parecem apontar que a importância econômica adquirida pelo Porto de São Mateus durante o século XIX – decorrente do comércio da farinha de mandioca e de escravos – esteve estritamente vinculada ao *tráfico negreiro* clandestino e também ilegal. A situação geográfica do Porto de São Mateus – fluvial, não costeiro e mais interiorizado, relativamente distante dos olhos do Império, que se encontravam nos centros do poder colonial, como Salvador e a Corte – teria sido favorável ao abrigo da clandestinidade. Ao mesmo tempo, sua localização, a meio caminho entre a Bahia e o Rio de Janeiro, era estratégica para as transações comerciais realizadas pelos navios que percorriam a costa, fator ainda mais favorecido pela presença do longo vale do rio Cricaré, verdadeira estrada natural de penetração no território, que também pode ter facilitado a saída clandestina de ouro das Minas Gerais.

3.2.2. Colonização portuguesa no norte do Espírito Santo: o comércio de escravos e farinha de mandioca pelo Porto de São Mateus

À tardinha, chegamos à barra do S. Mateus, rio de tamanho regular, de margens aprazíveis cobertas de mangues [...] e, mais além, de florestas. [...] na margem norte ficava a povoação chamada Barra de S. Mateus, constituída de vinte e cinco casas. O rio desce de florestas seculares, infestadas de tapuias [...] nas florestas, há abundância de jacarandá, vinhático, putumuju, sergueira e outras madeiras úteis. [...] Aproximando-se oito léguas rio acima, ergue-se a vila de S. Mateus, cuja situação não deve ser muito salubre, devido aos pântanos vizinhos. Tem cerca de 100 casas, possuindo o distrito perto de 3.000 habitantes, incluindo brancos e gente de cor. Apesar de ser uma das vilas mais novas da região de Porto Seguro, acha-se em situação próspera. Os habitantes cultivam grande quantidade de mandioca, exportando, anualmente, 60.000 alqueires de farinha; bem como toras de madeira provenientes das florestas vizinhas. (WIED, MAXIMILIAN, 1989[1814-1817]:169-170)

O relato do Príncipe Von Maximilian, da Áustria, refere-se à viagem por ele realizada ao Brasil, e em particular, à região do rio Doce ao rio Mucuri, no período entre 1814 e 1817. Sua descrição traz importantes elementos que contribuem para a caracterização ambiental e socioeconômica desta região no início do século XIX. Seu olhar europeu sobre o mundo tropical identifica o rio São Mateus envolto por mangues e florestas, ao longo do qual se situavam duas povoações: em sua foz, a Barra de São Mateus, constituída de 25 casas; e cerca de 40 quilômetros à montante, a Vila de São Mateus, com 100 casas e uma população aproximada de 3.000 habitantes, composta de brancos e “gente de cor” (que tanto pode indicar negros como indígenas). Pertencente então à Comarca de Porto Seguro

(BA) – posição em que permanece até o ano de 1823 - a Vila de São Mateus foi considerada pelo príncipe austríaco como economicamente “próspera”, devido à grande produção e exportação de farinha de mandioca - 60.000 alqueires anuais, quantidade que corresponderia a cerca de 1.800.000 quilos (ALENCASTRO, 2000) - além da exploração de madeiras nobres da floresta.

A expressiva produção da farinha de mandioca voltada à exportação permite identificá-la como uma atividade econômica local de grande porte, porém ignorada pela historiografia do período colonial. Além da Vila de São Mateus, o Príncipe Maximiliano também assinala a grande produção da farinha de mandioca realizada na região da Vila de Caravelas, considerada a maior da Comarca de Porto Seguro. Segundo ele, Caravelas mantinha um “*animado comércio dos produtos da região, sobretudo farinha de mandioca*” (p.180), chegando a exportar 54.500 alqueires por ano, o que trazia ao lugar “*considerável número de navios de Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Capitania e outros pontos da costa oriental*” (idem). Estas descrições identificam que, no início do século XIX, a produção e exportação da farinha de mandioca constituíam as principais atividades econômicas da região, que atualmente compreende a zona fronteira entre o sul da Bahia e o norte do Espírito Santo.

A farinha de mandioca alimentava as fazendas monocultoras, povoados e vilas. A comercialização interna às províncias brasileiras teve destaque junto às zonas açucareiras da Bahia e Pernambuco, bem como às zonas de exploração do ouro e centros urbanos onde se sediava o poder institucional da Coroa, com destaque ao Rio de Janeiro. Procurava suprir, assim, a alimentação destas localidades que não possuíam produção voltada à subsistência.

Para além da produção e comercialização interna à colônia brasileira, a farinha de mandioca também teve grande importância na exportação. Em sua obra *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul* (2000), Luiz Felipe Alencastro afirma que o “ciclo da mandioca” teve seu auge nos anos 1590-1630, quando a farinha de mandioca era alimento básico no Brasil e um dos principais produtos de *escambo* no tráfico de escravos realizado com a Angola:

Mandioca, batata-doce e milho sul-americanos haviam entrado na alimentação dos moradores do Brasil de maneira gradual e quase compulsória. [...] À exceção do Planalto Paulista, onde predominava o milho, a farinha de mandioca servia de alimento básico no restante da América portuguesa. [...] Jesuítas da Bahia exportavam mandioca para os missionários de Angola em troca de escravos. [...] Afora o sustento dos militares e dos padres, o transporte e a guarda – durante meses – de centenas de cativos em trânsito induziam à armazenagem de gêneros alimentícios junto às feiras e portos de trato africanos. [...] Ao lado da batata-doce e do milho [...], a farinha de mandioca servia

de sustento aos cativos, aos soldados e ao tráfico terrestre, fluvial e marítimo de escravos da conquista. (p.91-94)

Assim, a farinha de mandioca era exportada para a África em troca de escravos, onde muitas vezes era armazenada junto aos portos, servindo de alimento aos marinheiros e africanos escravizados em sua travessia ao Brasil, bem como aos soldados e padres jesuítas que efetivavam o processo de colonização na África. Neste trânsito da farinha pelo circuito Brasil – África – Brasil, passou-se a transplantar também a cultura da mandioca para a África – e de outros produtos sul-americanos como o milho, a batata-doce e frutas - bem como de produtos africanos para o Brasil - como a banana e o inhame. Reforçando a lavoura africana, as roças de mandioca e milho abertas nas áreas de parada dos traficantes de escravos ampliavam seu raio de alcance, dilatando as áreas de captura e facilitando o transporte terrestre. A produção e o estoque de alimentos para sustentar contingentes de cativos “arrancados” do interior do continente favoreceu a formação de grandes portos negreiros na África a partir do século XVII, como Luanda, em Angola. No entanto, ainda assim Angola continuava a necessitar da farinha brasileira:

*Contudo, os mandiocais africanos permaneciam vulneráveis às secas, às entradas dos escravistas e aos gafanhotos, praga recorrente naquela parte do globo. No final das contas, Luanda e Benguela nunca puderam se passar da farinha vinda do Brasil. **No início do século XIX, o governador de Angola reiterava ordens régias exigindo que os negreiros trouxessem mandioca dos portos brasileiros no torna-viagem, por causa da insuficiência da produção africana.** (Idem, p.255-256)*

Estas informações permitem-nos ter a idéia acerca da dimensão da importância da farinha de mandioca na economia colonial implantada no Brasil. Oriunda de técnicas e saberes indígenas, a farinha de mandioca foi absorvida pela economia colonial como um dos principais alimentos – produzida pelos africanos e afrodescendentes escravizados, que incorporaram os saberes indígenas - e transformada em moeda de troca no lucrativo comércio de escravos africanos. Nos séculos XVI e XVII, o Rio de Janeiro destacava-se na produção e exportação da farinha de mandioca para a África, seguido por São Vicente. No entanto, no século XIX a demanda de Angola pela farinha de mandioca do Brasil teria que ser suprida por outras localidades produtoras, uma vez que o Rio de Janeiro e São Paulo encontravam-se no centro da economia colonial cafeeira e não mais se dedicavam à produção da farinha de mandioca para exportação. Este contexto parece ter favorecido a inserção da Província do Espírito Santo na produção e exportação da farinha de mandioca. Sua localização entre os principais pontos do comércio colonial atlântico com a África –

Recife, Salvador e Rio de Janeiro - pode ter favorecido estas atividades a partir do século XVI, pois o trajeto dos navios entre o Rio de Janeiro e a Bahia possibilitava outras paragens interessantes comercialmente. Esta localização do Espírito Santo ficou mais favorecida economicamente no século XIX, quando se abriu um espaço para a produção e exportação da farinha de mandioca, anteriormente ocupado pelo Rio de Janeiro.

Em sua tese de doutorado acerca da *História Agrária de São Mateus* (2007), a pesquisadora Anna Lúcia Côgo⁷ afirma que a farinha de mandioca foi o principal produto exportado pela Vila de São Mateus durante todo o século XIX, de cujo porto saíam embarcações destinadas ao Rio de Janeiro, Vitória, Bahia e Pernambuco – ao contrário dos demais portos da Província do Espírito Santo, que mantinham seu comércio marítimo apenas com a Corte. Neste sentido,

[...] os diversos núcleos populacionais do sul da Bahia e do Recôncavo Baiano [eram] centros consumidores em potencial da farinha de mandioca mateense. São Mateus teve também um importante papel no abastecimento das necessidades internas da farinha de mandioca dentro da própria província capixaba, principalmente na capital (Vitória), em cujo porto se registra a entrada de diversas embarcações com carregamentos de farinha proveniente de São Mateus. Contudo, no decorrer do período enfocado, a praça do Rio de Janeiro se destacou como o mercado para onde se dirigia a maior parte da produção de farinha de São Mateus. (p.10)

A produção da farinha de mandioca era realizada nas fazendas movidas pelo trabalho de africanos escravizados e seus descendentes. Oriundas de doações de sesmarias pela Coroa Portuguesa, estas terras eram ofertadas a algumas famílias que possuíam recursos para efetivar sua exploração e que ali se estabeleceram, garantindo a ocupação deste espaço pelo processo da *colonização*. No século XIX, além da produção da farinha de mandioca, estas fazendas produziam café e açúcar, e realizavam a exploração de algumas espécies de madeiras nobres da floresta tropical. Em alguns casos, estes produtos eram comercializados em outros portos pelos navios do próprio fazendeiro (CÔGO, 2007).

⁷ As principais fontes desta pesquisa foram documentos encontrados no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, em especial os Relatórios dos Presidentes da Província, com destaque a: VASCONCELLOS, Ignácio Accioli. *Memória Estatística da Província do Espírito Santo escrita no ano de 1828*. Vitória: APE-ES, 1978 (disponível em www.ape.es.gov.br).



Foto 1 e 2: À esquerda, o porto da Barra de São Mateus, e à direita, o mesmo rio, na altura do Porto de São Mateus. Fotos de Francieli Marinato (2005).

A ocupação colonizadora desta região iniciara-se no século XVI, quando o norte do Espírito Santo recebera as primeiras expedições portuguesas que se estabeleciam por meio do massacre dos povos indígenas locais. No ano de 1558, a “Batalha do Cricaré” configurava o primeiro marco histórico-geográfico do colonizador europeu, que se impunha no território por meio da dizimação de numerosos indígenas Aimoré (SALETTTO, 1996) - também denominados Botocudos, devido aos botoques que usavam no lábio inferior. *Cricaré* era a denominação indígena e original do rio, que em 1596, foi substituída pelo nome *São Mateus*, atribuído pelo jesuíta José de Anchieta. *Cricaré* trazia a leitura dos povos indígenas originários da região acerca do rio e seu movimento - “*corr. Kiri-kerê, o que é propenso a dormir, o dorminhoco*” (SAMPAIO,1987), que representa bem a paisagem meandrante do rio em seu baixo curso – enquanto *São Mateus* representava a dominação colonial cristã que se impunha sobre aquele território. Desta maneira, a colonização branca, européia e cristã também passava a imprimir sua *dominação* por meio de uma nova toponímia: o nome indígena, que traduz “*um modo autêntico e espontâneo de individualizar os acidentes da terra*” (DICK, 1992:120), é substituído pelo nome de um santo cristão. Afinal, como afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves, “*dar nome próprio aos lugares é apropriar-se do espaço e, assim, se territorializar*” (depoimento pessoal).

Dentre as famílias de origem portuguesa que receberam vastas porções de terras da Coroa no norte da Província do Espírito Santo, encontra-se a família Cunha, possuidora de fazendas trabalhadas por africanos escravizados que aí chegavam pelo Porto da Vila de São Mateus. Dentre elas, cabe destacar aquela pertencente ao Major Antonio Rodrigues da Cunha, estabelecida nos anos de 1850 às margens do rio Cricaré, cujas construções de sua antiga sede se encontram na divisa entre os municípios de São Mateus e Nova Venécia. Antonio Rodrigues da Cunha ficou conhecido pela batalha que travou com o povo indígena Aimoré para se apropriar de seu território, sendo por isto agraciado com o título de “Barão dos Aimorés”, numa alusão irônica à violenta imposição de sua autoridade. As contínuas

batalhas travadas entre os colonizadores europeus e os povos indígenas Aimoré, donos do território, revelam que estes permaneciam alvo das investidas sanguinárias da colonização, mas não sem uma permanente resistência, conforme registrado pelo príncipe austríaco no início do século XIX:

Nas matas à margem do rio S. Mateus, os índios não civilizados (“tapuias” ou gentios) são muito numerosos, e vivem em constante guerra com os brancos. [...] A margem norte é freqüentada pelos Patachós, Cumanachós, Machacalis [...] e outras tribos, até Porto Seguro. Os Botocudos são também numerosos, dizendo-se que dominam principalmente a margem sul [...]. (BECKER, 1973: 170)

Enquanto os povos indígenas locais lutavam contra a expropriação colonial de seus territórios⁸, crescia o contingente dos povos africanos na região, desembarcados no Porto da Vila de São Mateus para servir como mão-de-obra escrava nas fazendas. Pelo Porto de São Mateus – fluvial - também era escoada a expressiva produção da farinha de mandioca, oriunda das fazendas situadas ao longo do vale do rio Cricaré: das áreas produtoras do “sertão”, a farinha era encaminhada em carros de boi até as margens dos rios, por onde descia em canoas até chegar ao Porto, onde era comercializada e escoada pelos navios - que também traziam os africanos escravizados. Na saída ao Atlântico, estes navios atravessavam a foz do rio Cricaré, situada na Vila da Barra de São Mateus, onde existia um outro porto - marítimo. Conjugando ambos os portos, o rio Cricaré configurava-se nesta época como a mais importante via comercial da região, posição que perdurou até início do século XX, quando grande parte de seu movimento passou a ser transferido às estradas terrestres.

Dentre estes portos, o Porto de São Mateus destacava-se como centro do comércio colonial da região e esta importância econômica parece ter sido favorecida por alguns fatores. A situação geográfica da Vila de São Mateus, mais afastada da costa e em lugar de maior altitude, proporcionava uma melhor segurança ao núcleo urbano colonizador, ali detentor de uma visão perspectiva das áreas ao redor, muitas habitadas pelos povos indígenas. Ademais, esta localização mais interiorizada pode ter favorecido o desembarque clandestino de africanos escravizados – principalmente após as proibições impostas ao tráfico pela Inglaterra em 1830 e 1850 – bem como o contrabando de ouro das Gerais e outros produtos, em virtude da ausência do olhar governamental.

O contrabando fez crescer a preocupação do governo provincial acerca da fiscalização e da “arrecadação das rendas públicas”, consideradas “insatisfatórias”

⁸ Segundo a historiadora Vânia Maria Losada Moreira (2001), os Botocudos foram os grupos indígenas que ofereceram uma maior resistência ao colonizador branco no norte do Espírito Santo, numa luta que se estendeu do século XVI ao final do século XIX.

sobretudo a partir dos anos 1840. Considerando que as principais fontes de receitas públicas até meados do século XIX eram o “*dízimo das miunças*” (produção da farinha de mandioca, em alqueires) e a “*meia siza dos escravos*” (CÔGO, 2007), os olhos do governo provincial teriam se debruçado atentamente sobre a movimentação comercial destes produtos, que se realizava com destaque no Porto de São Mateus. A importância estratégica deste porto tornava necessário, também, o reforço à segurança pública na Vila de São Mateus, conforme relato feito em 1848 pelo Presidente da Província Luiz Pedreira do Couto Ferraz:

Aquella villa, sendo, por sua posição geographica, o porto mais freqüentado de todo o litoral desde o Rio de Janeiro até a Bahia, affluindo para ali grande número de marinheiros, muitos desertores, e outros criminosos de varias províncias, que lá vão procurar refugio e abrigo, não pode prescindir, a bem da segurança de seus moradores, de um destacamento effetivo de 20 praças [...]. (Apud CÔGO, 2007:109)

Desta maneira, o Porto de São Mateus traz a memória de ter sido uma pujante praça do comércio negreiro e da farinha de mandioca, esboçada em seu casario colonial disposto ao redor do pelourinho. Segundo Kátia Mattoso (2003[1982]), nos séculos XVI e XVII os portos brasileiros de importação constituíam construções modestas, onde os africanos escravizados eram reunidos em barracões. Com o desenvolvimento do tráfico negreiro, os grandes portos iniciaram o sistema de “*depósitos fixos*” de cativos, onde:

O pátio serve naturalmente de cenário aos leilões, mas no centro dele está o pelourinho, até hoje existente, onde eram amarrados e chicoteados os escravos da cidade que se queria punir [...]. Ponto de venda, local de disciplinamento exemplar, a praça do mercado, tão harmoniosa em suas proporções, era para o escravo o gueto imundo, sórdido, onde ele, marginalizado, era exposto, apalpado, vendido. [...] É evidente que o sistema de depósitos fixos existiu somente nos grandes portos de desembarque de cativos. [...] De um modo ou de outro, nesses mercados e entrepostos de tipos tão diversos, o africano é zelado, lustrado, alimentado à farta, mesmo à força se necessário: carne seca, peixe salgado, farinha de mandioca, bananas e laranjas, lhes dão saúde e bela aparência. Trata-se, antes de tudo, de evitar falecimentos e doenças e obter pela mercadoria um preço vantajoso. (p.67)

O desembarque maciço de africanos e a persistente presença indígena na região podem ser verificados pelos dados referentes à população da Vila de São Mateus no primeiro quartel do século XIX:

Tabela 2: População da Vila de São Mateus – 1824 e 1827

Anos	Branco		Índios		Pardos livres		Pardos Cativos		Pretos livres		Pretos cativos		Almas
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
1824	500	603	241	270	358	412	111	154	118	153	1.424	965	5.313
1827	472	475	393	390	500	473	333	333	289	227	1.228	1.133	6.346

Fonte: Vasconcellos, I. A. *Memória Estatística da Província do Espírito Santo escrita no anno de 1828*. Vitória: APE-ES, 1977. Pesquisa e organização da historiadora Franciele Marinato.

Considerando que a classificação entre “brancos”, “índios”, “pardos” e “pretos” traz a questão da interpretação daquele que realiza a contagem da população e pode, ainda, apresentar dificuldades para focar a miscigenação do negro com o branco e o indígena, iremos considerar de forma conjunta os dados referentes a “pretos” e “pardos”. Estes dados apontam, para a Vila de São Mateus no ano de 1824, 2.011 homens negros e pardos e 1.684 mulheres negras e pardas, totalizando 3.695 pessoas, sendo 2.654 escravos. Em 1827, os dados trazem 2.350 homens negros e pardos e 2.166 mulheres negras e pardas, totalizando 4.516 pessoas, sendo 3.027 escravos. Quanto aos indígenas, em 1824 somavam 628 e em 1827, 783 pessoas. Em relação à população total da Vila de São Mateus – número de “almas”, estes dados registram que:

. em 1824: 69,54 % da população total era negra e parda, sendo 49,95 % escrava; 20,76 % era branca e 11,82 % indígena.

. em 1827: 71,16 % da população total era negra e parda, e 67,02 % era escrava; 14,92 % era branca e 12,33 % era indígena.

Estes dados revelam que na década de 1820, a população de origem negra de São Mateus predominava sobre as demais, correspondendo a cerca de 70 % da população total, enquanto o número de escravos crescia de 50 % para 67 % e os denominados “índios” correspondiam a cerca de 12 % da população total.

Quanto ao movimento econômico oriundo da produção e exportação da farinha de mandioca na região de São Mateus, podemos analisá-lo a partir dos dados a seguir:

Tabela 3: Gêneros de lavoura produzidos e exportados em São Mateus e Barra de São Mateus - 1852

	Gêneros	Número de estabelecimentos	Motores				Braços empregados		Produção anual em arrobas
			Vapor	Água	Animais	Homens	Livres	Escravos	
Vila de São Mateus	Farinha	139	-	3	103	33	295	1.163	91.620
	Café	5	-	2	3	-	16	344	7.900

	Açúcar	2		-	2	-	3	37	800
Barra de São Mateus	Farinha	105		1	38	66	309	355	81.900
	Café	13		1	10	2	54	465	24.050
	Açúcar	1		-	1	-	-	-	500

Fonte: APE-ES. *Relatório do Presidente da Província do Espírito Santo* José Bonifácio Nascentes d'Azambuja (20/05/1852). Pesquisa e organização da historiadora Franciele Marinato, por ocasião da elaboração do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006).

Em meados do XIX, observa-se que a produção da farinha de mandioca era bem maior que a produção do café e do açúcar, tanto em número de estabelecimentos quanto em arrobas produzidas. Na Vila de São Mateus, em 1852 havia 139 estabelecimentos que produziram e exportaram 91.620 arrobas de farinha (que correspondem a 1.346.814 quilos, aproximadamente), utilizando-se da mão-de-obra de 1.163 trabalhadores escravos e 295 livres. Esta produção contava com grandes estruturas, onde os motores eram movidos principalmente por animais (que sobressaíam em relação aos motores movidos a água e a força humana). Tais estruturas constituíam as “*casas de farinha*” – lugar onde a mandioca era ralada, prensada e cozida nos fornos para se transformar em farinha – e os animais, quando haviam, eram utilizados na “*bulandeira*” – grande roda de madeira que girava horizontalmente pela força dos bois e neste movimento ralava grandes quantidades de mandioca⁹. Nas “*casas de farinha*” menores, a mandioca era ralada pela força humana manual, que girava verticalmente uma roda de madeira. Na Barra de São Mateus de 1852, 105 estabelecimentos produziram e exportaram 81.900 arrobas de farinha de mandioca (que correspondem a 1.203.930 quilos, aproximadamente), quantidade que se aproximou daquela produzida pela Vila de São Mateus. No entanto, na Barra de São Mateus, a mão-de-obra utilizada era menor e os números dos trabalhadores se equiparavam: 355 escravos e 309 livres. Aqui também a estrutura da produção se diferenciava daquela da Vila de São Mateus, com um menor número de “*casas de farinha*”, cujos motores eram predominantemente movidos pela força manual humana – as “*rodas*”. Estes dados parecem indicar que na Barra de São Mateus, a produção da farinha de mandioca era realizada a partir de uma exploração mais intensa dos trabalhadores, sobretudo escravos. Embora correspondessem a 30% do número de trabalhadores escravos da Vila de São Mateus, estes trabalhadores da Barra de São Mateus produziam uma quantidade de farinha correspondente a cerca de 90% do que era produzido naquela localidade, e em “*casas de*

⁹ Em seu livro *Terra, Trabalho e Poder* (1988), resultante de sua tese de doutorado, a historiadora Vera Lúcia A. Ferlini detalha a evolução técnica da produção do açúcar no nordeste brasileiro, onde o processo das moendas da cana foi alimentado pela força humana dos trabalhadores escravos, pela força animal e a força da água. A roda d'água foi característica dos grandes engenhos ou “*engenhos reais*”, que recebiam concessão do uso das águas pela Coroa Portuguesa, e tornou-se bastante difundida no século XVII, sendo aos poucos substituída pelas moendas movidas por tração animal, em virtude do grau de investimento e da interiorização da produção para terras mais distantes das regiões ribeirinhas.

farinha” movidas principalmente pela força humana. Em relação ao café, a produção da Barra de São Mateus sobressai em relação à Vila de São Mateus, tanto em número de estabelecimentos, como na quantidade produzida e na mão-de-obra utilizada.

O final do século XIX apresenta algumas mudanças na produção e exportação realizada pela Vila de São Mateus e Barra de São Mateus, como demonstram os dados a seguir:

Tabela 4: Gêneros de lavoura produzidos e exportados em São Mateus e Barra de São Mateus – 1873 e 1883-1884

		Farinha	Café	Açúcar	Amido	Milho	Tapioca
1873	Vila de São Mateus	119.553 Alq.	10.896 ar.	-	255 alq.	109 alq.	-
	Barra de São Mateus	64.312 Alq.	4.968 ar.	210 ar.	-	32 alq.	-
1885	Vila de São Mateus	3.069.985 kg	452.222 kg	-	-	-	2.550 kg
	Barra de São Mateus	1.136.270 kg	39.595 kg	-	-	-	824 kg

Fonte: *Relatório dos Presidentes da Província* Luiz Eugenio Horta Barbosa (29/04/1874, p.36) e Antonio Joaquim Rodrigues (22/10/1885, p. 8-9). Pesquisa e organização da historiadora Franciele Marinato.

Em 1873, a Vila de São Mateus produziu e exportou 119.553 alqueires de farinha de mandioca (que correspondiam a cerca de 3.586.590 quilos) e 10.896 arrobas de café (que correspondiam a 160.171 quilos), enquanto a Barra de São Mateus produziu e exportou 64.312 alqueires de farinha de mandioca (que correspondiam a cerca de 1.929.360 quilos) e 4.968 arrobas de café (que correspondiam a 73.029 quilos). Estes números revelam um grande aumento na produção e exportação da farinha de mandioca em relação ao ano de 1852: na Vila de São Mateus, um aumento de mais de 250%; enquanto na Barra de São Mateus, um aumento de mais de 160%. Já no ano de 1885, a produção e exportação da farinha de mandioca passam a sofrer uma queda em ambas as localidades. Tais dados situam a década de 1870 como o momento auge desta produção na região de São Mateus, fato que coaduna com a continuidade da demanda africana pela farinha de mandioca (ALENCASTRO, 2000), que neste último quartel do século XIX não era mais suprida pela produção da Província da Guanabara, voltada para a produção agroexportadora do café. A queda verificada na produção e exportação da farinha em 1885, por sua vez, sugere o contexto do processo de extinção gradativa do regime da escravidão africana, iniciado em 1850 com a proibição do tráfico negreiro impetrada pela Inglaterra (Lei Eusébio de Queirós) e finalizado no Brasil com a abolição decretada em 1888 (Lei Áurea). Neste contexto, a extinção do comércio negreiro destituía o lugar da farinha de mandioca como moeda de troca e alimentação entre os dois continentes, fator que parece ter refletido no início da queda da produção no norte do Espírito Santo. Ao mesmo tempo, embora numa dimensão bem menor, o final do século XIX viu crescer a produção e exportação do café na Vila de

São Mateus, fato que parece indicar os reflexos da grande expansão desta atividade, sobretudo em São Paulo.

Ainda que a produção e exportação da farinha de mandioca tenham inserido a região de São Mateus no comércio internacional no século XIX, ela jamais ocupou um lugar central na macroeconomia colonial. Tal situação também se aplica às demais localidades da Província do Espírito Santo; no entanto sua porção situada ao norte do rio Doce manteve um maior distanciamento em relação aos movimentos da economia colonial e ao povoamento que se efetivava nas outras regiões. No interior da província, o povoamento concentrava-se ao sul do rio Doce, enquanto o norte permanecia ocupado por raros núcleos urbanos e algumas fazendas escravistas, em meio a grandes florestas ainda habitadas pelos povos indígenas que resistiram à invasão de seus territórios até o início do século XX. Além da forte resistência indígena, tal contexto fora favorecido também pelas investidas em busca de riquezas minerais, a partir do século XVI, fator que incentivou a migração dos colonizadores ao interior e o abandono das terras litorâneas. Entre os séculos XVI e XVIII, numerosas expedições saíram das capitânicas de Porto Seguro e Espírito Santo em busca das riquezas minerais que supostamente se encontrariam nos “sertões” - como eram denominadas as terras desconhecidas, cujas portas de entrada eram os rios como o São Francisco, o Jequitinhonha e o Doce. E a Coroa Portuguesa, ainda que quisesse efetivar sua ocupação sobre o norte do Espírito Santo, por outro lado se preocupava em dificultar o contrabando do ouro saído dos “sertões” das Minas Gerais, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, proibindo a construção de estradas e mantendo enorme atenção sobre a artéria natural representada pelo rio Doce:

A estratégia da Coroa foi isolar as zonas produtoras de ouro para evitar o contrabando e dificultar a invasão estrangeira. [...] desde 1701, estabeleceu severas restrições de acesso às regiões mineradoras, sobretudo pelo rio Doce e seus afluentes. [...] Delimitou-se, assim, uma parcela do território português como “Áreas Proibidas”. (ESPÍNDOLA, 2008:71)

No início do século XIX, as “áreas proibidas” eram conhecidas como *Sertão do Rio Doce* e compreendiam o “*espaço coberto pela floresta tropical, que se estendia entre as áreas povoadas da região central de Minas Gerais e o litoral do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia*” (idem, p.70). Mesmo proibidas pela Coroa, estas áreas já vinham sendo cortadas por caminhos ainda no século XVIII - dentre eles, um que percorria o vale do rio São Mateus até atingir a província mineira (CÔGO, 2007) - e durante todo o século XIX, continuavam a ser cobiçadas como fonte de riqueza: acreditava-se que as florestas do *Sertão do Rio Doce* escondiam riquezas minerais, que passavam a ser associadas a outras,

como madeiras nobres para construção e marcenaria, plantas medicinais, produtos para tinturaria e solos férteis propícios à agricultura de exportação. No entanto, as dificuldades de circulação dentro da floresta e a resistência dos indígenas Botocudos constituíam concretos obstáculos a esta exploração.

Esta situação passaria a ser modificada pelas necessidades do processo “civilizatório” de meados do século XIX, através das insistentes incursões de extermínio aos Botocudos – enfatizadas por Dom João VI já em 1808 – e mais tarde, pela construção das primeiras ferrovias entre as zonas litorâneas e o Sertão do Rio Doce, movimentadas inicialmente pelo transporte de café e madeira - dentre elas, a Estrada de Ferro Vitória-Minas, que atingiu o rio Doce em 1905 (na cidade de Colatina). Entretanto, o caudaloso rio Doce permanecia enquanto limite a estas iniciativas *des-envolvimentistas* e “civilizatórias”, e até meados do século XX, sua travessia ainda constituía um grande obstáculo à ocupação capitalista do norte do estado. A geógrafa Berta Becker (1973) atribuiu a estes fatores a causa da transformação do Norte do rio Doce numa região “marginalizada”:

Até o início do século XX, o Norte do Rio Doce permaneceu como uma região desabitada, “um inferno” de matas densas, de febres e de índios bravios. [...] Embora contando com uma via de penetração do vulto do Rio Doce, o Norte permaneceu marginalizado, à semelhança do que ocorreu com toda a faixa florestal da encosta. De nada lhe valeu a proximidade da larga via fluvial, diante do interesse maior em que as minas tivessem uma única saída através do Rio de Janeiro. Procurando evitar o descaminho do ouro, a metrópole fez questão de manter a barreira natural representada pelas matas densas. [...] No início do século XIX, apenas dois núcleos de povoamento emergiam estagnados na entrada do sertão: Linhares e São Mateus. (p.38-39)

Se sob este olhar a região ao norte do rio Doce ficara “marginalizada” em relação aos grandes projetos de *des-envolvimento*, por outro lado tal situação pode ser analisada como propícia a uma ocupação diferenciada do espaço. Se no século XIX a região de São Mateus se destacou pela expressiva produção e exportação da farinha de mandioca, com o fim da escravidão e a decadência econômica desta produção, grandes porções de terras foram abandonadas pelos proprietários e foram apropriadas pelos antigos escravos sob outras formas de produção vinculadas à floresta. A ausência de grandes valorações capitalistas da região favoreceu a consolidação de comunidades que construíram seus *modos de vida* conjugados à presença de uma natureza farta e diversificada – como se verifica ainda hoje pelas comunidades de origem indígena e africana, pescadoras, ribeirinhas, catadoras de caranguejo, marisqueiras e camponesas em geral. Nas localidades mais distantes do litoral e outrora ocupadas pelas fazendas escravistas, este espaço

passava a ser identificado como “*Sapê do Norte*”, onde os tempos da escravidão ainda povoam a memória. O momento marcado pelo escravismo é testemunhado pela expressiva presença negra na população dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra:

**Tabela 5: População residente, por cor ou raça (%)
Conceição da Barra e São Mateus - 2000**

	Branca	Preta	Parda	Amarela	Indígena
Conceição da Barra	28,0	8,8	62,5	0,0	0,4
São Mateus	35,9	11,4	51,5	0,2	0,6

Fonte: IBGE. *Censo Demográfico 2000*. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Os dados revelam que em 2000, o percentual da população de origem negra aproxima-se daquele da década de 1820, proporcionalmente em torno de 70% da população total: o município de Conceição da Barra apresentava 71,3% da população declarados como *pretos e pardos*, enquanto São Mateus trazia 62,9% da população declarados como *pretos e pardos*. Estes dados demonstram a continuidade do predomínio da população afrodescendente no Sapê do Norte (verificada desde a década de 1820), que se manifesta não só na presença física, mas na peculiaridade de saberes e práticas da culinária local, da cura, dos cultivos e atividades extrativistas, da religiosidade e das festas.

O Sapê do Norte é negro. Esta evidência traz o histórico da resistência dos povos africanos e seus descendentes, tecida durante a escravidão até a abolição, e continuada contemporaneamente como enfrentamento à exclusão imposta por uma sociedade ideologicamente branca e racista. Com o fim do sistema escravista, a resistência negra persistiu pelo cultivar dos saberes e tradições e mesmo pelo permanecer nas terras das antigas fazendas desagregadas e abandonadas pelos senhores escravistas, quando os afrodescendentes passaram a viver organizados num modo de vida próprio, com uma margem maior de liberdade e menor submissão.

3.2.2.1. Das fazendas escravistas

Para efetivar sua dominação sobre o território que viria a ser o Brasil, foi prática corrente da Coroa a distribuição de terras a cidadãos e famílias oriundos de uma elite político-econômica portuguesa, que tivessem condições de ocupá-las por atividades exploratórias que gerassem riqueza para a Metrópole. Embora os títulos de *sesmarias* não configurassem propriedade, uma vez que a terra continuava a pertencer à Coroa Portuguesa, garantia a posse da terra ao sesmeiro que a cultivasse. Estas posses de terras eram direcionadas a pessoas de grandes recursos que conseguissem efetivar a exploração de “vastas extensões”; neste sentido, elitizava o acesso à terra, favorecendo a formação dos

grandes latifúndios monocultores e agroexportadores conduzidos por famílias de origem portuguesa e trabalhados pela mão-de-obra escrava. Jahnel (1987) afirma que a Lei de Sesmarias, inspirada na legislação do Império Romano, foi aprovada em Portugal no ano de 1375 e posteriormente incorporada à colônia brasileira:

O regime de doações de terras com base na Lei das Sesmarias é introduzido oficialmente no Brasil com as Capitânicas Hereditárias, visando o povoamento, a ocupação e principalmente a defesa das terras brasileiras, devido as tentativas de invasões. [...]

*O solo continuava patrimônio do Estado, encarnado na figura do Rei, que determinava que fosse ele repartido e distribuído em Sesmarias entre os moradores, gratuitamente, [...], mas com a obrigação de pagar à Ordem de Cristo, o dízimo e de aproveitar, isto é, explorar a terra dentro de certo prazo, em geral cinco anos. A terra que não fosse trabalhada, tinha a Coroa o direito de confiscá-la para posterior redistribuição. **As sesmarias só eram doadas a indivíduos que atendessem a certas condições pré-estabelecidas. Elas não eram confiadas a pessoas de poucos recursos, uma vez que o cultivo da terra, voltado para o mercado externo, exigia grandes somas para a compra de escravos e de ferramentas, e só a exploração de vastas extensões era lucrativa** (p.107)*

No norte do Espírito Santo, as *sesmarias* passaram a configurar a ocupação colonial a partir de meados do século XIX, que deveria ser efetivada por meio da derrubada das matas e o estabelecimento de fazendas de cultura¹⁰. Dentre aqueles de origem lusa que chegaram à região de São Mateus, a família **Cunha** teve marcante presença na dominação colonial que aí se fez por meio de fazendas escravistas, situadas ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas. A família Cunha estabeleceu-se em diversas localidades do norte do Espírito Santo através da produção da farinha de mandioca, do açúcar e do café, além da exploração de algumas espécies de madeiras nobres da floresta. Dentre estas fazendas, destacam-se as de **Dona Rita Maria da Conceição Cunha** e de seu marido, o **Comendador Antonio Rodrigues da Cunha** – situadas junto ao Córrego São Domingos; bem como a de seu filho, o **Major Antonio Rodrigues da Cunha** – situada na Cachoeira do Cravo, junto ao rio Cricaré; e a de **Marcelino Cunha** – situada junto ao rio Itaúnas.

A memória local aponta **Dona Rita Maria da Conceição Cunha** como proprietária de uma fazenda escravista situada às margens do Córrego do Caboclo, afluente do São Domingos. Esta fazenda foi uma grande produtora de farinha de mandioca com o uso do trabalho escravo e ainda apresenta os vestígios de um antigo cemitério de escravos, um cafezal e um curtume. Dados dos *Processos de Terras da região de São Mateus* no ano de

¹⁰ Conforme a Carta Régia de 17 de janeiro de 1814, 174 sesmarias foram concedidas no Espírito Santo, todas ao sul do rio Doce (CÓGO, 2007)..

1864 indicam que seu marido, **Antonio Rodrigues da Cunha**, requeria a legitimação de sua posse sobre a localidade denominada “*Palhal*”, situada próximo à Vila da Barra de São Mateus (atual Conceição da Barra), fruto da ocupação anterior à Lei de Terras de 1850. Esta fazenda estendia-se do rio São Domingos (limite norte) ao córrego Santana (limite sul) e nela se cultivava mandioca, café, algodão, cereais e muitas frutíferas, e havia celeiros de depósitos, senzalas e maquinários para a preparação de suas lavouras¹¹. A tabela a seguir aponta a pujança econômica da fazenda de Antonio Rodrigues da Cunha no ano de 1852, quando se destacava em relação às demais propriedades da Vila da Barra de São Mateus:

Tabela 6: Maiores proprietários da Vila da Barra de São Mateus – 1852¹²

Fazendeiros	Escravo	Agregado	Fábricas	Movimento	Alqueires	Gênero
José Alves da Cunha	16	4	Bulandeira	Animais	4000	Farinha
José da Silva Trancoso	12	Nenhum	Bulandeira	Animais	3000	Farinha
Roque José Gomes	12	20	Engenho	Animais	2000	Farinha
Antonio Rodrigues da Cunha	300	Nenhum	4 de café Açúcar farinha e serraria	Água e animais	1200 alq.café 6 de farinha [ilegível] 5 alq. açúcar	Café
Manoel José de Farias	20	Nenhum	1 de café	Animais	3000 alq.	Café
José Gomes Sudré	18	Nenhum	1 de café	Animais	1000 alq.	Café
Eduardo dos Santos Porto	40	Nenhum	2 de café e farinha	Animais	3000 alq.	Café
Gotardo José Esteves	14	Nenhum	1 de café	Animais	1000 alq.	Café
João Pinheiro da Silva	12	2	2 de café e farinha	Animais	500 Alq ^{es}	Farinha
José Joaquim de Almeida	16	2	Bulandeira	Animais	3000	Farinha
Ignácio Jose Esteves	91	Nenhum	Bulandeira	Animais	7000	Farinha
Manoel Antonio da Silvi ^a [Silveira]	29	3	Bulandeira	Animais	4000	Farinha
Manoel Ribeiro de Jesus	30	1	Bulandeira	Animais	4000	Farinha
José dos Santos Basto	42	Nenhum	2 café e 2 Farinha	Animais	500 Alqueires	Café e farinha

Fonte: APE-ES. FG/SA. L. 188, fl. 344. 14 e 17/05/1852. Pesquisa e organização da historiadora Franciele Marinato, por ocasião da elaboração do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana*.

¹¹ APE-ES. FA/PT. Caixa 01. Pesquisa da historiadora Francieli Marinato.

¹² Os dados referentes aos maiores proprietários da Vila de São Mateus em 1852 não puderam ser acessados, em virtude da reforma do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.

Pode-se notar que a fazenda de Antonio Rodrigues da Cunha era a que possuía um maior número de escravos (300), além de fábricas movidas a água e animais, destinadas à produção de café, farinha de mandioca, açúcar e uma serraria. Enquanto as “*bulandeiras*” (casas de farinha movidas a tração animal) já indicavam um expressivo investimento que era compensado pela produção de farinha de mandioca das grandes propriedades, o maquinário movido à água representava um investimento ainda mais vultuoso (FERLINI, 1988)¹³. Estes elementos condizem com os vestígios materiais identificados pela comunidade de Linharinho em seu território: o cemitério de escravos, o engenho e o curtume onde se tratava o couro do gado (como será detalhado adiante). Ademais, as localidades do “*Palhal*” e da sede da fazenda de Dona Rita Maria da Conceição Cunha são contíguas e bem próximas. Embora não tenhamos tido acesso a dados mais detalhados a respeito da fazenda de Dona Rita, cabe a suposição de que ambas as propriedades constituíssem, de fato, uma única propriedade do casal, embora seus registros tivessem sido feitos separadamente em nome dos dois cônjuges.

A dominação econômica da família Cunha estendia-se entre os parentes e descendentes. Por volta de 1857, o filho deste casal, **Major Antonio Rodrigues da Cunha**, então com 22 anos, recebeu 100 escravos de herança por ocasião da morte de seu pai e subiu o braço sul do rio São Mateus, onde abriu sua fazenda em meio à floresta, na localidade denominada Cachoeira do Cravo. Nesta fazenda, o Major iniciou sua produção de açúcar numa usina importada da Inglaterra e movida a roda d’água. Ainda hoje se encontra parte das edificações construídas, como a ponte sobre o rio Cricaré e o prédio onde funcionava a usina de açúcar. Com a baixa do preço do açúcar, o Major Antonio Rodrigues da Cunha deslocou-se para a região de Nova Venécia, onde construiu outra fazenda para produzir café¹⁴. Seu estabelecimento nesta região fez-se a partir da dominação sobre o território indígena do povo Aimoré ou Botocudo - que durante muito tempo resistiu à invasão branca pelos vales do rio Doce e Cricaré – e resultou na sua condecoração como “**Barão dos Aimorés**” (1889).

Outra fazenda escravista pertencente a um membro da família Cunha – **Marcelino da Cunha**, ouvidor da Comarca de Porto Seguro – foi conhecida pelo príncipe da Áustria Von Wied Maximilian (1889[1815]) em sua viagem realizada por parte do litoral, onde se destaca sua passagem pela região entre o rio Doce e o rio Mucuri, no ano de 1814:

¹³ Em *Terra, Trabalho e Poder*, Vera Lúcia Ferlini (1988) discorre acerca da produção colonial de açúcar no nordeste brasileiro, afirmando as rodas d’água caracterizavam os *engenhos reais*, oriundos da concessão do uso das águas pela Coroa Portuguesa, o que revelava serem viáveis economicamente.

¹⁴ Parte das informações referentes ao Major Antonio Rodrigues da Cunha são oriundas da entrevista cedida por seu neto, Eugênio da Cunha, à revista *Século Diário*. Disponível em www.seculodiario.com/reportagens/index_colonizador1.htm

*Aproximadamente a meia légua de S.Mateus, o pequeno rio Guajindiba desemboca no mar. Costuma-se embarcar nele e subir três léguas até a **fazenda das Itaúnas, que pertence ao ouvidor da comarca de Porto Seguro, o Sr. Marcelino da Cunha.** [...] Aproximando-nos da fazenda, ouvimos, distantes, os **tambores dos negros**. Os escravos negros procuram conservar os costumes de seu país tanto quanto lhes seja possível; assim, por exemplo, encontram-se entre eles todos os instrumentos de música referidos pelos viajantes da África, desempenhando o tambor papel predominante. Onde quer que muitos negros vivam juntos numa fazenda, celebram as suas festas, pintam-se e vestem-se à moda natal, e executam as danças nacionais. [...] **Itaúnas é uma fazenda de criação**, com um curral ou cercado para o gado, e uma miserável choupana para negros e índios que tomam conta dos animais. O proprietário reunira, aí, **algumas famílias de índios**, para, com o tempo, formarem uma colônia; destinavam-se, a princípio, a **proteger a costa contra os tapuias e Itaúnas é, por isso, considerado um quartel.** (p.172-173)*

Por este relato pode-se perceber que a família Cunha ocupava outros espaços dentro da estrutura do poder colonial, como o de “ouvidor da comarca de Porto Seguro”, à qual pertencia esta região até o ano de 1823. Ademais, nesta porção territorial a Fazenda das Itaúnas é caracterizada como “fazenda de criação” e “quartel” habitado por negros e índios, elementos que revelam a ocupação de um espaço que tinha como função, sobretudo, servir de resistência aos ataques dos “tapuias” - denominação dada aos indígenas “não-amansados” pelo colonizador, como os Botocudos (como se discutirá adiante).

Em localidade indicativamente próxima à fazenda de **Marcelino Cunha**, há também a memória acerca da fazenda de **Olindo Gomes dos Santos Paiva**, situada às margens do Córrego do Cedro, afluente do rio Itaúnas, onde ainda despontam as ruínas do casarão que seria sua antiga sede. Em 1874, foi condecorado a “**Barão de Timbuí**” (1874), devido à sua influência econômica e política junto ao governo provincial, tendo inclusive ocupado por 3 mandatos consecutivos o cargo de deputado provincial, entre 1871 e 1875.

A condecoração a “Barão” era atribuída a alguns grandes proprietários de terras, o que revela a influência econômica, política, militar e também jurídica desta oligarquia regional. Dentre eles, além do “Barão de Timbuí”, destacou-se também o “Barão dos Aimorés” – condecoração recebida pelo Major Antonio Rodrigues da Cunha devido à dominação do território do povo Aimoré. Esta oligarquia regional tinha como principal preocupação o escoamento de sua produção, e para isto, buscava interferir na melhoria da infraestrutura, assumindo inclusive o custeio de obras públicas e serviços. Assim o fez o Comendador Antonio Rodrigues da Cunha na manutenção da estrada entre a Vila da Barra de São Mateus e a Cidade de São Mateus (1840), e o “Barão de Timbuí” na proposta de melhoria da navegação do rio São Mateus (1870) e na implementação da linha do telégrafo

na região entre São Mateus e Mucuri. Ademais, ambos também eram proprietários de navios que exportavam a própria produção de farinha de mandioca, café e outros produtos.

Os nomes atribuídos aos lugares – por vezes incorporados pelas pessoas - trazem valiosos significados acerca do território de então. Na língua Tupi, “*timbuí*” significa “*rio do Timbó ou das névoas*” (SAMPAIO, 1987), denominação que bem traduz a imagem do grande alagado do rio Itaúnas, que domina esta área do vale. Da mesma maneira, tornou-se nome apropriado pelo colonizador - ser o “Barão de Timbuí” significaria ser o “senhor” que efetivou o domínio sobre este lugar - e pode ter-se derivado, posteriormente, para *Timboíba*, nome de uma representativa família desta região, sobretudo da Vila de Itaúnas, cuja população é caracteristicamente formada por descendentes de grupos indígenas e negros. Quanto a “*itaúnas*”, corresponde às “*pedras pretas*” (Idem, ibidem) situadas na praia, facilmente visíveis com a maré baixa e que demarcam o ponto de entrada e saída das canoas ao mar aberto. A localidade defronte a estas pedras – porção de terra e rio - carrega o nome atribuído pelos indígenas locais.

Outros nomes, atribuídos às pessoas, trazem importantes informações acerca da estrutura social num dado momento histórico. A família *Conceição*, por exemplo, tem forte presença não só nesta região próxima às ruínas da fazenda do “**Barão de Timbuí**”, mas por todo o território do Sapê do Norte. *Conceição* remete à devoção religiosa católica a Nossa Senhora da Conceição, possivelmente trazida pela fazendeira colonizadora **Rita Maria da Conceição Cunha**, tendo inclusive originado o batismo do próprio município de Conceição da Barra (que antes de 1891, denominava-se Barra de São Mateus). Embora o nome da família portuguesa fosse o *Cunha*, era o *Conceição* que passava às antigas escravas no momento posterior ao escravismo, quando muitas vezes era feito seu primeiro registro civil. Assim como o sobrenome da fazendeira fora transmitido às mulheres que deixavam de ser escravas e que não possuíam nomes próprios de família – talvez esquecidos na África - também alguns fazendeiros transmitiam seu sobrenome aos homens que deixavam de ser escravos. Desta maneira, a posse dos fazendeiros sobre o escravo ficaria gravada e seria transmitida por diversas gerações após o fim da escravidão, embora não representasse qualquer grau de parentesco e/ou direito de herança. Ambos os casos aparecem na família de Dona Oscarina Conceição Cosme, 93. O sobrenome *Conceição*, da fazendeira, já havia sido herdado por sua avó, Catarina Conceição, enquanto seu tio-avô, Leovegildo Santos Porto, herdara o sobrenome do fazendeiro Belarmino Santos Porto.

Além do nome, em alguns casos parcelas de terras e maquinários de produção foram transmitidos aos antigos escravos, por meio de doação ou venda. **Belarmino Santos Porto** e **Rita Conceição Cunha Porto** aparecem nos levantamentos cartoriais da documentação das terras de Linharinho como transmissores de uma gleba de terras de 65

braças a Cassiano Alves dos Santos, em 1905¹⁵. Cassiano Alves dos Santos, o Cassiano “véio”, é um dos ancestrais muito presentes na memória da comunidade de Linharinho e identificado como “dono” da localidade denominada *Castelo*, situada à margem esquerda do córrego São Domingos. Certamente, Rita Conceição Cunha Porto teria parentesco direto com a fazendeira que primeiro ocupou estas terras - Rita Maria da Conceição Cunha - enquanto Belarmino Santos Porto seria da mesma família de **Eduardo dos Santos Porto**, que num *Processo de Terra* datado em 1864 requeria a legitimação de sua posse sobre o terreno denominado “*Castello* no rio São Domingos”, situado na margem norte do córrego São Domingos, onde cultivava mandioca e café¹⁶. Estes documentos confirmam que a família Porto constituía-se como “dona” da localidade *Castelo*.

Outros elementos permitem formular hipóteses territoriais, que merecem ser aprofundadas por pesquisas de cunho histórico. A localidade denominada *Castelo* está situada numa área alta, do topo dos tabuleiros terciários, de onde se tem uma vista ampla do vale do Córrego São Domingos. Saiu desta área a terra transmitida pela família dos fazendeiros ao ancestral da comunidade de Linharinho em 1905, num momento posterior à escravidão. Estes elementos alimentam a hipótese de que aí se localizava a morada dos “senhores escravistas”: um *castelo*, de localização estratégica para o controle do território, e que posteriormente à escravidão, originou a transmissão de uma pequena parcela de terra a alguém que tudo indica ter sido um antigo escravo da fazenda.

As doações de porções de terras dos senhores aos escravos são lembradas por outros moradores do Sapê do Norte. Seu Astério Alacrino Neto, 75, da Comunidade São Domingos, um grande contador de histórias do Sapê do Norte (falecido em 2008), lembra que seus avós, **Rufino Batista** e **Vitorina da Conceição**, que foram escravos, receberam terras do Senhor Neves na localidade “*Palhal*” e as transmitiram para sua mãe, Maria Vitorina da Conceição. Ainda segundo ele, esta transmissão de porções de terras foi acompanhada da doação de equipamentos e estruturas produtivas:

Seu Astério - Quando o senhozinho abriu liberdade, as bulandera, aquele maquinário todo, ele tudo deixou pros escravo. [...] Eu já consertei lá muito, relei muita mandioca, o dono da bulandeira não era meu sogro? Eu trabalhei muito. [...]. Tocava boi, amansava boi aí na bulandeira. Depois a roda de mão, que a gente puxava, depois a roda d'água. Isso aí é que eu sei contar, que eu vi.

- Aí, quer dizer, quando acabou a escravidão o senhor deixou esses maquinários com os escravos?

¹⁵ Este levantamento encontra-se no *Relatório de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005).

¹⁶ APE-ES. FA/PT. Caixa 30, processo 1267. Pesquisa da historiadora Francieli Marinato.

Seu Astério - Uns comprava, outros ficava pagando, mas ele deixou. [...] O sinhozinho mais a sinhazinha deu isso pra eles. [...] Quando acabou a escravidão, eles foram entregando. (entrevista realizada por Elizete Ignácio e Francieli Marinato, em 21.10.2005)

Esta rica memória revela que o final da escravidão provocou uma desvalorização econômica destas fazendas, fato que possibilitou que parcelas de terras e estruturas de produção da farinha de mandioca fossem doadas ou deixadas pelos senhores aos antigos escravos. Dentre estas estruturas produtivas, até mesmo “*bulandeiras*” movidas a tração animal e utilizadas em grandes unidades produtivas foram doadas, o que revela que haviam se tornado obsoletas para o capital. Tal situação pode ser contrastada com os dados referentes aos maiores proprietários da Vila da Barra de São Mateus em 1852, momento em que as fazendas escravistas produziam grande quantidade de farinha de mandioca e as “*bulandeiras*” ocupavam lugar de destacada importância, conforme assinalado acima.

Assim como o *Castelo*, outras localidades identificadas pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte merecem ser estudadas com mais detalhes. Uma delas está situada junto ao *Córrego do Caboclo*, afluente da margem direita do Córrego São Domingos, e é identificada pela comunidade de Linharinho como *Engenho*, onde se encontram os vestígios históricos do antigo cemitério dos escravos e de um curtume para o tratamento do couro do gado. Seu Ramos Galdino, 80, relembra a época em que viveu nesta terra, que pertenceu a seu pai, Manoel Galdino:

- [...] *A nossa terra era a terra do Caboclo. Córrego do Caboclo, ia até a Lagoa do Engenho e fazia fundo com o rio São Domingos. [...] É, lá que tem o cemitério. [...] o cemitério é aqui, no cafezal, aqui no cafezal. [...] Mas o cemitério, eu peguei, assim mesmo, só a parede, onde era o cemitério. [...] Eles falava que era do tempo do cativo, né. Era os tempo do cativo. Nós achava muito poste, enterrado, louça, bastante louça, muitas peça [...], panela, vasilhame, tudo a gente achava no terreno aí. É, no café. [...] Essa terra aí, acho que é desde... eu nasci em 1928, eu acho que é... desde 1900, por aí.* (Entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2004)

A estes vestígios materiais somam-se algumas memórias a respeito da produção de cachaça, de um antigo cafezal e de uma Mesa de Santa Bárbara – ritual de caráter afro-brasileiro que acontece nos terreiros – elementos que remontam à fazenda escravista e que permaneceram e foram testemunhados pelas gerações seguintes. Enquanto as referências ao *Castelo* giram ao redor do ancestral Cassiano Alves dos Santos, as memórias do *Engenho* são mais detalhadas e mais presentes junto à comunidade de Linharinho. O *Castelo* parece ter se tornado espaço apropriado somente após o fim da escravidão,

enquanto o *Engenho*, lugar do trabalho, aparece como um espaço mais conhecido, de fato um **espaço negro** dentro da fazenda de Dona Rita Maria da Conceição Cunha. Dona Oscarina Conceição dos Santos, 93, da Comunidade de Linharinho, relembra algumas histórias contadas por seus parentes mais antigos:

- *Contava que tinha **cativeiro, que os pessoal era marvado com os escravos**, vigiava aquelas pessoas que era empregados deles, eles judiava, era obrigado, né, se não fizesse o que ele quisesse, acabava de matar [...]. E esse engenho tinha um bocado de coisa, ferragem, que largou, foi embora e largou aí. Nesse engenho aí, aí tinha um cano, diz, esse cano que era de dona Rita fazer cachaça [...]. Aí a dona dessa terra, a dona Rita, diz, movava nesse engenho aí [...]. dona Rita dizem que morreu, essa mulher foi embora, morreu [...], ficou os trem dela por aí, depois de nós já apareceu um neto dela querendo buscar esses trem [...] **lugar de fazer cachaça, melado, cano de ferro, roda de ferro, de água, isso tudo tinha aí [...]** aquela mulher era rica, essa tal de dona Rita era rica [...].(Entrevista realizada em 28.11.2004)*

Outro espaço negro existiu nesta fazenda escravista. A literatura local cita o *Quilombo de Sant'Anna* ou do *Negro Rugério* como um dos principais da região, situado na localidade de *Sant'Anna* – atualmente bairro periférico da cidade de Conceição da Barra (AGUIAR, 1995). Conta-se que Negro Rugério havia se rebelado contra o cativeiro e, já no último quartel do século XIX, se refugiara nesta localidade junto de um grupo de negros escravizados, onde fundara um *quilombo*. Como era um dos melhores produtores de farinha de mandioca na fazenda de Rita Maria Conceição Cunha, a fazendeira teria lhe procurado a fim de propor um acordo: em troca da proteção que lhe ofereceria em suas terras, Nego Rugério produziria a farinha para a fazendeira. A localidade de *Sant'Anna* também é servida pelo Córrego São Domingos, a jusante do *Engenho*, o que facilitava o escoamento da produção da farinha em canoas até o rio Cricaré, já próximo ao porto da Barra de São Mateus (a partir de 1891, Conceição da Barra). O local onde se estabeleceu o *Quilombo do Negro Rugério* e sua forte produção de farinha de mandioca é também conhecido como *Morro*, a mesma denominação dada a uma localidade na comunidade de Linharinho: a terra de Manoel dos Santos – o finado “Tiduca” -, onde se encontra uma grande farinheira, totalmente mecanizada e que tem a maior produtividade de todo o Sapê do Norte. O *Morro* do Linharinho aparece, então, como herança direta do *Morro* de Sant'Anna.

Conforme já apontado anteriormente, estes fazendeiros constituíam uma oligarquia regional detentora de grandes porções de terras, oriundas de sesmarias concedidas pela Coroa e também de posses. No Brasil, o regime de Sesmarias vigorou até 1822, quando se decretou a independência política em relação a Portugal, inaugurando o momento denominado “Império”, ainda sob governo de uma nobreza lusa. É importante assinalar que,

já a partir de fins do século XVII, o acesso à terra passava a sofrer restrições, devido ao aumento populacional e à grande quantidade de solicitações de terras, fatores que geravam conflitos entre os sesmeiros e aqueles excluídos dos acordos com a Coroa (JAHNEL, 1987). Este contexto culminou com o fim do regime de Sesmarias no ano de 1822 e a ausência de normas referentes ao uso e exploração da terra prorrogou-se até o ano de 1850, com a promulgação da *Lei de Terras*. Neste intervalo de tempo, a *posse* tornou-se generalizada, tanto aquela efetivada pelos camponeses em busca da própria sustentação, como também as grandes posses realizadas pelos latifundiários.

No ano de 1850, avançava o caminhar do processo abolicionista, enfatizado pela proibição do tráfico de escravos – *Lei Eusébio de Queirós*. A historiadora Célia Maria M. de Azevedo, em sua obra *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX* (1987), afirma que as diversas formas de sublevação negra que percorreram todo o escravismo colonial alimentavam um crescente medo por parte da elite, principalmente naquelas regiões centrais da economia colonial, que concentravam grandes contingentes de mão-de-obra escrava. O avanço do processo abolicionista aumentava ainda mais o *medo* das oligarquias rurais, uma vez que projetava o momento em que estas grandes concentrações de trabalhadores escravizados iriam passar ao estatuto de “livres”, e portanto, não mais sob a dominação do senhor. Neste contexto, foi elaborado o *projeto imigrantista*, cujo objetivo era trazer levas de imigrantes europeus - sobretudo italianos, que saíam de um período de guerras de unificação de seu país – para substituir a mão-de-obra negra escravizada, inicialmente através do sistema do *colonato* implantado nas fazendas de café. O projeto imigrantista justificava-se pelas teorias científicas acerca da inferioridade racial do negro, que criavam a necessidade do *branqueamento da população*.

Sob a influência das teorias científicas raciais que então se produziam na Europa e nos Estados Unidos e açodados pela percepção de que o fim da escravidão se avizinhava cada vez mais, vários reformadores passaram a tratar o tema do negro livre não mais do ângulo inicialmente proposto – o da coação do ex-escravo e demais nacionais livres ao trabalho –, mas sim da perspectiva de sua substituição física pelo imigrante tanto na agricultura como nas diversas atividades urbanas. (AZEVEDO, 1987:60)

No entanto, o trabalhador imigrante deveria, também, estar submetido às oligarquias cafeeiras. A abundância de terras sem obstáculos à sua ocupação poderia se constituir num entrave para a sujeição ao trabalho, favorecendo a apropriação para subsistência e portanto, a falta de mão-de-obra aos latifúndios do café. Com esta preocupação, a *Lei de Terras* determinava que a terra só poderia ser adquirida a partir da compra, o que tornava

ilegal a simples ocupação e dificultava-lhe o acesso pelos antigos escravos e imigrantes europeus:

Artigo I: *Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra, fica o governo autorizado a vender as terras devolutas, em hasta pública, ou fora dela, como e quando julgar mais conveniente, fazendo previamente medir, dividir, demarcar e descrever a porção das mesmas terras, que houver ser exposta à venda* (JAHNEL, 1987:110).

Ademais, a *Lei de Terras* tornava obrigatório o registro e regularização de todas as formas de ocupação territorial existentes no país, fossem sesmarias ou posses. Os sesmeiros e posseiros podiam regularizar suas terras: para o sesmeiro, bastava que as terras se achassem cultivadas e com morada habitual; para os posseiros, além destes critérios, havia a obrigatoriedade da medição e demarcação das terras. O registro da ocupação territorial passou a ser feito pelas paróquias – *Registro Paroquial de Terras* - e possibilitou gerar o levantamento acerca das *terras particulares* e, por exclusão, das *terras públicas* ou *devolutas*. Desta maneira, os grandes ocupantes de terras tinham acesso à legitimação de suas posses, num processo que apresentava lacunas, como as referentes ao tamanho exato da área de posse e à forma de aquisição (CÔGO, 2007). Outrossim, a *Lei de Terras* também permitia ao posseiro o reconhecimento das áreas devolutas que lhe fossem contíguas. Tais fatores possibilitaram que as terras registradas fossem bem maiores do que as de fato ocupadas, gerando inúmeras fraudes:

Tal registro validava ou revalidava a ocupação da terra até essa data. Isso não impediu o surgimento de uma verdadeira indústria de falsificação de títulos de propriedades, sempre datados de época anterior ao registro paroquial, registrados em cartórios oficiais, geralmente mediante suborno aos escrivães e notários. (MARTINS, 1986:29)

Iniciado em 1854, o trabalho de registro paroquial das terras particulares no Espírito Santo apontou a existência de 320 posses na Cidade de São Mateus e 232 na Vila da Barra de São Mateus (CÔGO, 2007). Na Cidade de São Mateus, 70% destas declarações de posse referiam-se a áreas com até 300 braças quadradas (o que equivaleria a cerca de 14,52 hectares)¹⁷ e 90% seriam oriundas de compra e/ou herança. Na Vila da Barra de São Mateus, cerca de 70% das declarações de posse não apresentavam dados acerca da dimensão da terra e 80%, de sua forma de aquisição (idem, ibidem).

¹⁷ Equivalência das medidas: 1 braça quadrada = 4,84 m² = 0,48 hectares. 1 hectare = 100 m² = 20,66 braças quadradas (Apud: CÔGO, 2007, p. 159).

Nos anos de 1860, houve o aumento dos pedidos por medição e legalização de posses em toda a província, que geravam os *Processos de Terras*¹⁸. Na região de São Mateus, estes *Processos* indicam que os fazendeiros escravistas citados anteriormente encontravam-se entre estes que requeriam a legalização de suas posses e sesmarias. Neste processo, anexavam as terras devolutas que se encontravam contíguas às áreas ocupadas (conforme determinava a *Lei de Terras* em seu Artigo 5), aumentando muito a área de suas posses¹⁹. Desta maneira, legitimavam sua dominação sobre grandes extensões de terra, com destaque à família Cunha, cujas posses somavam 5.915.176 braças quadradas (que equivaleriam a 2.863,105 hectares):

Tabela 7: Maiores proprietários de terras da região de São Mateus - Processos de Terras 1860-1870

	Data	Braças quadradas	Hectares
Matheus Antonio dos Santos	1875	10.855.742 m ²	1.085,574
D. Anna Maria da Conceição Cardozo	1875	2.231.886	1.080,293
Rofino José de Faria	1875	2.224.204	1.076,575
Francisco da Matta	1865	2.188.934	1.0595,033
Olindo Gomes dos Santos Paiva	1864	2.045.313	989,986
D. Rita Maria da Conceição Cunha	1864	1.633.245	790,5348
Eduardo dos Santos Porto	1863	1.546.144	748,5048
João José de Almeida	1875	1.508.732	730,267
Antonio Rodrigues da Cunha	1864	1.112.123	538,2976
Ignácio de Souza Cabral	1863	1.029.785	498,443
Sebastião José de Amorim Maciel	1863	1.041.930	504,322
José Gomes Sudré	1864	961.474	465,379
Joaquim Ozório da Cunha	1875	937.922	453,979
Gothardo José Esteves	1863	723.880	350,377
D. Anna Gomes Pereira Rangel	1875	722.850	349,878

Fonte: Processos de Terras da região de São Mateus nos anos 1860-1870. Apud: CÔGO, Anna Lúcia. *História Agrária de São Mateus*. Tese de Doutorado em História Econômica USP. São Paulo, 2007, p.188.

As terras destas antigas fazendas situadas na região de São Mateus e seu entorno encontram-se, atualmente, habitadas pelas diversas comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Das terras do **Comendador Antonio Rodrigues da Cunha** e sua esposa **Rita Maria da Conceição Cunha**, teria saído uma grande população negra que originou as comunidades de Linharinho (onde se encontram os vestígios de sua sede), Santana, Córrego São Domingos, Córrego de Santana e Angelin; da fazenda de seu filho, o **Major Antonio Rodrigues da Cunha**, o “**Barão dos Aimorés**”, as comunidades do Córrego Seco (bem próxima de sua sede), Nova Vista, Chiado, Morro da Arara e São Jorge; das fazendas

¹⁸ Alguns *Processos de Terras* encontram-se no Arquivo Público do Espírito Santo.

¹⁹ Um destes casos refere-se às terras de Dona Rita Maria da Conceição Cunha, que o *Registro Paroquial de Terras* de 1856 apontava como uma área de 105,27 hectares, e o *Processo de Terra*, com 790,53 hectares (CÔGO, 2007).

de **Olindo Gomes dos Santos Paiva**, o “**Barão de Timbuí**” e de **Marcelino da Cunha**, as comunidades do Córrego Santa Isabel, do Angelin e também da Vila de Itaúnas. Fosse durante a escravidão ou ao final dela, estas populações negras foram se espalhando ao longo dos córregos, rios, florestas e sapezais. Ora no desespero da fuga vigiada, ora na relativa tranquilidade da decadência do capital, recriaram seu modo de vida, deixando sua marca na terra e conformando suas formas de territorialidade.

3.2.3. Entre “*tapuias*” e “*calhambolas*”: insubmissão e resistência

Ainda no século XIX, o povoamento colonial do Espírito Santo concentrava-se ao sul do rio Doce, enquanto o norte permanecia distante e praticamente inatingível em meio a sua grande floresta habitada pelos povos indígenas e também por comunidades de negros fugidos da escravidão. Se neste momento intensificava-se a expansão colonialista nesta região, os povos Botocudos teimavam em resistir à expropriação de seus territórios. Os povos Botocudos compreendiam diversas etnias do tronco lingüístico Macro-Jê, “*grupos nômades e de tradições guerreiras, vivendo de caça e coleta em extensas áreas da Mata Atlântica [...] nas regiões circundantes dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Doce e Pardo*” (DUARTE, 2002). Assim como a floresta apresentava-se ao colonizador como “impenetrável” e “incompatível” com a vida humana – imagem que foi muito presente nos relatos de viajantes europeus do século XIX (Idem, ibidem) – estes povos da floresta foram classificados como “bravios” e “selvagens”, portanto avessos ao processo de “civilização” trazido pelo colonizador europeu. Neste sentido, por todo o território colonial, a floresta e seus povos passaram a ser construídos como obstáculos que deveriam ser eliminados, abrindo espaço à ocupação agrícola, pecuária e mineradora.

Em virtude de sua forte resistência à expropriação territorial, os Botocudos tornaram-se alvo das investidas coloniais de extermínio. Afinal, na continuidade da corrida em busca dos metais preciosos que já apresentavam sua exaustão nas Minas Gerais, acreditava-se que o *Sertão do Rio Doce* escondia suas riquezas minerais sob a floresta, que portanto deveria ser penetrada e suprimida através das queimadas e da fixação de uma população por meio da agricultura. Como justificativa moral para este extermínio, construiu-se a imagem dos Botocudos como “ferozes” e “antropófagos”, e portanto excluídos da condição humana. No ano de 1808, imediatamente após sua chegada e estabelecimento no Rio de Janeiro, Dom João VI institucionalizaria o extermínio dos Botocudos como política colonial, por meio da *Carta Régia* de 13 de maio de 1808:

*[...] deveis considerar como **princiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva** que continuareis sempre em*

*todos os anos nas estações secas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorar de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e prometendo viver em sociedade, **possam vir a ser vassalos úteis, como já o são as imensas variedades de índios que nestes meus vastos Estados do Brasil se acham aldeados [...]. Que sejam considerados como prisioneiros de guerra todos os índios Botocudos que se tomarem com as armas na mão em qualquer ataque; e que sejam entregues para o serviço do respectivo Comandante por dez anos, e todo o mais tempo em que durar sua ferocidade, podendo ele empregá-los em seu serviço particular durante este tempo e conservá-los com a devida segurança, mesmo em ferros, enquanto não derem provas do abandono de sua atrocidade e antropofagia [...].** (ALVES, 2008:4)*

Através de uma “guerra ofensiva”, pretendia-se transformar os bravos Botocudos em “vassalos úteis” à ordem real e colonial, como já vinha acontecendo através dos aldeamentos constituídos pelas missões jesuíticas, que tinham como objetivo domesticar os “índios bravos” e livres dos sertões. Desta maneira, construía-se a classificação dos diversos grupos indígenas, que se tornavam “mansos” e “domesticados” quando aldeados e inseridos na ordem colonial, ou “tapuias”, “insurgentes” e “selvagens”, quando conseguiam manter sua resistência à expropriação territorial.

Segundo estimativas de John Hemming, em 1500, existia uma população de 160 mil índios no Espírito Santo e em Ihéus, dentre os quais 12 mil Waitacás, 55 mil Tupiniquins, 10 mil Temiminós, 15 mil Papanás, 30 mil Aimorés ou Botocudos, 8 mil Puris e 30 mil Cariris, Guerens, Camurus e outros, dentre toda a população indígena do país, calculada em 2.431.000 pessoas. Na década de 1880, este número teria sofrido uma forte diminuição, em decorrência das epidemias, guerras, chacinas e fome provocadas pelo processo de colonização regional, e Ehrenreich estimou que entre as regiões dos rios Mucuri, Doce, Pancas, Guandu e Sassuhi existiriam por volta de 5 mil índios (MOREIRA, 2001).

A diminuição expressiva da população indígena foi resultante, portanto, da política colonial de dominação do território. Quando amansados, os diversos povos originários deixavam de ser reconhecidos pelo nome de suas tribos e passavam a ser denominados pelas categorias genéricas “índio”, “caboclo” ou “mestiço”, diluindo-se nas estatísticas demográficas enquanto “população livre”²⁰ – fator que apagava suas histórias ancestrais de apropriação do território. Segundo a historiadora Vânia Maria Losada Moreira (2001), dentre estes povos, os Tupiniquim e Temiminó foram os que primeiro sofreram a dominação e aculturação colonial, sendo recrutados desde o século XVI para prestar serviços à

²⁰ Em 1828, a população total do Espírito Santo somava 35.000 habitantes, dentre os quais 22.165 “livres” e, dentre estes, 5.601 “mulatos”, 2.682 “negros” e 5.788 “índios civilizados”, os quais correspondiam a ¼ da população livre e a 16,5% da população total (MOREIRA, 2001).

administração local em trabalhos forçados, guerras e também no desbravamento das matas do rio Doce, onde ficavam expostos aos ataques dos Botocudos, transformados em inimigos a ser caçados, escravizados e dizimados - os “*tapuias*”:

Do ponto de vista da Coroa portuguesa, existiam no Brasil, portanto, dois tipos de índios: os inimigos, ou tapuias, e os de pazes. [...] Os estereótipos contra os índios acabaram reforçando as atitudes hostis, as chacinas, e mesmo depois de cessada oficialmente a guerra, as bandeiras ilegais que ocorreram ao longo de todo o século XIX. Durante a vigência da guerra ofensiva, as bandeiras contra os índios geraram mortos e trabalhadores cativos para as fazendas locais e para a administração pública. (p.112 e 120)

“*Tapuia*” foi o termo utilizado para classificar os “índios inimigos”, como os Puris (ao sul do Espírito Santo) e os Botocudos (ao norte). Para os indígenas Tupi, “*tapuyia significava cativo, escravo*”, denominação atribuída aos povos por eles vencidos em sua conquista do litoral brasileiro, também “*equivalente a bárbaro ou estrangeiro*” (SAMPAIO, 1987). Tomada pelo colonizador europeu, esta definição Tupi foi aplicada para designar aqueles grupos indígenas que resistiam à colonização, e portanto deveriam ser “amansados” ou exterminados. O século XIX conheceu, na região de São Mateus, numerosas chacinas contra os “*tapuias*” Botocudos, que ora eram dizimados, ora inseridos na sociedade colonial como mão-de-obra suplementar das fazendas escravistas:

Progressivamente, portanto, Puri e Botocudo que sobreviviam ao contato, passaram a engrossar a categoria genérica de ‘índios’ e ‘caboclos’ da região [...] e que [...] estavam sendo incorporados ao sistema produtivo local. [...] Quando os índios eram empregados na fazenda, como acontecia em São Mateus, ocupavam mais a posição de mão-de-obra adicional e suplementar, pois o grosso dos trabalhos era realizado pela mão-de-obra escrava de origem africana. [...] Eram tratados como se fossem parte da propriedade dos fazendeiros e recebiam como recompensa aos trabalhos realizados geralmente a cachaça, alguma comida e objetos de menor valor. [...] Certo número de Botocudo começou a fazer parte da sociedade em expansão. [...] Outra parte, contudo, permaneceu nos aldeamentos e outros tantos morriam de fome, doenças, chacinas e guerras intertribais nas matas. (MOREIRA, 2001: 105-110).

Embora os “*tapuias*” fossem amansados e dizimados, sua representação enquanto “índios bravios” e “antropófagos” permaneceu cristalizada no imaginário coletivo. Histórias de “*tapuias*” são citadas pela memória de alguns moradores mais antigos das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, ora revelando aspectos identitários entre si, ora reforçando

elementos da classificação colonial. Assim relatam Seu Silvestre Jerônimo Alves, 86, e sua esposa Dona Gonçalina Purquera, 75 (falecida em 2008), da Comunidade São Domingos:

*Seu Silvestre - **A minha avó Eugênia era Tapuia.** A mãe da minha mãe.*

- Dona Eugênia era Tapuia? Mas era Tapuia, como assim, que o povo diz?

*Seu Silvestre - **Tapuia era pelado.***

*Dona Gonçalina - **Tapuia que eles falam é índio.***

- Mas ele tinha pele morena de Índio ou tinha a pele escura?

Seu Silvestre - O cabelo dela era moreno.

Dona Gonçalina - Era índia mesmo.

- Porque o Senhor Berto estava falando que a avó dele era Tapuia, mas tinha a pele escura.

Seu Silvestre - Tapuio preto.

*- **Aí tinha Tapuia preto e os vermelhos?***

*Seu Silvestre - **Vermelho era caboclo, o nosso era caboclo. O Tapuia preto é que é perigoso, come até gente que tem pele mais limpa, ele come. Eles eram mais valentes.***

*Dona Gonçalina - **Esse era pegado a laço.***

*Seu Silvestre - **Agora o Tapuia Caboclo eu conheci muito.[...] Ali, o Córrego que nós morava era moradia deles.[...] Os Caboclos. Os pretos tinham raiva de nós. [...]** Ela chegava na porta nossa e cortava um cacho de banana verde, e empurrava a faca, quando não tinha faca, pegava na folha e entortava. Com prazo de 10 minuto, já tinham comido tudo verde.*

- E o que aconteceu com os Tapuias? [...]

*Seu Silvestre - **É, depois que eles costumaram com a gente, eles acostumaram.** [...] Era os bravo. Não eram os Caboclos, não. Depois eles subiram pro lado da Barra, casaram umas filhas deles.*

- Mas eles eram muitos, ou era uma família só?

*Seu Silvestre - **Eram muitos, era um bando de uns trinta e poucos. Eram muitos. Era os que restaram. Os que resistiram saíram por último. [...]** E os **Tapuias Pretos, os pretos legítimos que eram bicho, esses não passavam aqui, não. Porque se eles passassem aqui, o governo tinha que mandar tirar né, porque eles comiam tudo.***

- Comia tudo o que?

*Dona Gonçalina - **Comia o pessoal.***

*Seu Silvestre - **Comia tudo, todo ser vivo eles comiam, pessoas que não eram da aldeia eles comiam.***

*Dona Gonçalina - **Porque o sangue dele não dava com o nosso.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em outubro de 2005)*

Sinônimo de “inimigo”, a classificação “*tapuia*” envolvia, portanto, todos aqueles não “domesticados” e inseridos na ordem institucionalizada. Fossem “*vermelhos*” ou “*pretos*”, os “*tapuias*” eram, portanto, aqueles que viviam pelo mato, algumas vezes “*pegados a laço*”, como muitos ancestrais retratados pela memória: “*Minha avó Eugênia era tapuia*”. Ao mesmo tempo em que, muitas vezes, é reconhecido como parente ancestral, o “*tapuia*” carrega a imagem da voracidade antropofágica, mito construído ideologicamente pelo

colonizador e incorporado no imaginário das comunidades negras rurais: *“Come até gente que tem pele mais limpa, ele come. [...] Comia tudo, todo ser vivo eles comiam, pessoas que não eram da aldeia eles comiam.”* Este mito disseminava um medo geral em relação à expectativa da chegada dos *“tapuias”* e assim favorecia as investidas policiais na direção de seu extermínio: *“Porque se eles passassem aqui, o governo tinha que mandar tirar, né, porque eles comiam tudo”*. No entanto, a presença deste mito aparece diferenciada na memória que estas comunidades negras rurais trazem de alguns momentos de suas vidas. Todos os *“tapuias”* são compreendidos como *“índios”*, os que vivem *“pelados”*, e portanto, fora das normas oficiosas de sociabilidade da sociedade branca. Entre eles, estabelecem uma diferenciação que remete ou não à presença da antropofagia: os *“Tapuias Vermelhos”* ou *“Caboclos”* seriam aqueles que viveriam mais próximos, os *“nossos”*; enquanto os *“Tapuias Pretos”* eram os *“mais valentes”*, *“perigosos”*, *“pegados a laço”* e que *“comia o pessoal”*. Um elemento interessante é que esta valentia aparece associada à resistência dos *“Pretos”* - *“os que resistiram saíram por último”* - e é também relativizada enquanto mito, quando se reconhece que alguns teriam se acostumado e inclusive se adaptado ao espaço urbano de Conceição da Barra: *“É, depois que eles acostumaram com a gente, eles acostumaram. [...] Depois eles subiram pro lado da Barra, casaram umas filhas deles”*. O mito da voracidade também é desconstruído quando os *“Tapuias Pretos”* são reconhecidos como ancestrais das comunidades negras, o que lhes aproximam. Berto Florentino, 62, da Comunidade São Domingos, afirma que sua avó Natália Clara do Rosário era *“Tapuia Preta”* e andava muito rapidamente por dentro da mata, hábito talvez herdado daqueles escravos que se rebelavam contra o sistema escravista e se refugiavam dentro da floresta, sob constante perseguição das forças repressoras - o que retorna à questão da resistência. Em qualquer dos casos, a memória acerca da coexistência dos *“Caboclos”* e *“Pretos”* evoca uma proximidade muito grande entre estes sujeitos sociais que, em sua subalternidade, se sublevavam frente ao sistema hegemônico: *“tapuias”*.

Entre estes sujeitos, as formas de resistências diferenciaram-se ao longo do processo colonizador. No início da colonização européia, os povos originários do que viria a ser denominado América resistiram à expropriação de *seus territórios*, que conheciam tão mais que o colonizador. Esta sua territorialidade dificultava a dominação colonial, o que inclusive tornou ainda mais necessário o tráfico de africanos negros para servir como mão-de-obra escravizada nas atividades lucrativas à Coroa Portuguesa. Arrancados de seus territórios, destituídos de seus laços de parentesco e de suas comunidades, dentro dos navios negreiros os africanos alimentavam um sentimento de medo em relação ao opressor estranho e brutal:

*No ponto de partida, o negro africano é um “capturado” extraído do seu meio social, e como tal permanecerá até ser metido na sociedade escravista, e essa inserção será tanto mais difícil porquanto a captura foi violenta, brutal, rompeu todo o seu relacionamento anterior, todas essas ligações que formam o indivíduo social, como os laços familiares, do clã e da comunidade. **Dessocialização que implica fatalmente em despersonalização [...] Ihe rouba também o ser que ele era em uma sociedade africana de origem e o transforma num cativo totalmente desarmado.** (MATTOSO, 2003[1982]:101)*

No decorrer da viagem nos negreiros, cerca de 20% desta população morria, em decorrência da má alimentação, falta de higiene e epidemias que assolavam os navios. Aqueles africanos que conseguiam suportar estas condições, chegavam fragilizados ao estranho mundo novo, do qual não conheciam a língua, os costumes e nem o território. Em decorrência desta inserção subalterna no mundo colonial, os africanos escravizados representavam vantagens ao colonizador em relação aos povos originários da América, tão conhecedores de seu próprio território, que passava a ser expropriado pelo europeu. A despersonalização do africano escravizado ficava ainda mais evidente no momento do desembarque no Brasil, quando eram batizados sob a égide cristã e passavam a ser designados como “*bem semovente*” de seus proprietários, que poderia ser *alugado, leiloado, penhorado e hipotecado*.

O sistema escravista, que supunha a propriedade de um homem por outro, “*só poderia existir em virtude da disseminação do medo e do exemplo de controle*” (SCHWARCZ, 1996:21-22). De inúmeras maneiras, a violência era cotidianamente utilizada pelos senhores para a manutenção de seu controle sobre os escravos, fosse pela dor física ou pela humilhação: as marcas feitas com ferro em brasa no corpo do escravo identificavam-no como propriedade de algum senhor, equiparando-o aos animais; instrumentos de ferro que impediam a movimentação dos escravos eram utilizados para evitar as fugas; diversas formas de castigo eram aplicadas, como a palmatória e o tronco.

Estes fatores faziam crescer a revolta escrava frente à ordem que lhe era imposta. Durante todo o período em que perdurou o escravismo colonial, a negação desta ordem se fez através de variadas formas de resistência cotidiana, ora mais coletivas ora mais individuais: as fugas desesperadas em busca da liberdade; o suicídio, cuja forma mais conhecida era a ingestão de terra até a morte – *banzo*; o envenenamento e assassinato de senhores e feitores; o aborto que as escravas faziam a fim de libertarem seus filhos; a negociação de espaços de autonomia; o corpo mole no trabalho; a formação das irmandades negras; os *quilombos*, dentre outras. Assim afirmam João José Reis e Flávio dos Santos Gomes no livro *Liberdade por um fio – história dos quilombos no Brasil* (1996), por eles organizado:

*Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. [...] Houve no entanto um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão [...]. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava à formação desses grupos, é importante lembrar. [...] **A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos [...] aconteceu nas Américas onde viscejou a escravidão.** Tinham nomes diferentes: na América espanhola, palenques, cumbes, etc.; na inglesa, maroons; na francesa grand marronage [...]. **No Brasil esses grupos eram chamados principalmente quilombos e mocambos e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros.** (p. 9-10)*

Embora algumas destas formas tomassem o caráter de rebelião, também haviam aquelas que atuavam como “*silenciosas guerrilhas*” (SCOTT, 2002[1982]), a corroer cotidianamente as estruturas materiais e psicossociais do escravismo colonial. Marilda Menezes (2002) traz as contribuições do antropólogo e cientista político James Scott para discutir as formas de resistência elaboradas cotidianamente por camponeses e outros grupos, como escravos, servos, etnias e povos colonizados. Ao considerar que as formas de resistência constituem relações conflituosas em que “*os indivíduos se utilizam de diversas máscaras para lidar com situações de poder*” (p.3), Menezes as diferencia a partir da caracterização proposta por Scott, como “*transcrição pública*” e/ou “*transcrição oculta*”. Enquanto na “*transcrição pública*” “*ambas as partes tendem a orientar suas atitudes por estratégias de respeito, dissimulação e vigilância [...], um ‘gerenciamento da aparência’, em situações de hierarquia e poder, no qual o subordinado tenta interpretar a expectativa do dominante*” (p.4), a “*transcrição oculta*” é o “*espaço ‘seguro’, ‘livre’ [...], que consiste de falas, gestos e práticas que confirmam, contradizem ou modulam o que aparece na ‘transcrição pública’*” (p.5). Entendida tanto como ações quanto pensamentos, a “*transcrição oculta*” se expressa em “*‘espaços de liberdade’, distantes do controle e disciplinamento das elites, nos quais se pratica, entre os subordinados, a comunicação ‘fora do palco’ [...]*” (p.9). No contexto das fazendas escravocratas,

Em geral, a casa grande e o lugar de trabalho eram extremamente controlados, mas nos alojamentos, locais de moradia, se desenvolvem práticas lingüísticas, canções, expressões religiosas, contos folclóricos, vestimentas que escapam ao controle disciplinar. [...] Os espaços de liberdade ou as expressões lingüísticas que são entendidas na noção de ‘transcrição oculta’ abre brechas/ possibilidades de resistência, quando as públicas não são possíveis em determinadas condições históricas. Para além disso, esta noção permite um passo a frente nas visões que opõem a luta

material e simbólica, restituindo o lugar do simbólico nas lutas contra a espoliação. (MENEZES, 2002:9-10)

Neste sentido, pode-se observar que toda a resistência daqueles que não aceitavam a situação de escravizados era tecida cotidianamente de diversas maneiras. Até em sua forma mais territorializada - o *quilombo* – a resistência negra demandava longos caminhos de articulações e “*silenciosas guerrilhas*”. Segundo o atropólogo Kabengele Munanga (1996), *kilombo* é uma palavra originária dos povos de língua *bantu* - grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala e outros, cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Antes mesmo de existir no Brasil, o *quilombo* já existia na África nos séculos XVI e XVII, como instituição de caráter sociopolítico, militar e territorial resultante de uma longa história de conflitos pelo poder, cisão entre grupos e migrações em busca de novos territórios. Tal contexto fora reforçado ainda mais pela expansão colonial européia, que por meio da escravização de negros africanos, acirrou os conflitos entre estes povos originários e provocou a desagregação de suas diversas formas de organização social e territorial. Constituído enquanto forma territorial de resistência, o *quilombo* foi semeado no Brasil pelos africanos escravizados:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos) [...]. Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo. (p.63)

Frente ao escravismo colonial, os *quilombos* representavam um ato de desobediência civil contra a ordem e concretizavam uma resistência de forte cunho territorial, expressa como forma singular de reprodução da vida guiada pelo princípio da autonomia. Segundo Carlos Magno Guimarães, os *quilombos* “*expressam uma contradição estrutural da realidade escravista*” (Apud REIS e GOMES, 1996:141), uma vez que destituíam o caráter de mercadoria imposto violentamente ao negro escravizado, retirando-o do processo produtivo colonial e impossibilitando o lucro do proprietário escravista. Ao negarem a ordem escravista, os *quilombos* alimentavam reações repressivas por parte das autoridades e oligarquias, ao mesmo tempo em que geravam um “medo permanente”:

Ao negarem os princípios básicos do sistema escravista, os quilombolas logicamente provocavam contra si uma repressão caracterizada por uma legislação preventiva e punitiva e a formação de tropas especializadas na tarefa de recapturar escravos fugidos e destruir quilombos. Pelas suas implicações, a fuga de escravos e a formação de quilombos constituíam uma contradição da sociedade escravista [...]. (GUIMARÃES, 1996:143 apud REIS e GOMES)

A fim de efetivar sua repressão, a Coroa formulou uma primeira definição de “quilombo” em 02.12.1740, através do Conselho Ultramarino, que o considerou como “*toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles*” (MOURA, 1987:16). Assim, fossem grupos pequenos ou grandes, qualquer organização negra poderia ser interpretada pelas autoridades como um quilombo, que nos relatos oficiais eram sempre relacionados à imagem da revolta, rebelião, insurreição e ameaça – características que justificavam sua repressão.

Segundo a historiadora Célia Maria M. Azevedo em seu livro *Onda negra, medo branco: o medo no imaginário das elites – século XIX* (1987), a intensa repressão aos quilombos revelava o temor que eles provocavam nas autoridades, junto das demais formas de revolta escrava que percorreram toda a história colonial das Américas. No transcorrer do século XIX, a intensificação do protesto escravo fazia avançar o processo jurídico de extinção da escravidão, que se revigora a partir da proibição inglesa ao tráfico negreiro no Brasil – *Lei Eusébio de Queirós (1850)*. Nos anos de 1870, a *Lei do Ventre Livre (1871)* reforçava que a escravidão era um regime condenado a extinguir-se, tornando impossível o mesmo controle disciplinar dos escravos por parte dos senhores. Avançando politicamente e juridicamente, o gradual processo de extinção da escravidão alimentava ainda mais o “*medo das elites*” em relação às sublevações escravas: “*as dificuldades com a disciplina tinham muito a ver com o descrédito em que caía a escravidão e com as inevitáveis mudanças de atitudes psicossociais, tanto da parte de senhores como de escravos*” (AZEVEDO, 1987:181).

O “*medo das elites*” tornava-se ainda mais pronunciado naquelas regiões centrais da economia colonial, que concentravam as maiores populações escravas, como a Província de São Paulo, central na produção cafeeira do século XIX. Neste contexto foi gestada a *política imigrantista*, que visava substituir a mão-de-obra escrava do café pelo imigrante europeu – “posto” que foi ocupado, sobretudo por levas de italianos que desejavam sair de uma Itália imersa em conflitos territoriais, decorrentes de sua unificação política. No entanto, conforme já visto anteriormente, neste mesmo momento criava-se um obstáculo ao apossamento livre da terra – a *Lei de Terras (1850)* -, visando impedir que estes

trabalhadores se tornassem donos de suas próprias terras e assim, se negassem à sujeição ao trabalho nas fazendas monocultoras.

A *política imigrantista* determinava que o novo trabalhador destinado aos latifúndios do café no Brasil deveria ser branco e europeu, trabalharia como colono das fazendas e também contribuiria ao “*branqueamento*” da população, sobretudo nesta região que agora concentrava a população negra, acrescida pelo tráfico interno entre as províncias. Justificando-se pelas formulações racistas acerca do negro - nascidas da leitura do colonizador e reforçadas por argumentos da “ciência” do século XIX - a política do branqueamento também se originava do “*medo das elites*” e buscava diluir a *negritude* por entre a população.

Na sociedade colonial, foram constantes estas estratégias de controle social das elites sobre quaisquer elementos que pudessem favorecer a população negra escravizada. Também na Província do Espírito Santo as elites e autoridades se impressionavam com os numerosos casos de fugas de escravos, sublevações e formação de quilombos, que no século XIX se concentravam nas regiões destacadas na economia colonial, como a capital Vitória e seus arredores, Itapemirim e São Mateus, conforme demonstra a Tabela a seguir:

Tabela 8: Fugas de escravos e Quilombos formados no Espírito Santo (1814-1889)

Povoado/ Vila	Localidade/ Nome	Ano	Habitantes	Economia	Observações
Guarapari	“República Negra” formada por várias comunidades espalhadas pelos sertões da Vila após insurreições iniciadas nas fazendas do Campo e Engenho Velho	1814-1815	Grande número, pois tropas com 60 homens permanecera m em diligência para impedir outras fugas de negros de diferentes fazendas e para dar batidas nos quilombos	Ataques à vila e fazendas, com saques, roubos e destruição de lavouras, principalmente as de mandioca.	Rebeliões iniciadas na fazenda do Campo, após o falecimento de seu proprietário. Os propósitos da insurreição se espalharam e, na fazenda Engenho Velho, escravos assassinaram o padre Domingos. Foram providenciadas guerrilhas para dar batidas no sertões e tropas permaneceram nas fazendas.
Guarapari	Rural. Grande número de escravos da “República Negra” permaneciam fugidos e aquilombados.	1817	Não há informação.	Ataques à Vila/ Comércio	Informações fornecidas por um escravo fugido de nome Manoel e moradores da Vila. Houve providências para atacar o quilombo.
São Mateus	Rural	1827	Mais de 100 escravos	Ataques às fazendas	Providências nas cidades para atacar os quilombos; rondas pelas fazendas.

São Mateus	Subúrbios da Vila	1827	Mais de 90 escravos	Ataques à Vila	Diversos pedidos de providências pelos moradores
Itapemirim	Não há informação	1830	Não há informação	Não há informação	Providências para atacar os quilombos
São Mateus	Sertões da Vila	1833	Não há informação exata, mas os indícios indicam uma grande quantidade de quilombolas	Agricultura, saques	Vários abaixo-assinados de fazendeiros informam sobre a situação e pedem providências ao governo provincial. Acusam as autoridades locais de negligência em relação ao problema contínuo das fugas de escravos
São Mateus	Sertões da Vila	1835	Não há informação	Ataques à Vila	Providências para atacar os quilombos
São Mateus	Subúrbios da Vila	1839	Não há informação	Ataques à Vila	Relato da inexistência de estrutura para atacar os quilombos
Cariacica e Viana	Rural	1846	Não há informação	Não há informação	Solicitação de autorização por moradores para atacar quilombos
Cariacica	Rural	1848	Mais de 25 escravos	Ataques a viajantes	Providências para atacar quilombos
Viana	Quilombos de características rurais e urbanas. Se espalhavam pelos povoados de Araçatiba, Santo Agostinho, Lama Preta e Jacaraoabas	1847-1848	Não há informação.	Agricultura e comércio. A população reclamava muitos ataques e roubos contra os povoados.	Abaixo assinado de 47 senhores pedindo providências contra os mocambeiros e diligências enviadas pelo governo provincial para atacar os quilombos.
Cariacica	Rural. Quilombo de Antonio do Mato	Em 1848-1849 há indicações de que contava com grande número de escravos. Certamente já existia há anos.	Muitos habitantes, podendo ser considerado um grande quilombo. Moradores viam frequentemente, grupo de 10 escravos, às vezes de um mesmo senhor, transitando pelos povoados e matas procedentes deste quilombo.	Não há informações exatas. Certamente praticavam a agricultura e o comércio. Sabe-se que andavam bem armados, o que pode indicar grande organização e autonomia.	Denúncias da população autoridades locais. Não há informações se o quilombo foi atacado e destruído. O líder deste quilombo chega a acertar uma mesma reunião com o quilombola Prufino, provavelmente para se insurgirem.

Itapemirim	Quilombo do Muqui	Em 1848 já existia há muitos anos	200 a 300 habitantes	Agricultura, criações e comércio de excedentes; possuíam uma ferraria	Foi descoberto em 1848 por fazendeiros e autoridades policiais. Tropas de Campos (RJ) deram batidas no quilombo.
Itapemirim	Quilombo do Sertão da Pedra Lisa	Em 1848 já existia	Não há informação. Considerado um "pequeno" quilombo	Agricultura e, possivelmente, comércio local	Descoberto em 1848 por um fazendeiro que organizou por conta própria batidas pelos sertões. Não há informações se foi atacado por tropas policiais e destruído.
Cariacica	Rural / Urbano	1849	Não há informação	Não há informação	Pedido de providências pelos moradores
Serra	Povoado e sertões de São José do Queimado. Comunidades de fugitivos se formaram a partir da Insurreição de Queimado	1849	Cativos se reuniram para a Insurreição com indicação de 200 a 300 pessoas. Grande parte certamente se espalhou pelos sertões e aí permaneceu.		Mobilizou centenas de pessoas e tropas dos distritos da vila de Vitória (Serra, Cariacica) para combater o movimento.
São Mateus	Muitos quilombos espalhados pelos sertões da vila. Rural	1849	Não há informação	Ataques a viajantes, dentre outros	Informações das autoridades que os quilombolas podem ter vindo de Caravelas ou do distrito de Queimado após a insurreição. Pedido de providências para atacar os quilombos
Itapemirim	Rural	1848	Não há informação	Agricultura	Denúncia sobre existência do quilombo
Serra	Urbano	1850	Não há informação	Ataques à Vila	Pedido de recursos para atacar os quilombos
São Mateus	Rural/ Urbano	1852-1853			Suspeitas de uma insurreição de escravos. As autoridades reclamam a urgente necessidade de bater os quilombos com uma guerrilha organizada
São Mateus	Sertões da Vila	1866	16 a 20	Ataques à Vila/ Caça	Entrada para atacar o quilombo, encontrando apenas os ranchos e indícios da presença dos fugitivos

Fonte: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – APES. Pesquisa e organização da historiadora Francieli Marinato.

Conforme pode ser verificado nesta Tabela, o século XIX conheceu numerosos casos de rebeliões, fugas e ataques de quilombolas em toda a Província do Espírito Santo. Na região de São Mateus, em sua maioria as fugas e os quilombos estão situados nos “sertões” ou nos “subúrbios da Vila”, o que demonstra sua circularidade ao redor da Vila de São Mateus, que era saqueada pelos quilombolas, assim como as fazendas e os viajantes.

Esta espacialidade das fugas escravas e quilombos ao redor dos espaços urbanos como vilas e cidades foi uma característica presente durante todo o escravismo colonial. Stuart B. Schwartz (1996) afirma que esta combinação entre quilombos e escravos urbanos foi elemento chave nas sublevações negras ocorridas na região de Salvador e Recôncavo Baiano, sobretudo entre 1807 e 1835. Neste momento, toda a América colonizada recebia as repercussões da revolução escrava ocorrida na ilha caribenha de São Domingos (parte da ilha onde atualmente está atualmente o Haiti) entre os anos de 1791 e 1804, que havia conquistado sua independência frente à metrópole colonizadora, a França, e ali decretado o fim do escravismo. A saída da ilha de São Domingos do comércio colonial do açúcar favorecia a expansão de outras zonas açucareiras americanas, como a Bahia, que neste período recebera um grande contingente de africanos escravizados vindos principalmente da Costa da Mina - que então passaram a representar 40% da população da cidade de Salvador e 60% da população da província. A grande concentração de escravos nesta província favoreceu as conspirações e revoltas neste período, protagonizadas pelos denominados “malês” - grupos de diversas origens étnicas, que a partir da expansão islâmica na África, tornaram-se prisioneiros de guerra e foram vendidos para o tráfico atlântico - e outros grupos (REIS, 2003). Estas conspirações envolveram escravos da cidade e dos engenhos, negros forros e quilombolas, crioulos de fora da cidade e também índios que queriam retomar as terras expropriadas pelo colonizador. Dentre estes grupos, foi de suma importância a participação dos “negros de ganho”, escravos e libertos que ofereciam seus serviços organizados em vários pontos da cidade - os *cantos*:

*Os cantos estavam etnicamente organizados, quer dizer, o recrutamento era em geral controlado por um grupo étnico africano particular ou pelo equivalente colonial de etnicidade africana [...]. Nos cantos, escravos e libertos cooperavam entre si. **Os negros de ganho podiam circular livremente na cidade sem levantar suspeitas. Seu trabalho no ou perto do cais os mantinha também em contato com escravos que traziam produtos do Recôncavo.** Além disso, os cantos eram bem organizados, em geral escolhendo ou elegendo cada qual seu próprio “capitão” [...]. Essa mobilidade e organização tornou-os locais ideais de conspiração e resistência ativa. **Eles pareciam controlar as ruas.** (SCHWARCZ, 1996:383-384)*

Os *cantos* e os *quilombos* articulavam-se, portanto, como duas bases territoriais da mobilização e resistência negra. Esta articulação era favorecida sobretudo nas cidades portuárias, onde o intenso movimento comercial possibilitava constantes contatos e envios de mensagens. O estabelecimento dos *quilombos* nas matas das áreas suburbanas configurava uma *situ-ação* que, ao mesmo tempo, permitia o esconderijo frente às buscas policiais e também as trocas e o consumo realizados nos centros mercantis. Ao pesquisar os quilombos da região do Iguaçu (RJ), o historiador Flávio dos Santos Gomes (1996) relativiza a imagem do isolamento dos quilombos, enfatizando a importância de sua *localização geográfica*:

No Brasil e em outras partes da América, a localização geográfica foi um importante fator de sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos. Apesar do difícil acesso, a maioria delas, sempre que possível, se estabeleceu em regiões não totalmente isoladas das áreas de cultivo, fossem elas exportadoras ou não, e dos pequenos centros de comércio e entrepostos mercantis. Isso funcionava como estratégia econômica, uma vez que permitia a realização de trocas mercantis entre quilombolas, escravos e vendeiros, tão comuns em toda a América durante o período escravista (Apud REIS e GOMES, 1996: 272).

Nas redondezas da Vila de São Mateus, o ambiente da floresta tropical com suas matas densas e caudalosos rios, oferecia ótimas possibilidades de refúgio aos escravos que se rebelavam ao cativeiro. Estas fugas transformavam os escravos em “calhambolas” e ainda povoam a memória dos mais antigos moradores do Sapê do Norte, como Seu Astério Alacrino Neto, 75, da Comunidade de São Domingos (falecido em 2008):

- E o que o seu avô falava mais do tempo da escravidão?

Seu Astério - **Ah, ele contava muito é das festas de... Tinha as vez que eles fugia pra mata, de tão apertado fugia, ficava já caiambola [...] virava caiambola porque ficava no mato escondido.**

- Calhambola?

Seu Astério - É. Escondia na mata. Aí mandava o..., patrão mandava precurar, botava gente para precurar... ficava a semana.

- Os calhambola se escondiam?

Seu Astério - **É, os escravos fugia, pegava era nome de caiambola. Tava escondido no mato.**

- E aqui nas matas de São Domingos tinha muito calhambola escondido?

Seu Astério - **Com certeza, era o lugar deles! Ó Córrego dos Negros aí! E a bulandeira tem ali, ó. Trabalhava noite e dia. [...]**

- É ali que os escravos iam virar calhambola?

Seu Astério - **Era ali não, era no meio da mata, muito longe. Daqui a Rio Preto, esses canto tudo era mata, Itauninha, Santa Maria, esses canto tudo era mata.**

- São Domingos também era mata?

Seu Astério - De fora a fora. Pelo lado de dentro, pelo lado de fora, tudo era mata.

- Então também tinha calhambola aqui?

Seu Astério - **Se escondia, escondia no mato** (entrevista realizada por Elizete Ignácio e Francieli Marinato, em 21.10.2005).

Virava “calhambola” o escravo que fugia do cativeiro e se escondia no mato, fato que grafava sua marca no espaço também pela *toponímia* – os nomes atribuídos aos lugares - como por exemplo, no Córrego dos Negros. Escondidos num mato não muito distante dos espaços urbanos, os “calhambolas” mantinham sua sustentação através da agricultura, pesca, caça e coleta – atividades complementadas pelos saques realizados nas fazendas e vilas - que tanto serviam à própria subsistência como também à comercialização. As práticas econômicas dos *quilombos* e de alguns grupos de escravos da zona rural geravam excedentes, que eram negociados nos mercados e feiras locais, onde se estabeleciam os contatos entre diversos grupos sociais, assim caracterizados por Gomes (1996):

Com os excedentes da agricultura, da caça e da pesca, os quilombolas obtinham outros produtos de que necessitavam, por meio de trocas com taberneiros, pequenos lavradores e de cativos de fazendas circunvizinhas. [...] Podemos ver bem mais do que uma simples relação econômica em todas essas conexões entre quilombolas, escravos nas plantações, taberneiros e remadores, e que também podiam envolver caixeiros-viajantes, mascates, lavradores, agregados, escravos urbanos, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais [...]. Esses contatos acabaram por constituir a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, da qual os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção de sua autonomia. Aí foi gestado um genuíno campo negro. Essa rede complexa de relações sociais adquiriu lógica própria, na qual se entrecruzavam interesses, solidariedades, tensões e conflitos (Apud REIS e GOMES, 1996:278).

Ao negociarem seus produtos, sobretudo nos espaços urbanos, os *quilombolas* penetravam na economia e tornavam-se necessários; assim, recebiam proteção de alguns sujeitos a quem interessavam os produtos comercializados por eles e também pelos escravos, como os taberneiros. Nas vilas e cidades, os “escravos de ganho” já tinham maior autonomia que os escravos das fazendas, uma vez que para oferecer seus serviços – de cujo *ganho* deveriam pagar uma parcela ao seu senhor – era necessário que circulassem, estabelecendo assim seus muitos contatos. A esta complexa rede de relações sociais que envolviam grupos negros, organizados socialmente, economicamente e politicamente de diferenciadas maneiras, Gomes (1996) denominou “*campo negro*”. O “*campo negro*” constituía-se pelos contatos e trocas constantes entre estes grupos, não só matérias, mas

sobretudo de informações. Neste movimento, os quilombolas e outros escravos foragidos relacionavam-se constantemente com os “escravos de ganho” e os escravos das fazendas, semeando os ideais da liberdade. Assim também acontecia na Comarca de São Mateus. Acompanhadas dos saques e roubos que os quilombolas faziam nas fazendas, estas redes de relações, mais intensas no espaço urbano portuário, alimentavam o temor das autoridades, que passaram a equiparar a Vila de São Mateus a “*uma segunda ilha de São Domingos*”, conforme registrado em ata da Câmara Municipal:

*[...] de forma pública voz e conhecimento claro, é constante que imensidade de pretos fugidos incendeiam o circuito da mesma, especialmente suas redondezas, como caminhos gerais, estradas públicas, querendo proibir passagens, pontes e rios, causando um total prejuízo dos suplicantes [e] mais concidadãos. E além destas fatalidades, as desgraças que daí podem resultarem (sic), como sejam mortes e outros semelhantes assassinos, vendo-se todos geralmente no desabandono de suas propriedades, especialmente lavradores, que de dia em dia serão acometidos. [...] **Acha-se noventa e tantos cativos fugitivos nos matos e redondezas desta vila e tem feito muitas hostilidades, e se lhe não forem a mão ou se V. SS^{as}. não providenciarem em pouco tempo esta vila ficaria outra segunda ilha de São Domingos: pois os seus planos não são outros.** Segundo, mostra a experiência e certeza do ano de 1822, em maior o farão agora, pois que todos se acham armados, e com munição de pólvora e chumbo (APE-ES. FG/SA. L. 351, fl. 33. S/d)²¹.*

O contexto das sublevações escravas que se intensificavam por toda a América colonizada durante o século XIX deixava claro ao olhar das autoridades que as ações dos quilombolas da região de São Mateus seria transformar a Vila numa “*segunda ilha de São Domingos: pois seus planos não são outros*”. Um grupo com cerca de 90 cativos fugitivos encontrava-se então nos matos das redondezas da Vila, armados e ateando fogo nos caminhos, provocando imenso terror. Nos idos de 1827, num abaixo-assinado enviado ao Governo da Província do Espírito Santo, um grupo de proprietários, cidadãos e negociantes também associa a Vila de São Mateus à ilha de São Domingos e acusa de “inertes” os magistrados, que nada faziam frente ao *quilombo* com cerca de 90 a 100 escravos existente em suas redondezas, responsabilizados por inúmeros ataques e roubos:

III^{mo}. e Ex^{mo}. Senr.

*Os assinados no incluso requerimento vai (sic) com a maior submissão representar a V. Ex^a. a **incomparável inércia dos magistrados desta vila, tanto dos anos transactos (sic) com os do***

²¹ Levantamento realizado pela historiadora Fracieli Marinato junto ao Arquivo Público do Espírito Santo, por ocasião da produção do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006).

corrente, pois que aqueles deixaram criar um quilombo que, progredindo até chegarem a noventa ou cem escravos, os quais reunindo-se munidos de pólvora e chumbo, atacando algumas mulheres e fazendo roubos, nos obrigou a representar ao senado, esperando dele os indispensáveis socorros, como nos prometeu nosso despacho [...]. Fez-se câmaras, houve nela brigas, e não se quis anuir a requisição do juiz ordinário Antonio Leite de Barcelos, de sorte que os deste ano, a exceção deste juiz, parecem terem o regozijo de ver esta vila reduzida a uma segunda ilha de S. Domingos. E a providência que temos tido é que no dia 20 do corrente foi atacada a fazenda de José Antonio dos Santos por mais de 40 quilombolas. Atiraram dois tiros de espingarda em um seu filho de nome João Antonio dos Santos que administra a dita fazenda e por felicidade escapou deles. Saquearão-lhe tudo quanto tinha em casa e, deixando sua mulher e filhos nela, correu pelos matos e veio á V. Ex^a. pedir socorro aos magistrados, que todos se achavam nessa ocasião presentes, mas nada decidirão. Requereu toque de rebate para lhe irem valer a sua mulher e filhos, tocou-se por três vezes, mas nem justiça, nem polícia, nem militares compareceram, antes zombaram e riam dizendo que não tinham parte no caso! Deixás (sic) os negros a casa daquele e vão a de José Glx^o. [?] Ferreira, e desta passam a da viúva de Francisco Antonio de Souza, nas quais deram saque, levando-lhe também dois escravos para o mato, e milagrosamente seus filhos com a vida. Atiraram em um escravo daquele José Antonio, o mesmo fizeram a Inácio Ferreira de Azevedo e a Carlos José Gomes [...] (APE-ES. FG/SA. L. 351, fl. 31)²².

No “*imaginário das elites*” (AZEVEDO, 1987), o perigo da Vila de São Mateus tornar-se uma segunda Ilha de São Domingos estava cada vez mais próximo, principalmente ao norte do rio São Mateus, onde os *sertões* permaneciam pouco ocupados pelas fazendas coloniais escravistas e cobertos pelas florestas habitadas pelos quilombolas. Conforme crescia o “*medo de existir*” dos senhores em suas fazendas, os quilombos tornavam-se um problema de segurança pública e algumas medidas de repressão passavam a ser tomadas, como a criação de “*guerrilhas*” destinadas a perseguir e prender escravos foragidos. Assim, o Capitão Antônio Cláudio Soído, enviado pelo Governo Provincial à Comarca de São Mateus para controlar a situação, determinava que escoltas rondassem os “*sítios da parte do norte, que é onde andam*”:

[...] porem eu tenho determinado pôr escoltas rondante pelos sítios da parte do norte, que é onde andam, e mais alguns a fim de ver se se vão apanhando ou matando se resistirem, e porque também desta forma sossegam os senhores das fazendas, podendo estar nelas mais afoitos que estão com medo de existir nelas. Razão porque no 1º de maio futuro tenho intenção de chamar para este serviço 20 a 30 Mehiranos [sic], até um ou 2 Meris, pois o

²² Idem.

susto em que estão todos desamparando os sítios não querendo morrer neles muito tempo, e mais principalmente os que são ameaçados pelos negros fugidos, assim o obriga a fazer, ficando a tropa viva fazendo o serviço na vila, até isto sossegar mais, e me parece ser o meio mais fácil de os por em sossego, servindo estas escoltas para os senhores das fazendas, entregarem algum escravo que por lhe fazer algum insulto, tenha receio ou medo de o agarrar [...] (APE-ES. FG/AS.L. 30, fl. 164. 19.04.1827).

Se a região situada ao norte da Vila de São Mateus era considerada como o lugar onde se concentravam os *quilombolas*, no final da década de 1840, um fato ocorrido em outra região da província traria novos elementos a esta constatação: a *Insurreição de Queimado*, grande sublevação escrava ocorrida em 1849 na região da Serra, próximo à capital, Vitória²³. Nesta ocasião, um grupo de escravos havia construído uma igreja na localidade de São José do Queimado, num acordo com o “missionário Capuchinho Gregório José Maria de Bene, que no intuito de ver construída a Igreja da Freguesia, fez aos escravos que trabalhavam na construção a promessa de interferir na decisão de seus senhores e libertá-los” (MARTINS, 2000:4). Como esta liberdade combinada não se concretizou, em represália um grupo com cerca de 200 a 300 escravos se rebelou, tentando libertar todos os escravos da Freguesia e em seguida, fugiu para os *sertões*.

Embora as forças repressoras tenham agido prontamente para sufocar o movimento, a *Insurreição de Queimado* atemorizou ainda mais as elites e autoridades de toda a província, gerando fortes proposições acerca do paradeiro dos “insurgentes”. No entanto, o discurso oficial pautava-se pelo restabelecimento total e imediato da ordem e do estado de absoluta tranqüilidade pública no restante da província: assim se manifestava o Delegado de Polícia da Vila de São Mateus um dia após o levante de Queimado (20.04.1849), quando garantiu que ela se encontrava “em pleno sossego” (APE-ES. FG/SA. L. 58, fl. 142)²⁴. Contudo, menos de um mês depois, o mesmo delegado mudava o teor de seu discurso, solicitando ao Presidente da Província recursos para a criação de uma “guerrilha”, no intuito de dar fim aos “*quilombos de escravos fugidos*”, que julgava serem de Queimado (ES) ou Caravelas (BA):

Ilustríssimo Senhor – Tem chegado ao meu conhecimento haverem no termo da minha jurisdição alguns quilombos de escravos fugidos, dizem serem de Caravelas, mas eu julgo serem também alguns que se evadiram do Queimado. É de grande necessidade

²³ No Arquivo Público do Espírito Santo, encontram-se numerosos documentos acerca da Insurreição de Queimado, dentre os quais se destacam as correspondências enviadas entre as autoridades da Província, que buscavam conter o levante.

²⁴ Levantamento realizado pela historiadora Fracieli Marinato junto ao Arquivo Público do Espírito Santo, por ocasião da produção do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006).

*criar-se neste termo uma **guerrilha** para darem nestes quilombos. Eu podia ajuntar alguma força e ter mandado dar nos quilombos, mas estes homens querem se lhes dê de comer e serem pagos, e querem munição. Assim Vossa Senhoria determine o que devo praticar sobre tal respeito, pois é muito preciso dar-se providencias antes que engrosse o número deles, pois conta-me já haverem muitos (APE-ES. FG/SA. L. 58, fl. 192. 28.05.1849)²⁵.*

Ainda que estas correspondências apresentem informações limitadas quanto à localização dos quilombos – o que revela que as autoridades não tinham noção exata dos pontos em que se estabeleciam e quantos efetivamente eram - sempre os caracterizam como “*muitos*”, indício concreto de sua existência ininterrupta no transcorrer do século XIX. Pouco mais de dois meses depois da *Insurreição de Queimado*, as correspondências do Delegado de Polícia de São Mateus enfatizavam a crescente quantidade de quilombos e escravos fugidos, que agora reconhecia poderem vir tanto da região ao norte da Vila de São Mateus, como também ao sul. O discurso de tranqüilidade já não mais se sustentava e, se providências eficazes não fossem tomadas, os quilombos cada vez mais “*engrossariam em número*”:

*Ilustríssimo Senhor = Denovamente participo á Vossa Senhoria que no termo da minha jurisdição existem muitos quilombos, eu bem sei que pertencem aos juizes de paz, mas estes, como não tem escrivões, não desempenham as suas funções. Assim, eu acho de muita necessidade formar-se nesta uma guerrilha, **pois há tantos negros fugidos que julga-se serem do norte e mesmo do sul, e Deus queira que os habitantes desta cidade não sofrerão repentinamente algum assalto. Não havendo providências, com tempo cada vez engrossa o numero deles, chegam á tanto que já esperam os viajantes nas estradas para roubarem.** Assim Vossa Senhoria dê as providencias á tal respeito (APE-ES. FG/SA. L. 58, fl. 236. 02.07.1849)²⁶.*

Conforme já apontado anteriormente, a partir de 1850, as sublevações negras, fossem nas senzalas ou nas vilas e cidades, foram favorecidas pela certeza da inevitabilidade do fim da escravidão, apontada pela proibição inglesa ao tráfico de escravos e enfatizada ainda mais pela *Lei do Ventre Livre* (1871). Pressionado pelo fim da escravidão, o protesto escravo fez intensificar a campanha abolicionista: “*há indícios de que, ao longo do século XIX, os escravos aproveitaram as condições criadas pelos debates parlamentares de pontos relativos ao futuro do regime de escravidão para planejar revoltas*” (MARTINS, 2000:4). Crescendo ainda mais, o “*medo das elites*” alimentava os boatos e suspeitas acerca das insurreições, e gerava a necessidade de intensificar a repressão. Em

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

28 de fevereiro de 1853, o Delegado de Polícia de São Mateus comunicava-se com o Chefe de Polícia provincial, “ponderando sobre a urgente necessidade de baterem-se alguns quilombos ali existentes” e reclamando “a organização da guerrilha que suponho ter sido autorizada por uma lei Provincial” (APE-ES. FP. L.179, fl. 123 v. 09.03.1853)²⁷.

Estes documentos comprovam que as fugas escravas e os *quilombos* habitaram permanentemente a região de São Mateus durante o século XIX, onde se tornaram conhecidos não só das autoridades, como da população em geral. A literatura local também registra este fato, por meio das histórias colhidas acerca dos líderes negros que alimentavam as diversas formas de questionamento da ordem escravista. Assim o fez Maciel de Aguiar (1995)²⁸, ao reunir memórias acerca de *Benedito Meia-Légua, Negro Rugério, Viriato Cancão-de-Fogo, Constância de Angola, Clara Maria Rosário dos Pretos, Teodorinho Trinca-Ferro, Preto Bongo*, dentre outras colhidas junto às antigas gerações que deles descendiam diretamente. Estes relatos trazem valiosas informações que contribuem para a contextualização da região de São Mateus durante o período escravocrata e seus desdobramentos posteriores, onde se destacam as diversas formas de resistência e recriação negra. Em alguns casos, estas informações se encontram com aquelas dos documentos do Arquivo Público do Espírito Santo.

Este é o caso do *Quilombo de Sant’Anna*, constituído por *Negro Rugério* e um grupo de escravos junto ao Córrego São Domingos, na localidade também denominada “Campo Redondo” - onde se encontrava a Fazenda Outeirinhos, de propriedade de Antonio Rodrigues da Cunha²⁹, marido de Dona Rita Maria da Conceição Cunha (conforme relatado no item 3.2.3. *As fazendas escravistas*). Segundo Aguiar (1995), através de um acordo com Negro Rugério, a fazendeira permitira que o quilombo se estabelecesse em suas terras, em troca da produção de farinha de mandioca, que era comercializada na Vila de São Mateus:

Em meados do século passado, Negro Rugério se aquilombou com um grupo de aproximadamente trinta negros de origem angolana nas terras de Dona Rita Cunha, presidente do partido Liberal de São Mateus [...]. Ao tomar conhecimento de que ‘um de seus escravos de maior confiança’ havia se aquilombado em suas terras, ‘já conhecendo a inteligência daquele negro’, mandou-lhe, ‘por portador, um pedido de acordo político e econômico’. [...] Primeiro dona Rita tentou dissuadi-lo a mudar de idéia, seria um precedente perigoso para ela aceitar um quilombo dentro de suas terras, principalmente formado por seus escravos, liderado por um de seus homens de confiança, mas Negro Rugério afirmara que ‘ela ganharia mais do que

²⁷ Idem.

²⁸ Este trabalho, oriundo de histórias orais colhidas pelo Sapê do Norte, resultou na publicação da série denominada *História dos Vencidos*. A nosso ver, tal denominação contradiz-se com a proposta de elucidação da resistência negra frente à escravidão. Ainda assim, é um material que deve ser lido.

²⁹ Esta informação é oriunda da entrevista cedida por Eugênio da Cunha à revista *Século Diário*. Disponível em www.seculodiario.com/reportagens/index_colonizador1.htm

eles, pois em liberdade os negros podiam produzir cinco vezes mais farinha de mandioca, que seria inteiramente vendida a ela, mantendo assim o seu comércio de exportação, que era um dos maiores, no Porto de São Mateus, cujo armazém vivia abarrotado de sacas para poder atender aos pedidos do Rio de Janeiro, Santos, Salvador e Recife'. [...] Nesse processo rudimentar, Negro Rugério estabeleceu-se como o mais importante farinheiro da região, 'chegando a possuir cerca de uma dúzia de Casas de Farinha, numa produção que chegava a aproximadamente cinqüenta sacas por dia', o que era, 'ainda quente', embarcado para o Porto nas suas canoas [...]. (p.16-22)

No entanto, após a morte de Dona Rita, o Quilombo do Negro Rugério teria perdido a proteção da fazendeira e se tornado alvo das forças repressoras que se consubstanciaram no ano de 1882, conforme o relato do Presidente da Província Alpheo Adelpho M. de A. e Almeida³⁰:

Em agosto do dito ano, na cidade de S. Mateus, nas matas da fazenda "Campo Redondo", sendo atacado pela força de polícia, auxiliada de paizanos um quilombo de escravos ali refugiados, depois de tenaz resistência conseguiu a mesma força prender cinco, resultando a morte do de nome Rogério que fazia fogo sobre a força, tendo também falecido nesta luta, o paizano Francisco de Mello, por haver recebido um tiro dado do lado dos escravos do mesmo quilombo. (p. 16)

O ataque da força policial sobre o "quilombo de escravos refugiados" resultou na prisão de cinco deles e na morte do escravo "de nome Rogério", provavelmente o principal líder do Quilombo de Sant'Anna. No entanto, estes dados permitem-nos perceber que uma maioria não fora presa e nem tampouco assassinada. Frente ao embate, muitos destes quilombolas devem ter se dispersado pelas matas da região, onde podiam encontrar refúgio e compor com aqueles que também se rebelavam contra a escravidão. Assim relatou o historiador Robson L. M. Martins (2000): "*os membros do grupo que conseguiram escapar formaram, nas matas de outra fazenda e liderados por Benedito, um novo quilombo, que abrigou inclusive escravos fugitivos de outras Províncias, como o Bahia*" (p.6). Outros, ainda, podem ter retornado àquela localidade em momento posterior, retomando seus cultivos e outras atividades estabelecidas no antigo Quilombo de Sant'Anna - suposição evidenciada atualmente na localidade denominada *Santana Velha*, majoritariamente habitada por uma população negra. Estes documentos revelam, portanto, a insistente permanência dos quilombos na região de São Mateus, que ao menor sinal de ameaça, se

³⁰ Levantamento realizado pela historiadora Fracieli Marinato junto ao Arquivo Público do Espírito Santo, por ocasião da produção do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006).

recriavam em meio às matas. Como assinala Stuart B. Schwartz (1996): “*Como uma árvore que espalha suas próprias sementes, muitas das revoltas produziram seus quilombos, na medida em que os rebeldes em fuga procuravam evitar a captura e a punição cultivando em seus novos redutos os embriões de futuros movimentos de resistência*” (Apud REIS e GOMES, 1996:389).

Segundo Aguiar (1995), a repressão policial ao Quilombo de Sant’Anna teria resultado da notícia de que os quilombolas iriam promover uma insurreição no dia de Nossa Senhora de Sant’Anna – 27 de julho. Segundo MARTINS (2000), “*na Comarca de São Matheus, a homenagem a Sant’Anna havia se tornado uma festa de negros*” (p.2), e assim como as demais festividades religiosas populares do Brasil Imperial, gerava apreensão nas autoridades, temerosas de que a reunião dos escravos em torno da santa de devoção pudesse alimentar seus planos de revoltas. Em julho de 1884, novamente circularam os rumores acerca de uma revolta escrava que aconteceria na Vila da Barra de São Mateus, que geraram reações por parte das autoridades, conforme relatado pelo Vice-Presidente da Província José Camillo Ferreira Rabello (1884):

*Havendo o Dr. Chefe de Polícia em officios de 12 e 14 do corrente mez trazido ao meu conhecimento que **as autoridades policiaes da Comarca de S. Matheus tinham sérios e graves receios de ser alli perturbada a ordem e tranqüillidade publica por ocasião das festividades que teriam logar a 27 de Julho do corrente anno por circularem fundados boatos de que escravos d’aquella localidade e da Província da Bahia arranchados nas mattas da fazenda de José Rodrigues de Oliveira Guedes, em numero de 20 a 30, armados e capitaneados pelo evadido réo Benedicto, projectavam fazer uma insurreição** conforme constava dos officios das referidas autoridades; ordenei que para alli seguisse uma força de linha de 21 praças, inferior e corneta, municidados e sob o comando de um official [...]. (REBELLO, 1884: 10)³¹*

Nesta ação repressora, foram prendidos apenas seis “*calhambolas*”, um criminoso de tentativa de morte e oito “*acoutadores*” e “*alliciadores*” de escravos, “*não se tendo conseguido capturar o criminoso de morte Benedicto e outros escravos que faziam parte do quilombo*” (idem). Novamente, o líder Benedicto não havia sido capturado pela ação policial, e assim refugiara-se nas matas, constituindo novos quilombos. Embora continuassem a ser perseguidos, Benedicto e seu grupo reapareciam em fazendas e outras localidades do município, realimentando volta e meia as suspeitas e expectativas de outra insurreição: “os

³¹ Levantamento realizado pela historiadora Fracieli Marinato junto ao Arquivo Público do Espírito Santo, por ocasião da produção do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana* (2006).

quilombolas estavam se escondendo na Barra de São Mateus e [...] enquanto Benedicto não fosse capturado, o terror sempre haveria de reinar por lá” (MARTINS, 2000:7).

A literatura local traz a figura de *Benedito Meia-Légua* como um “*revolucionário da liberdade*” (AGUIAR, 1995), que lutou pela libertação do povo negro escravizado do Sapê do Norte no decorrer do século XIX. A denominação *Meia-Légua* advinha das constantes andanças de Benedito pelo Sapê do Norte, que sempre conseguia se esquivar da perseguição das forças repressoras. Uma das estratégias utilizadas era definir, para cada grupo negro em fuga e/ou aquilombado, um líder que seria “Benedito” aos olhos das capturas. Dessa maneira, *Meia-Légua* estaria em muitos lugares ao mesmo tempo, e embora muitos morressem em seu lugar, ele permanecia vivo em suas articulações pelo Sapê do Norte - história que condiz com os relatos da polícia e dos governadores da província apresentados. Fosse *Benedito Meia-Légua* ou muitos *Beneditos* em movimento pelo Sapê do Norte, o que cabe destacar é a recriação constante da resistência negra frente ao sistema escravista colonial.

Se a repressão atuava com veemência para destruir as revoltas escravas e os *quilombos*, também passou a perseguir as manifestações culturais negras, como a *Cabula* e a *Capoeira* - momentos de encontro que suscitavam suspeitas aos olhos das autoridades escravistas. A *Cabula* era um ritual religioso de origem africana que acontecia à noite, em meio à floresta, onde se estabelecia contato com ancestrais e entidades do mundo sobrenatural, num trabalho pela cura do corpo e do espírito. Dentre os mestres da *Cabula* no Sapê do Norte, foram muito conhecidos *Viriato Cancão-de-Fogo* e *Teodorinho Trinca-Ferro* (AGUIAR, 1995). *Teodorinho Trinca-Ferro* ou Teodorinho da Vitória é ainda bastante lembrado pelos moradores do Sapê do Norte, em referência aos seus trabalhos espirituais na *Cabula*. Os moradores da Comunidade de São Domingos, como Seu Astério Alacrino Neto, 75 (falecido em 2008), que foi seu afilhado, contam que ele morreu por volta de 1979, com mais de 120 anos, quando vivia no Córrego do Quitério, afluente do São Domingos.

Embora a Abolição tenha favorecido o crescimento da prática da *Cabula* como uma religião dos negros, com a formação do Bispado do Espírito Santo (1895) e a atuação do Bispo D. João Batista Correia Nery (1897-1901), voltou-se em grande parte para o combate dessa prática religiosa e a perseguição de seus adeptos. Em seu relato acerca da *Cabula*, assim ele se pronuncia:

Houve alguém que disse ser grande e mais prejudicial do que pensamos, a influência exercida pelos africanos sobre os brasileiros. Parece mesmo que muito se tem escrito nesse sentido. Em certa região de nossa Diocese, tivemos, em nossa última excursão, oportunidade de observar a verdade dêsse assêrto. Encontramos três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa, que nos pareceu de origem africana. Nossa

desconfiança mais se acentuou, quando nos asseveravam que, antes da libertação dos escravos tais cerimônias só se praticavam entre os prêtos e mui reservadamente. Depois da áurea lei de 13 de Maio, porém, generalizou-se a seita, tendo chegado, entre as três freguesias, a haver para mais de oito mil pessoas iniciadas. [...]
Graças a Deus, nosso trabalho não foi inútil. Tivemos a consolação de ver centenas de Cabulistas abandonarem os campos inimigos e voltarem novamente a N.S. Jesus Cristo, ao mesmo tempo que, de muito bom grado, nos forneciam informações sôbre a natureza, fins, etc. da associação a que pertenciam. (Apud CESF, 1963:5)

As observações do Bispo revelam o profundo preconceito acerca do ritual religioso de origem africana, considerado por ele como uma “seita” que revelaria a “prejudicial [...] influência exercida pelos africanos sôbre os brasileiros”. Observava ele que, se durante a escravidão “tais cerimônias só se praticavam entre os prêtos e mui reservadamente”, poucos anos após a Abolição, “mais de oito mil pessoas [eram] iniciadas” na Cabula, distribuídas pelas freguesias de Conceição da Barra, São Mateus e Linhares. De fato, não só se constatava que o processo de cristianização do africano escravizado não tinha se efetivado de maneira absoluta, mas que suas práticas culturais e religiosas se disseminavam nesta região. A derrota que este fato significou para a Igreja Católica gerou a necessidade de estabelecer uma Diocese em São Mateus, que passou a atuar não só na cidade, mas sobretudo na zona rural, onde construiu igrejas e criou comunidades religiosas, determinando inclusive seus santos de devoção.

Assim como os escravos e *quilombolas* sofriam perseguição e repressão, também a prática religiosa da *Cabula* foi alvo de destruição por parte das iniciativas cristãs, de origem branca e européia, que buscavam sedimentar a dominação colonial a partir da esfera das crenças e cosmologias. As ações repressoras conseguiram sufocar rebeliões, destruir quilombos e proibir a *Cabula*. No entanto, mesmo que de maneira subterrânea, estas sementes continuam vivas, germinando ora em vez, como o fazia *Benedito Meia-Léguas*. As ações contra a escravidão lideradas por Benedito e outros inúmeros *quilombos* que se formaram nos *sertões* de São Mateus e Conceição da Barra, deram origem a várias comunidades negras ao longo do regime escravista, onde viviam não só escravos fugidos e livres, como homens brancos e mestiços. Da mesma maneira, mesmo proibida, a *Cabula* fez criar as *Mesas de Santo* – como a de Santa Maria e a de Santa Bárbara – que embora incorporem elementos da liturgia dos católicos, trazem as sementes da ancestralidade africana.

Além de configurar uma resistência frente à sociedade escravista, os *quilombos* reinventavam a própria existência dos africanos e seus descendentes na América. A negação a este sistema se estruturava não só pela resistência à escravidão, mas também às suas formas de produção econômica, fundamentadas nos latifúndios monocultores

destinados à exportação. Os quilombos reinventavam a existência africana e afrodescendente na América enquanto comunidades autônomas, geridas pelo trabalho familiar direcionado à própria subsistência. Sua produção diversificada de alimentos e outros insumos abastecia os núcleos urbanos e até mesmo as fazendas monocultoras. Ademais, as próprias fazendas escravistas abriam um espaço para estes cultivos de subsistência, com o intuito de garantir a alimentação dos próprios trabalhadores escravos e assim “*minimizar o custo de manutenção e reprodução da força de trabalho*” (CARDOSO, 1988:59). Ainda que não excluísse a “*maximização da exploração dos escravos, sobretudo nas épocas de colheita e elaboração dos produtos*” (idem), a atribuição de parcelas de terra aos escravos e do tempo para cultivá-las e assim produzir sua própria subsistência lhes possibilitava certa margem de autonomia, no fazer de um *seu* espaço-tempo.

Fosse como espaço conquistado da autonomia, fosse como permissão vigiada pelo senhor, este modo de produzir a própria existência criava um contraponto à sociedade escravista colonial e perpetuou-se, após o fim da escravidão, nas inúmeras comunidades negras rurais que existem atualmente no Sapê do Norte.

3.2.4. O nascer de um campesinato negro

A existência de *agrupamentos negros rurais* no Brasil vivendo sob a lógica produtiva familiar e com a apropriação e uso comum da terra e demais recursos naturais, remonta às fugas das fazendas escravistas e áreas de mineração, com a formação dos *quilombos*; à gratificação do Estado por prestação de serviços de guerra; à desagregação das grandes propriedades fundiárias monocultoras e escravistas e doações de terra senhoriais aos escravos, intensificadas no final do século XIX com o desenrolar do processo abolicionista (ALMEIDA, 1989).

Já situadas à margem da economia das *plantations*, as fazendas escravistas localizadas no Sapê do Norte tornaram-se obsoletas devido ao incremento da produção do café - concentrada, inicialmente, no Vale do Paraíba e oeste do estado de São Paulo, para onde foi deslocada a mão-de-obra escrava dos engenhos nordestinos e das zonas auríferas mineiras – e agora acompanhada pelo desenrolar do processo abolicionista e pela incentivada imigração européia, principalmente de trabalhadores italianos. O centro da macroeconomia brasileira centralizava-se, agora, na produção agroexportadora do café, inserida no processo de modernização ditado pelas inovações tecnológicas e pelas novas relações de trabalho presentes no *colonato*. Os fazendeiros do café irão engendrar o processo de industrialização e urbanização de São Paulo no início do século XX. Este contexto irá diminuir ainda mais a importância econômica das fazendas localizadas no Sapê

do Norte, que muitas vezes passaram a ser abandonadas pela classe senhorial. Segundo o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (1996), nesta situação, verificada em outras regiões brasileiras coloniais,

*Ocorre um desmembramento informal dos extensos domínios da grande plantação, que não é mais uma unidade de produção, senão uma constelação de pequenas unidades produtivas, autônomas, baseadas no trabalho familiar, na cooperação simples entre diferentes grupos domésticos, e no uso comum dos recursos naturais. As situações sociais designadas como **terras de preto** ou classificadas como “**comunidades negras rurais**” estruturam-se nos desdobramentos dessas transformações. (p.19)*

No norte do Espírito Santo, a ocupação de terras pelas comunidades negras rurais nasce tanto das fugas escravas e sua transformação em “*calhambolas*”, como da herança das antigas fazendas escravistas da região. Através da formação dos quilombos, das doações senhoriais ou da ocupação de terras das antigas fazendas após a Abolição, efetivou-se a apropriação destas terras livres ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas pelas famílias de antigos escravos. Em terras virgens ou dos antigos *quilombos* e fazendas escravistas refizeram-se casas, famílias e roças, formaram-se comunidades que passaram a se reproduzir por várias gerações, desenvolvendo muitos laços de parentesco e compadrio.

Um intervalo espaço-temporal sem uma profunda valorização capitalista deste espaço permitiu que se forjasse no Sapê do Norte um padrão próprio de organização da vida, em contraposição à lógica dos grandes projetos de *des-envolvimento*. Este padrão peculiar de organização e reprodução da existência material, simbólica e afetiva – ou *modo de vida* - envolve uma relação com a natureza em que esta desempenha o papel de provedora – de água, terra, alimento, medicamento e outros, e seu uso e apropriação são guiados pelo princípio do “comum”: a terra é *comum* – “*terra à rola*” – e permite a escolha do lugar da morada, do roçado e do extrativismo, combinados à criação do gado e porcos na “*solta*” ou “*à grané*”. Este padrão foi acompanhado pela construção de uma profunda rede de parentesco e trocas materiais e comerciais, religiosas e festivas, de cura e de trabalho, que selam laços de identidade e solidariedade.

A especificidade das *terras de preto* advém de suas origens comuns, seus laços de parentesco, saberes tradicionais e outras práticas de reprodução da vida - sempre inseridas num padrão conflitivo com o sistema hegemônico. Sob quaisquer origens, as *terras de preto* trazem em si a história de afirmação de uma população negra outrora escravizada, que apresenta um contraponto frente ao modelo econômico dominante. Ali, os antigos escravos passaram a se afirmar enquanto grupos familiares que produziam sua existência material e simbólica através de práticas agrícolas, do pastoreio e atividades extrativistas realizadas a

partir do *uso comum* de determinados recursos, organizando-se num *modo de vida* peculiar, onde a natureza representa a sustentação da vida. O uso múltiplo e o aproveitamento integrado dos elementos do ambiente contrapõem-se à lógica da *mono-cultura*; ademais, estas terras não configuram propriedade particular e não são valoradas como mercadoria. As “*terras soltas*” permitem a alternância e mudança de moradia, conforme o uso e a produção que se deseje fazer: as moradas próximas aos cursos d’água, as roças abertas nas terras novas da floresta e os animais criados no *sapê* e nos *brejos*.

Muitos destes saberes e práticas produtivas e reprodutivas já eram trazidos da África e reproduzidos nas fazendas, com o intuito de garantir a alimentação dos próprios trabalhadores escravos e assim “*minimizar o custo de manutenção e reprodução da força de trabalho*” (CARDOSO, 1988:59). Embora não excluísse a “*maximização da exploração dos escravos, sobretudo nas épocas de colheita e elaboração dos produtos*” (idem), a atribuição de parcelas de terra aos escravos e do tempo para cultivá-las representava uma “*brecha camponesa*” do sistema, uma vez que lhes possibilitava certa margem de autonomia, no fazer de um *seu* espaço-tempo.

No entanto, estes antigos e tradicionais apossamentos de terra jamais foram legitimados pelo Estado, mas muito ao contrário, sempre foram alvos de medidas que lhe eram contrárias. Desde o Regime de Sesmarias – que privilegiou a nobreza portuguesa como proprietária das terras tomadas dos povos originários indígenas – passando pela Lei de Terras de 1850 - que determinava a compra como única forma legítima de acesso à terra -, as políticas fundiárias pouco ou nenhum reconhecimento atribuiu a estas *terras tradicionalmente ocupadas* (ALMEIDA, 2005).

Esta trajetória pode ser visualizada no Sapê do Norte do século XIX pela existência de grandes fazendas oriundas da doação de sesmarias pela Coroa Portuguesa, justapostas à invisibilidade das comunidades negras rurais e à escassez de registro de suas terras de posse e uso, fator que favoreceu sua expropriação e perdura até os dias atuais. O século XX avançará na desigualdade e invisibilidade destas terras de preto, principalmente a partir das novas valorizações atribuídas pelo capital a este espaço. Na década de 1920, a floresta tropical passava a ser útil e rendosa para o crescimento urbano-industrial do Centro-Sul do país, e em meados do século passava a ser utilizada e derrubada para dar lugar aos monocultivos de eucalipto em larga escala, inicialmente para a produção de carvão de siderurgias, posteriormente para a produção de celulose. Neste sentido, embora em padrões diferenciados, mantém-se a conflitividade entre a matriz de racionalidade ocidental e as formas de existência dos povos tradicionais, como se verá a seguir.

3.3. DA FLORESTA AO “DESERTO VERDE”

3.3.1. “Vocação madeireira”: exploração da floresta sob a ideologia dos “espaços vazios”

A ideologia dos “espaços vazios” permeia a justificativa para a implementação de profundas alterações que visem a “efetiva ocupação” destes espaços. Neste ínterim, o que se verifica é a produção da invisibilidade de certos atributos deste espaço, em detrimento de outros que indiquem potencialidades para determinado caminho de *des-envolvimento* econômico. O *des-envolvimento* projetado é o da expansão hegemônica do capital, orientada para a acumulação de uns poucos. É *des-envolvimento* porque subtrai o sentido do *envolvimento* – social, econômico, afetivo: a lógica da acumulação privada elege alguns privilegiados que usufruem das vantagens do sistema. Neste sentido, constrói-se a visão de um caminho de mão única para o bem existir e exclui-se do imaginário todas as demais experiências que podem apresentar outras possibilidades do ser, sobretudo aquelas que giram em torno de horizontalidades e *envolvimento*.

No século XIX, o projeto colonizador e *des-envolvimentista* classificava o Espírito Santo como um grande “vazio demográfico”, apto e necessitado em receber a imigração européia. No entanto, nesta época era expressiva a população indígena que habitava a floresta tropical, constituída tanto pelos “índios bravos” ou “*tapuias*” – Puris, Coroados e Botocudos - como pelos “índios mansos” ou “civilizados” – Tupiniquim e Temiminó - integrados à vida colonial luso-brasileira por meio das missões jesuíticas (MOREIRA, 2001).

Em fins do século XIX, com a extinção da escravidão e a decadência progressiva das fazendas produtoras da farinha de mandioca no norte do Espírito Santo, a ideologia dos “espaços vazios” passava a salientar a necessidade de ocupação e *des-envolvimento* desta região sob novas bases. A imprensa de São Mateus era um importante aliado no germinar desta intencionalidade:

*Cartas da Roça = [...] Tristeza ao atravessar o plateau, um plano immenso dominado por sapesaes em que raros animais vi./ Em compensação é ahí o refugio do gado por ocasião das cheias: ainda bem./ Mas que perspectiva linda imprime a estas solidões as graciosas palmeiras indayá com seus côcos em enormes pencas?/ Se não fôra essa vegetação indigena, a **monotonia do planalto**, de muitos kilometros de extensão, enfastiaria o espírito, que procurava emoções novas./ **Com que suavidade não seria executada a viação ferria atrevez desses planos**, cortados por pequenas depressões no fundo das quaes correm **filetes d’água, que bem podem ser utilizados na industria como força na economia como depósitos de peixes por meio de tapumes e acudes [...].**(O Norte do Espírito Santo, nº 08, anno I. S. Matheus, 04/10/1891)³²*

³² Idem, ibidem.

Assim, no ano de 1891, o periódico *O Norte do Espírito Santo* relatava sua “tristeza” perante os imensos, desabitados e monótonos planos, habitados por raros animais e pela fartura da vegetação nativa. Ao mesmo tempo em que tece esta lamentação, elabora projeções e sonhos para o *des-envolvimento* da região, através de ferrovias, açudes e criação de peixes. Nota-se, aqui, a invisibilidade daqueles agrupamentos camponeses que lá viviam desde o período da escravidão, bem como de seu modo de vida, integrado ao ambiente da floresta.

Até o início do século XX, o Norte do Espírito Santo exibia grandes extensões de densa floresta tropical. Embora a região guardasse o que havia de melhor em Mata Atlântica, a indústria madeireira localizada no Rio de Janeiro e São Paulo utilizava apenas o pinho-de-riça importado da Letônia, Lituânia e Estônia (MEDEIROS, 1999). A peroba-do-campo proveniente de Campos, no Rio de Janeiro, foi a primeira espécie de madeira nativa a substituir as madeiras importadas: era madeira de troncos retos, uma das mais bonitas da Mata Atlântica e servia para vários serviços. Esta descoberta estimulou as serrarias do Rio de Janeiro a saírem à procura de “reservas” da peroba.

Iniciava-se então um novo momento de valorização deste território de fronteira ditado pelo capital e novamente guiado pela exploração de madeiras nobres da floresta tropical. Na época, o governo do Estado do Espírito Santo preocupava-se com sua efetiva ocupação, uma vez que existia o temor de sua ocupação pela Bahia. Assim, define as primeiras políticas de exploração madeireira, através da qual concedia extensas áreas de floresta para a exploração privada, que em troca deveria traçar um plano de ocupação. Medeiros (1999) descreve como se estruturou esta produção na região da bacia hidrográfica do rio Itaúnas, através da doação de 10 mil hectares de terra do Estado à família Donato:

Os irmãos Donato, por exemplo, donos de uma das maiores serrarias do Rio, deram com os costados no Espírito Santo à procura de áreas de floresta para garantir o suprimento de sua indústria. [...] Iniciaram a atividade por volta de 1923, para expandi-la dois anos depois, com a criação, na Barra de São Mateus, atual município de Conceição da Barra, da Companhia Industrial de Madeiras da Barra de São Mateus. [...] À medida em que penetravam na floresta, eles começaram a encontrar peroba em quantidade até 50% maior que as de outras madeiras. [...] Haviam, enfim, encontrado a peroba no seu habitat natural (latossolos amarelos). Para retirar a madeira das matas, os Donato inovaram, tomando o Rio Itaúnas como meio de transporte. As toras eram jogadas no rio e amarradas umas às outras, como se fossem uma balsa. [...] o Rio Itaúnas, na época largo e caudaloso, permitia que descessem várias balsas ao mesmo tempo, cada uma formada, em média, por 150 toras de peroba³³.

³³ MEDEIROS, Rogério. “Ciclo da peroba inicia o desbravamento do Norte”. In: *Jornal A Gazeta*. Vitória, 11.07.1999.

Num primeiro momento, neste modelo de exploração da floresta, os rios eram utilizados como vias de escoamento das toras de madeira, que eram amarradas umas às outras como jangadas, até chegarem à foz. Dos portos, em toras ou serradas em tábuas, eram enviadas para outros estados e até mesmo países. Este modelo de exploração repetia-se nos rios Itaúnas, Cricaré e ao longo do vale do rio Doce. O depoimento de Umberto Batista do Nascimento, 54, da Comunidade Angelin 1, ilustra o uso do rio Itaúnas para o transporte de madeira:

Umberto – É, aí papai que trabalhou, né, papai trabalhou muito tempo. Aí tinha madeira aí que...grossona, memo.

– Descia de onde ?

Umberto – Descia lá do Canário. [...] De lá descia, eles jogava n'água, embalsava, fazia o barraco em cima das madeira, pra dormir, pra vazar a noite, aí vinha descendo, ficava empurrando com as vara, aí dava lá em baixo na Boca da...quaje, pra cima da Boca da Barra. Aí tinha uma estrada de ferro que ligava dali pra chegar na serraria da Barra.

– Da serraria, já ia...

*Umberto – É, tauba, aí já virava tauba, madeira, né, construção. Mas era muita madeira, ichi! Quando eles descia com uma balsa, assim, as madeira vai como daqui a Itaúna. Tudo encarrilhado...Aí ia amarrando uma na outra, aí descia muita gente, né. Aí ia dois na guia, pra num bater na barranca, dos lado, e os resto vinha pra trás, vinha só empurrando. **Aí levava mês em cima desse rio, aí.** De lá até chegar lá, na Barra. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 27.09.99)*

Próximo à foz do rio Itaúnas, um guindaste pegava as toras de madeira das jangadas e as colocava nos vagões de uma locomotiva a vapor, que as transportava por 2 quilômetros de ferrovia até o “pontilhão” – um tablado localizado próximo à foz do rio Cricaré, onde de um lado as madeiras eram depositadas pela locomotiva e do outro, retiradas pelos navios. Neste modelo de exploração da floresta característico entre 1920 e 1950, o transporte hidroviário predominava, sendo realizado nos rios e no mar, e complementado por pequenos trechos em terra.

Sob a ótica da “vocaçãõ madeireira”, a existência da floresta tropical já era condição para sua própria retirada. Na década de 1950, a floresta dos “sertões do Rio Doce” encontrava-se explorada, principalmente, pela produção do carvão vegetal destinado às siderurgias e lenha para fornos e trens movidos a vapor. Esta situação fora iniciada no início do século XX, quando as primeiras ferrovias entre as zonas litorâneas e os “sertões do Rio Doce” começariam a ser construídas. Dentre elas, a Estrada de Ferro Vitória-Minas teve papel central no devassamento da floresta: iniciada em 1903 (Vitória), atingiu o rio Doce em 1905 (Colatina) e Itabira em 1944, movimentada pelo transporte de café e madeira. A partir de 1945, como propriedade da Companhia Vale do Rio Doce, passou a servir ao transporte

de minério de ferro em grande escala, favorecendo a implantação de um parque siderúrgico na região. A produção do carvão vegetal para siderurgia provocou a ocupação e devastação da floresta no médio vale do rio Doce, de forma muito mais intensa do que a exploração destinada às serrarias. Este momento econômico produziu reflexos, também, ao norte do rio Doce, onde algumas áreas de floresta eram suprimidas pela extração de madeiras nobres destinadas à construção e à produção do carvão vegetal, com a abertura de estradas e construção de povoados.

O incremento da indústria automobilística e a priorização do transporte rodoviário após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) alteraram ainda mais a forma da exploração econômica desta região. A construção das estradas - com destaque, a BR-101 e a ponte sobre o rio Doce na altura da cidade de Linhares em 1954 – e o crescente uso de caminhões passaram a substituir o transporte hidroviário. Além disto, o assoreamento dos dois grandes rios – Itaúnas e Cricaré - impedia o trajeto das embarcações e o deslizar das jangadas construídas com as toras de madeira, anunciando a impossibilidade de continuidade desta forma de exploração. Direcionadas principalmente à exploração madeireira na década de 1950, as estradas também se inseriam no comércio de outros produtos, como a farinha de mandioca produzida pelas comunidades locais, conforme pode ser observado pelo relato de Domingos Camillo, morador da Vila de Itaúnas, e Umberto Batista do Nascimento, morador da comunidade do Angelin 1:

- [...] Quem construiu essas estradas?

Dominginhos – Acho que construíram pra poder transportar farinha, essas coisas, porque essa região é uma região que sempre produziu farinha. Sustentava Conceição da Barra, São Mateus, isso tudo era farinha daqui. [...] Então, eles traziam de canoa, mas as Canoas eram muito grande na época, chegava a pegar até cento e vinte sacas de farinha, muito grande.

- Traziam pelo rio Itaúnas?

Dominginhos – Traziam até Itaúnas ali. Ali o carro apanhava, tinha o carro que comprava. (entrevista com Domingos Camillo, realizada por Simone Batista Ferreira em novembro de 1999)

Umberto – [...] Eu vendia até lenha! Aí eu punha pra pocar lenha, vendia mil, duas mil haste de lenha, vendia lá pra Itaúnas, pra ajudar papai. [...] A mandioca, a gente fazia farinha. Vendia também. [...] naquele tempo, se você fizesse 50 saca de farinha, você vendia. Hoje não vende.

- Por que será, Umberto?

Umberto – Porque antigamente tinha transporte de Itaúnas pra Vitória, né? Saía 1.500 saca de farinha.

- Saía por barco?

Umberto – Não, saía de carro.

- [...] Isso já de 70 pra cá...?

Umberto – Não, de... isso aí foi em 50 e pouco.(entrevista com Umberto Batista do Nascimento, 54, realizada por Simone Batista Ferreira em 27.09.1999)

A exploração da floresta tropical iniciada pelas fazendas de sesmarias do século XIX e continuada na década de 1920 por meio das concessões do governo estadual em prol da ocupação das terras da fronteira norte-noroeste, na década de 1950 foi incentivada pela fome de madeira trazida pelo crescimento urbano-industrial do centro-sul do país no Pós-Guerra (BECKER, 1973), que começou a ser saciada pela exuberância da floresta tropical do norte capixaba, através da exploração de algumas espécies, como a Peroba (*Paracotema peroba*) e o Jequitibá (*Cariniana sp.*). Iniciava-se uma nova valorização atribuída ao norte do Espírito Santo pelo sistema do capital:

O extraordinário crescimento urbano-industrial do Rio de Janeiro a partir da década de 1930, e acentuado durante a 2ª. Guerra Mundial, veio completar o estímulo necessário, fornecendo capitais para a abertura da região e mercado para sua madeira. A expansão rodoviária, que acompanhou a implantação da economia industrial, favoreceu ainda a atividade madeireira. [...] Com efeito, a atividade mais atraente e lucrativa, que não cria os riscos da natureza e possuía mercado certo no exterior e no Rio de Janeiro, era a da exploração da madeira e da especulação de terras subsequente a essa exploração, únicas capazes de atrair os capitais do Rio de Janeiro e até de São Paulo. Os capitalistas do núcleo, aliás, eram os únicos com condições de abrir as estradas necessárias ao escoamento de uma matéria-prima que era obtida cada vez mais longe, e de transportá-la em caminhões próprios. (p.44)

Uma vez aberto e facilitado o acesso àquele espaço das florestas até então intransponíveis do Sapê do Norte, intensificou-se seu processo de exploração, guiada pelo ideário des-*envolvimentista*. Até então, sua relativa marginalização geográfica e econômica projetava estreitas margens de lucro e, de certa forma, criava-lhe as condições de relativo isolamento. Este contexto parece se aproximar com a situação geográfica da Amazônia na década de 1960, conforme analisado pelo geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2003) em seu trabalho sobre o nascer da *territorialidade* seringueira: “A região achava-se até então, de certa forma, protegida da afluência de outros capitais que lhes viessem disputar os recursos naturais pela sua marginalização geográfica e, conseqüentemente, pelas estreitas margens de lucro que essa condição proporciona” (p.347).

No entanto, a nova valorização capitalista do norte do Espírito Santo e os incentivos para seu des-*envolvimento* tomaram ainda maior vulto a partir da década de 1960, quando as zonas planas dos Tabuleiros Terciários ocupadas pela floresta e majoritariamente localizadas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, foram transformadas em

plantios industriais de eucalipto para produção de celulose. Cabe citar que, nesta época, algumas destas áreas serviam à produção de carvão vegetal para siderurgias (ACESITA Energética) - e de eucaliptos para exportação e produção de celulose (Companhia Vale do Rio Doce). Neste momento, a continuidade da destruição da floresta passa a ser realizada em vertiginosa escala pela motosserra e trator de esteira, o “*correntão*”, símbolo do desmatamento. As comunidades presenciaram a continuidade da destruição da floresta em larga escala, como atesta o depoimento de Seu Osmar Souto, 76, antigo morador da Comunidade Angelin 1:

Seu Osmar – [...] Hum... trator de esteira, ué, com correntão ! A hora que rebentava, rebentava, que arrancava, arrancava, o que num arrancava, o que num quebrava, o trator metia a cara ! Trator metia a cara . Trator de esteira ! [...] Acabô com o mato todo... pra plantar o eucalipi. O mato que dava melhor pra nós é o mato da natureza, né. Tinha passarinho, tinha pras caça... e hoje num tem.
(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 03.05.99)

A destruição da floresta em larga escala passou a significar, para as comunidades locais, a perda do alimento – frutos e peixes e caças, a perda da água, a perda dos medicamentos, a perda da ***terra de uso comum*** – espaço utilizado pelo extrativismo vegetal (cipó, fibras, ervas medicinais da floresta, frutos), animal (caça, pesca) e pequena agricultura itinerante - para o ***uso monopólico*** do *agro-negócio* da celulose.

3.3.2. “Deserto verde”: a intensificação da presença do Estado na reprodução do capital

No Brasil, os grandes plantios de eucalipto para a produção de celulose tiveram forte impulso através do *Programa Nacional de Papel e Celulose*, integrante do *II PND – Plano Nacional de Desenvolvimento* elaborado pela ditadura civil-militar então sob o governo do General Ernesto Geisel em 1974 e que tinha como metas a ampliação do consumo interno e da exportação de celulose e papel. A chamada “Política Florestal” já se implantava desde a década de 1960 e primava por um planejamento estratégico da produção, através da criação de legislações específicas e normas fiscais de incentivo ao setor, bem como de órgãos oficiais de fomento e fiscalização dos plantios, como o IBDF- Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, criado em 1967 (MAGALDI, 1991). Este momento conjugava o interesse privado das empresas, o apoio do Estado e as proposições de órgãos internacionais como a FAO, que passaram a subsidiar programas de expansão desta

produção, visando a geração de excedentes destes recursos estratégicos para o uso industrial.

O extenso leque de leis de incentivo aos “reflorestamentos” inicia-se com a *Lei n.º 5.106/ 1966*, considerada como marco inicial desta legislação específica, determinando: “*Art.1.º - As importâncias empregadas em reflorestamento e florestamento poderão ser abatidas ou descontadas nas declarações de rendimentos de pessoas físicas e jurídicas residentes ou domiciliadas no Brasil [...]*”. No entanto, este incentivo se iniciava com o *Novo Código Florestal (Lei n.º 4.771/ 1965)* que, embora expressasse certa preocupação preservacionista com as florestas nativas através da definição de áreas de preservação permanente, por exemplo, apoiava a formação dos plantios homogêneos de árvores para o consumo industrial, atribuindo a isenção de impostos para os projetos, rendas e área territorial das empresas: “*Art.38 - As florestas plantadas e até naturais estão imunes a qualquer tributação*” (DALCOMUNI,1990).

Em 1967, é criado o *Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF*, órgão governamental que tinha como objetivo coordenar todas as atividades de plantio, exploração e comercialização da madeira, bem como de proteção das florestas. Ademais, ao IBDF caberia a administração dos recursos oriundos dos incentivos fiscais destinados aos monocultivos de árvores – que a partir de 1974 passavam a constituir o *Fundo de Investimentos Setoriais - Fiset (Decreto-Lei n.º 1.376/1974)* - e a aprovação dos projetos de monocultivos, que a partir de 1976 passariam a ser implantados nas “*Regiões Prioritárias para Florestamento*” e nos “*Distritos Florestais-Industriais, as áreas onde [...] já exista, em funcionamento ou em implantação, indústria que utilize a madeira como insumo principal*” (*Decreto-Lei n.º 70.046/1976*). Assim, toda uma estrutura administrativa e financeira era criada, visando impulsionar a expansão dos monocultivos de árvores. Esta política de incentivos fiscais transparece no crescimento vertiginoso da área dos plantios industriais de eucalipto (conforme tabela a seguir).

Segundo a geógrafa Léa Goldenstein (1975), nesta época as principais empresas do setor no país constituíam-se em associação de capitais nacionais e internacionais, estatais e privados: a Companhia Vale do Rio Doce – CVRD (ES e MG) – cujos projetos eram a exportação de cavacos de madeira para indústrias de celulose; a FLONIBRA – Empreendimentos Florestais S/A (ES e sul BA) - cujas atividades eram a produção de cavacos e celulose; a CENIBRA (MG) - cuja atividade era a produção de celulose; a JARI FLORESTAL e AGROPECUÁRIA (AM e PA) – cujas atividade era a produção de gmelina arbórea e pinus em unidades combinadas de serrarias, fábricas de compensados, chapas, celulose e papel; a PLANTAR – Planejamento, Técnica e Administração de Atividades Rurais Ltda. (1967, SP); a ARACRUZ CELULOSE S/A (1972, ES) - sucessora da Aracruz Florestal S/A (1967), numa junção dos grupos acionistas BNDE (25,90%), Cia. Souza Cruz

Indústria e Comércio (25,29%), FIBASE (14,72%), Grupo Billerud (6,07%), Grupo Lorentzen (5,08%), Vera Cruz Agroflorestal S/A (3,37%), Grupo Moreira Salles (2,63%) e mais 391 acionistas.

Tabela 9: Plantios industriais de árvores executados pela indústria brasileira de celulose e papel, e ainda existentes no final da década de 1980 (área -ha.)

Anos	Sem incentivos	Com incentivos	Total
Anteriores	39.795		39.795
1966	3.340	909	4.429
1967 (criação do IBDF)	1.019	7.739	8.758
1968	2.174	19.828	22.002
1969	1.668	30.884	32.552
1970	6.890	47.719	54.609
1971	12.472	49.644	61.166
1972	15.155	67.668	82.823
1973	28.080	58.227	86.307
1974 (II PND)	24.973	76.615	101.588
1975	29.412	104.093	133.505
1976	30.508	113.738	144.246
1977	41.180	70.863	112.043
1978	34.252	87.122	121.374
1979	34.295	65.572	99.867
1980	32.542	58.750	91.292
Total	337.755	859.371	1.197.126

Fonte: DALCOMUNI, Sonia M. *A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo – principais interesses em jogo*. Dissertação de Mestrado em Economia da UFRRJ, 1990, p.108.

A Aracruz Florestal inicia sua produção em 1967 no município de Aracruz-ES, visando a exportação de cavacos para países produtores de celulose. Em 1972, é criada a Aracruz Celulose e em 1975, iniciada a construção da primeira fábrica, que passa a expandir seus plantios aos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, visando a produção de celulose para exportação.

A escolha dessas duas localidades fora atribuída a alguns fatores favoráveis, como a topografia plana dos Tabuleiros Terciários - favorável à mecanização - a dinâmica climática e a proximidade do Porto de Vitória, que facilitava a exportação - no caso do município de Aracruz. Estas condições também se faziam presentes no município de Linhares, situado entre Aracruz e São Mateus, no entanto ali não se estabeleceram os monocultivos de eucalipto. O que se verifica é que as localidades escolhidas constituíam territórios étnicos que vinham sendo ocupados de forma ancestral e não se legitimavam pela lógica da propriedade privada capitalista da *terra-mercadoria*, mas sim pela *apropriação da terra-patrimônio* como sustentação da vida. Neste sentido, constituíam formas de apropriação que não contavam com a documentação da terra, diferentemente de Linhares, onde a

propriedade privada já se encontrava consolidada nos grandes latifúndios de gado da oligarquia regional.

O atual município de Aracruz era parte do território Tupinikin, que se estendia do sul da Bahia ao Paraná. A partir da década de 1960, passa também a ser território Guarani, povo que aí chega do sul do país e é acolhido pelos Tupinikin. Quanto a São Mateus e Conceição da Barra, constituíam territórios de antigos agrupamentos negros rurais, oriundos dos tempos da escravidão guiada pelas fazendas de exploração de madeira e produção de café e farinha de mandioca. Em ambos os territórios, a ausência de documentação de propriedade da terra facilitava a especulação imobiliária e a *grilagem*, consolidando o processo de territorialização do capital através da expropriação das comunidades, por meio de mecanismos de coerção e ameaças que intimidavam os moradores locais, estimulando um intenso processo migratório para as cidades locais e outros centros urbanos maiores, como a capital do estado.

Além da política de incentivos fiscais, o Estado legitima a dominação destas terras pelo capital agrondustral através da transformação dos sítios e *terras de uso comum* em terras privadas ou “devolutas”, com a posterior negociação com as empresas de celulose. Este momento da implantação dos monocultivos industriais de eucalipto no Sapê do Norte traz à memória das comunidades negras camponesas que aí vivem o sofrido processo de expropriação de seus territórios tradicionalmente ocupados, acompanhado por uma gama de impactos socioambientais que passaram a incidir diretamente sobre seu *modo de vida*. Uma primeira alteração relatada pelos moradores refere-se à implantação da lógica da propriedade privada sobre o antigo *uso comum*, baseado no direito costumeiro. Não reconhecendo a tradicional apropriação comum da terra e demais recursos pelas comunidades negras camponesas, o Estado passa a considerá-la “devoluta”, e como tal, passível de ser apropriada de forma privada e até mesmo negociada como mercadoria. No momento de implantação dos plantios de eucalipto em larga escala, o Estado passou a exigir dos moradores o requerimento particular das terras que ocupavam como posse, como relata Seu Silvestre Jerônimo Alves, 82, morador do Córrego da Lama:

*Silvestre Jerônimo Alves - É. Depois que casei, apareceu o requerimento para quem tivesse terra. **Porque naquele tempo, cada um tinha aquele pedaço e ninguém tinha requerimento, ninguém pagava nada. Aí quando deu a invadição para esse negócio da Aracruz, todo mundo se preocupou.***

- Mas a Aracruz não tem tanto tempo assim, tem?

*Silvestre Jerônimo Alves - A Aracruz não, mas a **recolecção** já estava andando. Já tinha avisado para todo mundo.*

- Essa recolecção falava o que?

*Silvestre Jerônimo Alves - Falava que era pra organizar as coisas, que quem tivesse a sua, que **vinha a recoleta da terra para a Aracruz.***

- Mas a recoleta, o senhor tinha que ir onde pra resolver?

Silvestre Jerônimo Alves - Na Delegacia da Terra em São Mateus.

- E lá eles mandavam o agrimensor para medir, como é que era?

Silvestre Jerônimo Alves - Lá eles mandavam o agrimensor medir cada um a sua, e a gente pagava. [...]

- Mas quem veio falando que tinha que requerer?

*Silvestre Jerônimo Alves - Uns homens de fora. **O INCRA falava que aquelas terras que tinha a morada que estava, não tinha o direito de sair de onde estava. Tinha que requerer.** Todo mundo requereu a sua parte. (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em novembro de 2005)*

Através da demarcação, o requerimento representava a garantia de propriedade para as famílias, mas, por outro lado, implantava a lógica e a realidade da propriedade privada capitalista. Os objetivos de assegurar a implantação da nova lógica da propriedade privada capitalista vinculam-se diretamente ao projeto estatal de desenvolvimento da exportação da celulose, uma vez que as áreas não solicitadas pelos moradores locais seriam passíveis de uso para este fim: “*vinha a recoleta da terra para a Aracruz*”. Não sendo consideradas juridicamente como de *uso comum*, mas como “devolutas”, estas terras passavam a adquirir o potencial de mercadoria. As estratégias utilizadas para impulsionar a “*recoleta*” iam da demarcação forjada à falsa informação, das ameaças à sedução de compra. Como “mensageiros” da transação comercial, a Aracruz Celulose contratava pessoas nascidas nas comunidades como Pelé - Benedito Braulino, que convenceu várias famílias negras rurais a vender suas terras à empresa, e outros figurantes trajados de autoridade militar e exercendo o poder da ameaça e coerção, como o Tenente Merçon. Desta forma, a perda destas terras através da venda forçada, grilagem ou abandono possibilitou a estruturação do novo *território do capital*.

A transformação destes territórios em terra-mercadoria expressa a imposição da lógica do capital em aliança com o Estado. Desta maneira, suprimem-se as formas tradicionais de apropriação fundamentadas no direito costumeiro pelas parcelas de terra *delimitadas*, cercadas e legitimadas pelo documento dos cartórios. Assim discute o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves em sua tese de doutorado *Geografando: nos varadouros do mundo* (2003), em referência às imposições do Estado sobre os modos de agir, pensar e sentir dos seringueiros da Amazônia:

*Sabemos, por exemplo, como se formaram os Estados Territoriais Modernos, mais tarde Estados Nacionais, com a **supressão desses outros modos de agir, pensar e sentir expressos, por exemplo, nos modos de pesar e dar valor às coisas, para não falar da***

língua. Assim, o fato de ‘a unidade de medida não ser o metro, e sim a seringueira’, [...], e sua passagem, a partir dos anos de 1960 e 1970, para o metro, está a indicar que novas relações societárias estão sendo forjadas, com novas formas de apropriação. (p. 244)

Muitos moradores não possuíam recursos para efetivar o requerimento da terra, processo que necessitava de agrimensor e registro em cartório. Em muitos casos, a ausência desta documentação impossibilitou a comprovação da apropriação tradicional da terra e acabou inviabilizando a permanência dos seus moradores. Para aqueles que não se convenciam em negociar a terra ou abandoná-la à empresa, ameaças categóricas eram feitas, como as sofridas por Seu Domingos Ayres de Farias, 68, morador do Córrego São Domingos:

*Domingos Ayres de Farias – **Eles pelejaram pra me tirar dali. Aí eu falei “eu ir pra onde? Aqui nós tamo no costume. Parado eu não fico”. Aí eu fiquei ali.***

– É? Quem que ia lá falar com o senhor, pro senhor vender a terra?

*Domingos Ayres de Farias – **Quem ia lá era Pelé. Pelé ia, o finado Aníbal, um primo meu, ia, que eles mandava [...]** E tinha aquele outro, esse... esqueci, que perturbava, mas só mandava recado, **o Merçon e o Pelé.** Aquele ali só mandava recado pro finado Aníbal, que eu vendia, esqueci o nome daquele homem, aquele que era fiscal... Adenilson! É, Adenilson. Aquele ali era o mais atentado, também, nessa época. Vinha de vez em quando.*

*– **E mandava que recado?***

*Domingos Ayres de Farias – **Pra mim sair, que a máquina ia lá derrubar a casa. Aí eu “não, eles que sabe, derrubar a casa, eles que sabe; eu num vou sair, não”.**[...]*

- Teve que ir aonde, lá na rua?

Domingos Ayres de Farias – No juiz. Fui no juiz, no fórum, aí o juiz requereu o advogado [...]. Aí botou, aí deus abençoou que eu tô aí até hoje, trabalhando. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

O *costume* sustenta a resistência de Seu Domingos em não abandonar sua terra: “*aqui nós tamo no costume*”. O *costume* retrata o direito tradicionalmente construído pelas comunidades na apropriação que efetivam do espaço, costurando o sentido de seu pertencimento ao lugar, como observa Thompson (1998): “*Na interface da lei com a prática agrícola, encontramos o costume. O próprio costume é a interface, pois podemos considerá-lo como práxis e igualmente como lei. [...] os costumes repousam sobre “dois pilares” – o uso em comum e o tempo imemorial*” (p.86). Como se negou a vender sua terra, Seu Domingos foi ameaçado pelos “negociadores” e agrimensores de que sua casa seria derrubada; e frente a estas ameaças de expropriação, recorreu aos órgãos da *justiça institucionalizada* para garantir a continuidade de seu direito costumeiro.

É necessário destacar, entretanto, que este posicionamento da *justiça* a favor da permanência dos moradores do Sapê do Norte não foi o corrente. Muito ao contrário, os mecanismos jurídicos constituíram-se como fortes aliados do processo de implantação do projeto *des*-envolvimentista de produção da celulose, que se utilizou de mecanismos de coerção para intimidar os antigos moradores do Sapê do Norte a um movimento forçado de abandono de suas terras. A expansão da monocultura foi, assim, estrategicamente pensada para se estabelecer nestas terras onde não havia a propriedade privada e documentada. Quando não se conseguia adquirir a terra toda, os “agentes das transações” buscavam comprar parte dela ou requerê-la ao Estado. Numerosas pequenas parcelas (permitidas até 10 alqueires ou 50 hectares) eram requeridas ao *Departamento de Terras e Cartografia – DTC* da Secretaria de Agricultura em nome de outras pessoas (inclusive, das próprias comunidades) e transmitidas às empresas, muitas vezes no mesmo dia ou poucos dias após o requerimento, originando imensas propriedades privadas e legitimadas pelos cartórios de registro de imóveis. Na demarcação das posses requeridas, por vezes a terra era medida “na corrente”, sem exatidão, o que possibilitava grandes margens de erro a favor do adquirente, conforme relembra Marolina Ayres da Vitória, 51, moradora do Córrego São Domingos: “*a corrente rouba a terra*” (22.10.2005). A partir de então, a presença da “corrente” passa a ser constante no cotidiano dos moradores do Sapê do Norte, ora utilizada como instrumento de medição de terra, ora de destruição: o “*correntão*”.

3.3.3. “Correntão” e expropriação da floresta: a perda das condições da campesinidade

No momento da implantação das grandes monoculturas de eucalipto, grandes áreas de floresta nativa passaram a ser derrubadas com o “*correntão*”, engrenagem formada por dois tratores de esteira unidos por uma grossa corrente. O “*correntão*” é o principal símbolo do desmatamento da região e ainda povoa a memória daqueles nascidos a partir da década de 1950, como Seu Ledriano Manoel Maria, 53, morador do Córrego São Domingos:

Ledriano Manoel Maria – É, quem não fugia, igual os negros, também, não conseguia fugir, ia pego. Morria lá, embaixo de máquina. E o que conseguia fugir, fugia.

– As pessoas fugiam também?

Ledriano Manoel Maria – Não, eu tô fazendo uma comparação. Na época da escravidão, tinha alguns negros que conseguia fugir. Eles tentava capturar, alguns foi capturado, outros foi morto, alguns conseguiu matar alguns daqueles perseguidor...(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira e Elizete Ignácio, em 13.10.2005)

Ao derrubar a floresta tropical, o “*correntão*” não só carregava as árvores e demais vegetações, como também esmagava os animais que não conseguiam fugir. Seu Ledriano tece uma aproximação entre estes animais e os antigos negros escravizados, seus ancestrais, que tentavam fugir das perseguições, refugiando-se nas matas. O “*correntão*” era perseguidor e destruidor dos animais e da floresta, assim como os perseguidores dos negros da escravidão. Alguns negros conseguiam fugir, assim como certos animais que conseguiam escapar do “*correntão*”, prolongando suas vidas dentro do pouco da floresta que ainda sobrevivia.

A memória do “*correntão*” é relatada em vários momentos pelos moradores do Sapê do Norte, que muitas vezes eram surpreendidos pela invasão inesperada dos correntões em suas terras. Seu Anailson de Oliveira, 60, nascido no Córrego de Santana e atualmente morador do Córrego São Domingos, presenciou o processo de destruição de extensas áreas de mata pela empresa Aracruz, onde espécies nativas de madeira-de-lei como Braúna, Sapucaia e Peroba foram derrubadas e destruídas pelo fogo para ceder lugar à monocultura exótica de eucalipto para a produção de celulose:

Anailson de Oliveira – [...] Mas quando a Aracruz chegou aqui, era um correntão. Pegava um aqui, e outro lá no córrego com trator.

[...]

- E o que fazia com a madeira?

Anailson de Oliveira - A madeira?

- É.

Anailson de Oliveira - Aí eles [...] juntava aquela madeira, madeira de lei, que hoje é Cibá, Peroba, Braúna, Moíba, Sapucaia, e hoje uma tora de braúna vale 150, 200 real. [...] E aí juntava aquela madeira. Se tivesse num dia de neblina como hoje, botava óleo diesel pra poder queimar a madeira.

- Queimavam a madeira?

Anailson de Oliveira - Queimaram tudo! Tudo! Aí a madeira não queimava, botava amanhã outra vez. [...] (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 25.10.2005)

Da mesma maneira testemunha Ângelo Camilo, o “Caboquinho”, 69, em relação a outra área do Sapê do Norte, nas proximidades da Comunidade Angelin 1:

- Como é que ela começava a trabalhar no terreno ?

Caboquinho – Ah, o primero que veio foi o desmatamento, né.

-Mas os terrenos que a Aracruz comprou, tinham mata também, tinha terreno de mata nativa, de floresta ?

*Caboquinho – Mata nativa ! Tinha ! Mata nativa ! Quebrava, quebrava tudo ! Até hoje eu sinto uma falta, uma revolta tão grande... Você passava daqui pra Conceição da Barra, aqui já você passava por cada uma mata na beira dessa estrada ! ... **Mata purinha ! Aí ela pegava com o correntão e quebrava tudo ! E a gente, quando eles chegava***

assim, era paca, era tatu, era veado, era tudo, os bicho ficava entocado tudo, fazia dó, preguiça ! Um dia, tava num lugar, cheio de ave chorando ! Malvadeza ! Eu vi isso demais aí, ó ! Mas o que que vai fazer, né?

-E essas madeiras da mata, ela fazia o que com elas?

Caboquinho – Queimava. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 05.05.1999)

A destruição da floresta pelo “correntão” aniquilou o *modo de vida* típico dos agrupamentos negros e camponeses, que tinham a natureza como sustentáculo de sua existência física, simbólica e afetiva. Derrubada a floresta, muitos alimentos e utensílios que eram nela coletados deixaram de estar disponíveis, como os peixes e animais de caça, os frutos, as madeiras e fibras, os medicamentos. A implantação dos monocultivos industriais de eucalipto em larga escala monopolizou a terra, inviabilizando também as roças camponesas de alimentos. Neste sentido, a supressão da floresta iniciava a perda das condições da campesinidade negra construída no Sapê do Norte, dando continuidade ao modelo de exploração existente no Brasil a partir de sua colonização, que invisibilizava os *povos da floresta* e seus *saberes*, massacrados pela ordem do desmatamento e da *monocultura* em larga escala para exportação, realizada pelo trabalho compulsório de indígenas e negros escravizados. Porto-Gonçalves (2003) assim analisa este processo na Amazônia:

*Para desmatar **haveria que matar todo um modo de vida e de produção, toda uma matriz de racionalidade** que incorporava a matriz de racionalidade indígena, do caboclo, do sertanejo tecida em contato com a floresta e que, sabemos, não é só uma **morte cultural** (um etnocídio), mas também submetida essa prática a uma lógica de quem quer tornar a natureza um recurso para produzir uma riqueza medida em número e, portanto, infinita por sua própria natureza, leva consigo à **morte física** (Clastres, 1982). (p. 396)*

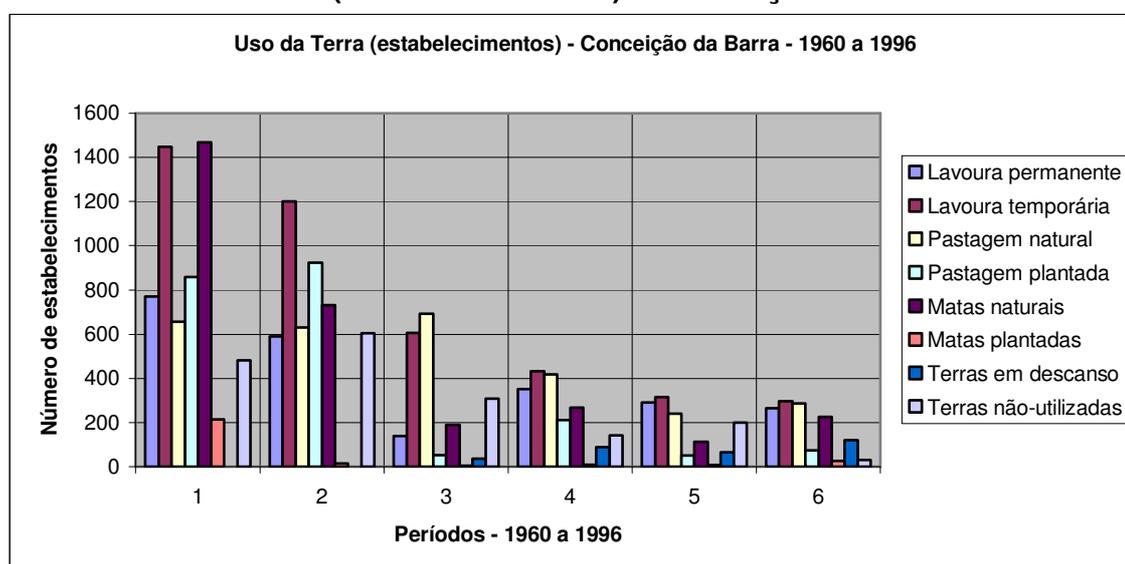
A destruição da floresta tropical e sua substituição pelos monocultivos de eucalipto produziram profundas alterações nos usos da terra – como a queda do número de estabelecimentos ocupados por lavouras temporárias e suas áreas, acompanhada pelo crescimento vertiginoso das áreas ocupadas pelas “matas plantadas”. Estas alterações podem ser testemunhadas pelas séries de dados a seguir, referentes aos municípios de Conceição da Barra e São Mateus:

Tabela 10: Uso da terra (estabelecimentos) - Conceição da Barra – 1960 a 1996³⁴

	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Lavoura permanente	771	589	140	352	290	265
Lavoura temporária	1.449	1.201	606	432	316	296
Pastagem natural	658	630	693	418	241	286
Pastagem plantada	860	925	54	211	50	74
Matas naturais	1.467	732	191	268	113	226
Matas plantadas	213	14	5	9	8	26
Terras em descanso			36	90	66	120
Terras não-utilizadas	482	605	307	142	199	32
Irrigação			8	2	9	
TOTAL	1.753	4.696	2.032	1.924	1.292	781

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 1: Uso da terra (estabelecimentos) – Conceição da Barra – 1960 a 1996



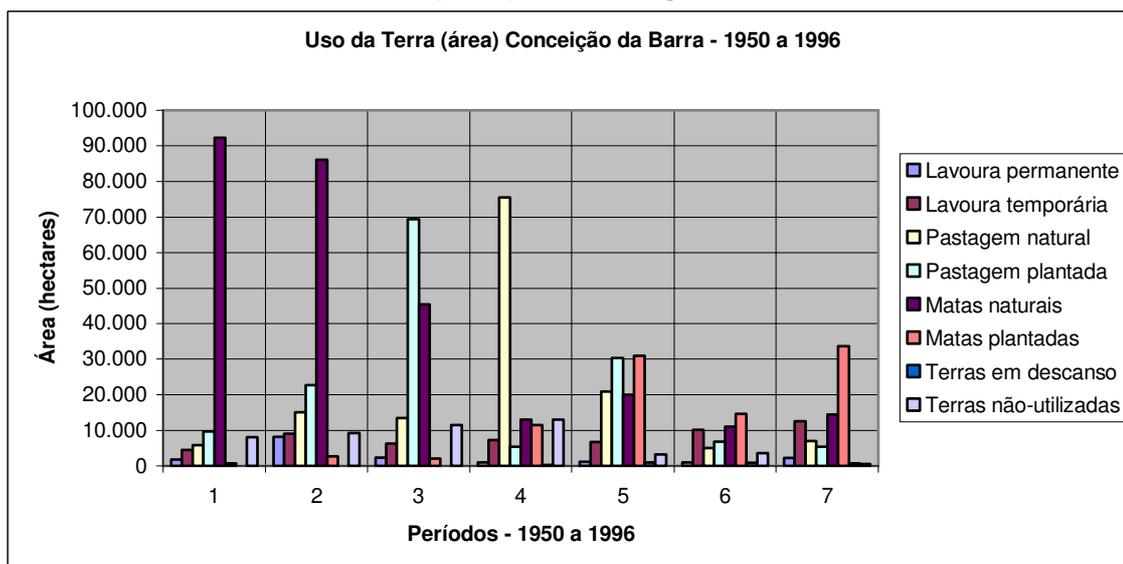
Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Tabela 11: Uso da terra (área/ha) - Conceição da Barra – 1950 a 1996

	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Lavoura permanente	1.751	8.241	2.419	1.027	1.237	1.108	2.231
Lavoura temporária	4.555	9.113	6.289	7.328	6.714	10.200	12.559
Pastagem natural	5.802	15.037	13.395	75.447	20.961	5.056	7.078
Pastagem plantada	9.692	22.784	69.361	5.385	30.416	6.898	5.441
Matas naturais	92.252	86.039	45.398	13.064	19.975	11.011	14.485
Matas plantadas	790	2.660	2.112	11.510	30.910	14.609	33.685
Terras em descanso				349	1.045	832	732
Terras não-utilizadas	8.052	9.279	11.516	13.059	3.350	3.532	636
Irrigação				188	14	896	
TOTAL		154.135	152.904	128.672	121.531	56.428	112.495

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

³⁴ É importante assinalar que o Censo Agropecuário de 1996 teve como base de análise o ano agrícola, enquanto os demais censos basearam-se no ano civil.

Gráfico 2: Uso da terra (área) – Conceição da Barra – 1950 a 1996

Fonte: IBGE. **Censos Agropecuários** 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

A partir desta série de dados, pode-se observar que em 1960, o número de estabelecimentos ocupados pelas **lavouras temporárias** e **matas naturais** sobressaía em relação aos demais usos, seguidos pelas lavouras permanentes e pastagens. As matas naturais sobressaíam muito em área nos anos 50 e 60, enquanto as lavouras temporárias, permanentes e pastagens sempre ocupavam pequenas áreas. Estes dados expressam em números a situação da *campesinidade* de outrora, tão viva na memória do Sapê do Norte: um modo de vida baseado no consórcio das pequenas roças com o extrativismo realizado na floresta abundante e a criação de gado “*na solta*” ou “*à grané*” (possibilitada pelo uso comum das terras). A partir de 1975, houve um grande decréscimo do número de estabelecimentos com **lavouras permanentes e temporárias** - que representam a produção agrícola de alimentos, tradicionalmente camponesa - em decorrência da implantação dos monocultivos do eucalipto em larga escala, mas concentrado em poucos estabelecimentos - como revelam os dados referentes às “**matas plantadas**”. O crescimento da área das “**matas plantadas**” é acompanhado proporcionalmente por uma grande diminuição da área e do número de estabelecimentos com **matas naturais**, expressando o intenso processo de desmatamento ocorrido principalmente a partir dos anos 70. Enquanto em 1960, as matas naturais estavam presentes em 83,68% deles e ocupavam 55,82% da área do município, em 1996, elas haviam sofrido uma queda vertiginosa de 54,75% no número de estabelecimentos e de 42,95% na área ocupada, restando em apenas 28,93% dos estabelecimentos e ocupando somente 12,87% da área do município. Destaca-se, ainda, o grande aumento das áreas ocupadas pelas **pastagens naturais** em

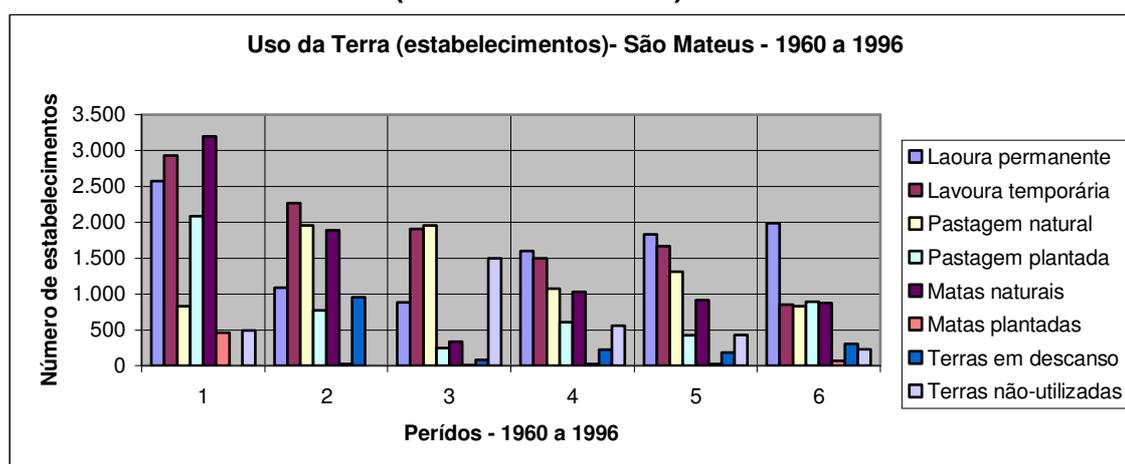
1975, dado que pode ser combinado a este primeiro momento após o desmatamento. Vejamos agora os dados referentes ao município de São Mateus:

Tabela 12: Uso da terra (estabelecimentos) – São Mateus – 1960 a 1996

	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Lavoura permanente	2.573	1.087	886	1.602	1.835	1.988
Lavoura temporária	2.930	2.267	1.905	1.496	1.671	850
Pastagem natural	827	1.957	1.959	1.075	1.316	832
Pastagem plantada	2.087	771	247	605	419	889
Matas naturais	3.197	1.893	334	1.028	914	875
Matas plantadas	463	21	7	20	20	70
Terras em descanso	"	956	84	222	189	303
Terras não-utilizadas	486	"	1.501	557	431	232
TOTAL	3.943	3.166	2.295			2.443

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 3: Uso da terra (estabelecimentos) – São Mateus – 1960 a 1996



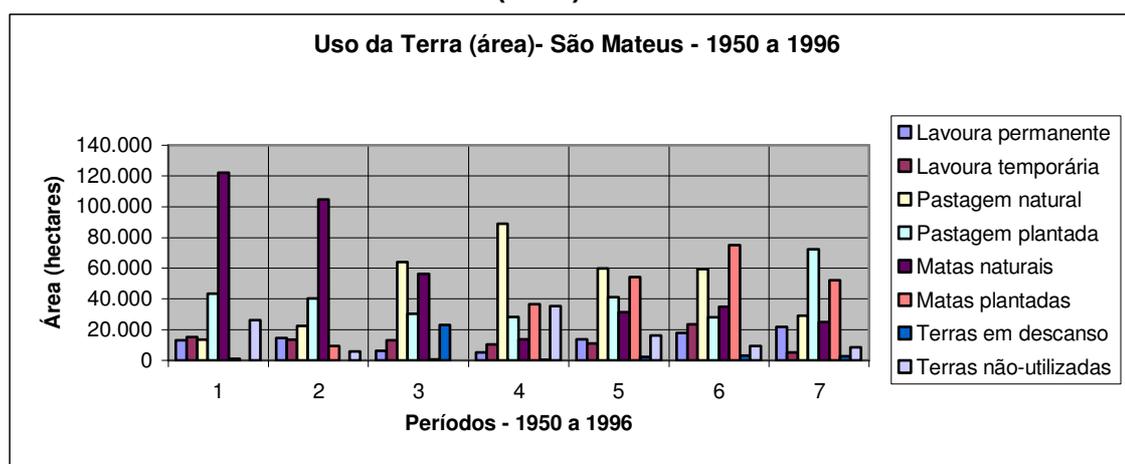
Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Tabela 13: Uso da terra (área) – São Mateus – 1950 a 1996

	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Lavoura permanente	13.266	14.492	6.170	5.282	13.899	17.825	21.901
Lavoura temporária	15.284	13.523	13.085	10.218	11.020	23.439	5.141
Pastagem natural	13.495	22.456	64.028	88.772	59.680	59.610	28.998
Pastagem plantada	43.578	40.420	30.328	28.330	41.194	27.841	72.272
Matas naturais	121.890	104.852	56.404	13.959	31.285	34.795	25.037
Matas plantadas	908	9.497	560	36.535	54.134	74.867	52.162
Terras em descanso			23.285	490	2.264	3.173	2.644
Terras não-utilizadas	26.127	5.870	"	35.371	16.365	9.285	8.489
TOTAL		214.914	199.977	227.355	262.841	250.835	224.512

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 4: Uso da terra (área) – São Mateus – 1950 a 1996



Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Em São Mateus, o número de estabelecimentos ocupados por **matas naturais**, **lavouras permanentes** e **temporárias** sobressaía entre os demais usos na década de 1960. As áreas de matas naturais sobressaíam nos anos 1950 e 1960, enquanto as lavouras e pastagens ocupavam pequenas áreas. Assim como em Conceição da Barra, estes dados explicitam a situação da campesinidade. A partir de 1970, o número de estabelecimentos ocupados pelas lavouras permanentes e temporárias começa a decrescer, sendo que as permanentes decrescem até 1975, quando voltam a ter um crescimento, e em 1996 sobressaem em relação aos estabelecimentos com lavouras temporárias. Estes dados indicam a diminuição dos estabelecimentos com produção de alimentos tradicionalmente camponesa e o início de outros cultivos permanentes realizados pela agricultura capitalista, como a macadâmia e o coco. Da mesma maneira se dá em relação ao aumento da área ocupada pelas **pastagens plantadas**, referentes à criação de gado de alguns fazendeiros, que em 1996 sobressaía em relação aos demais usos da terra. Quanto às áreas de **matas naturais**, que ocupavam 81,08% dos estabelecimentos e 48,78% de área, tiveram uma grande redução a partir de 1975, restando em apenas 35,81% dos estabelecimentos, onde ocupam somente 11,15% da área do município. Este decréscimo vem acompanhado do crescimento das áreas ocupadas pelas **“matas plantadas”**, num pequeno número de estabelecimentos, dados que indicam a consolidação dos monocultivos industriais de eucalipto sobre grandes áreas anteriormente ocupadas pela floresta e desmatadas. Também aqui, sobretudo nos anos 1975 houve um grande aumento das áreas ocupadas pelas **pastagens naturais**, o que parece revelar este primeiro momento após a derrubada da floresta.

Estes dados revelam que a implantação dos monocultivos de eucalipto se dá sobre as terras outrora ocupadas, principalmente, pelas matas e lavouras, que correspondiam aos

espaços de uso das comunidades locais. A perda das terras de cultivo e da floresta significou a perda do alimento, da água e dos medicamentos, a perda da *terra de uso comum* para o uso do monopólio, a perda, enfim, das condições de sustentabilidade de um *modo de vida* caracterizado pela campesinidade. Esta perda das condições da campesinidade também pode ser verificada pelo decréscimo da produção das culturas temporárias de alimentos e farinha, no período entre 1920 e 1996 (apresentados no item anterior), bem como na análise dos dados que testemunham a concentração fundiária e a perda das terras de *uso comum* (apresentados no item a seguir).

3.3.4. Da “*terra à rola*” ao “*imprensamento*”

A *campesinidade* negra do Sapê do Norte se expressa na relação que as comunidades estabelecem entre si, com a terra e a natureza como um todo. Uma das formas muito presentes de apropriação da natureza era o *uso comum*, possibilitado pela existência da “*terra à rola*”, conforme relembra Dona Dorotéia Batista, 85, antiga moradora da Comunidade Angelin 1 e outras localidades do “*sertão*” de Itaúnas:

*Dona Dorota – [...] De primeiro, minha filha, vou te contar, você chegava lá no Angelin, você fazia uma casa aqui... aí você ia embora, voltava de novo, tornava a fazer lá diante, assim que era, que era do Estado... **A terra era à rola!** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 04.05.99)*

A apropriação e *uso comum* são formas de organização produtiva muito presentes no espaço camponês e requerem a disponibilidade de terras e outras porções da natureza – como rios, brejos e matas – não apropriadas privadamente. Neste sentido, constituem espaços agrários orientados por uma lógica que prima pela existência coletiva dos grupos familiares, visão que colide diretamente com a transformação da natureza em mercadoria efetivada pelo capital. O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989) assim qualifica as modalidades de *uso comum*:

*Analiticamente, elas designam situações nas quais **o controle dos recursos básicos** não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de **normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual**, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. (p.163)*

Assim, a ótica camponesa determina que o *uso comum* dos recursos básicos deve se dar por meio de acordos e normas estabelecidas entre as famílias de uma mesma unidade social, medidas que visam garantir a continuidade do uso por todos. O *uso comum* da “terra à rola” era possibilitado pela existência de grandes porções de terras abandonadas pelas fazendas das sesmarias, ocupadas de maneira camponesa pelos já não mais escravos e, a partir da Lei de Terras de 1850, transformadas em propriedade do Estado como “devolutas” e, portanto “*passíveis de apropriação individual*” (CAMPOS, 2000:8). No entanto, a transformação jurídica destas terras em “devolutas” não foi acompanhada, de imediato, por sua apropriação privada, uma vez que até o início do século XX não representavam um grande atrativo ao capital. Esta situação possibilitou a continuidade do *uso comum*, que se dava por meio de “*normas específicas instituídas para além do código legal vigente*” (ALMEIDA, op.cit.).

A privatização em larga escala destas terras de *uso comum* foi originada a partir dos anos 1950/60, com o início dos monocultivos de eucalipto para a produção de carvão e celulose, e enfatizada nos anos 1960/70, com a implantação da Aracruz Florestal e suas subsidiárias. Assim, ao derrubar a floresta, o “*correntão*” impunha uma nova lógica de uso do espaço ditada pela mercantilização da natureza, pela propriedade privada, pelo uso restrito, acumulação e lucro. Esta matriz de racionalidade se impunha sobre o *modo de vida* das comunidades locais, outrora estruturado numa forma de manejo que mantinha os ciclos reprodutivos da vida. Neste *modo de vida*, a terra configurava um patrimônio - e, portanto, não podia ser vendida – que pertencia a um “*dono*” que nela construía sua morada – e não a um proprietário que possuísse a escritura de compra e venda. A perda das terras de uso comum é testemunhada por alguns moradores do Sapê do Norte, dentre eles Ângelo Camillo, o “Caboquinho”, antigo morador da Comunidade do Angelin 1 e outras localidades do “*sertão*” de Itaúnas:

Caboquinho – Meu avô tinha terreno ali. Tinha terra, tinha gado, tinha tudo, era bem de vida, né? Aí eu fui pra lá.

- Por que ele vendeu?

Caboquinho – Não sei... a Aracruz, as empresa começaram a apertar, não deu mais pra criar porco, não deu mais pra criar o gadinho que ele tinha, então...

- Por que não deu mais?

*Caboquinho – Ah, não dá, Simone, não dá porque, não dava porque era o seguinte: **naquela história da gente, você era dono de dois, três alqueire de terra, você se ocupava, usava cinco, dez alqueire, né? Então, ali, com aquele ganho seu, com aquele pouco que você tinha, você criava mais na terra do Estado. Aí foi pocando terreno pequeno, cinco alqueire não deu mais pra criar 100, 150 cabeça de gado, não deu.***

- Tinha muita terra ali que era do Estado?

Caboquinho – Era, era tudo praticamente do Estado. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 05.05.1999)

A perda das terras de *uso comum* – que compreendiam áreas da floresta tropical, com sua mata, rios e brejos, bem como áreas abertas de pastagem - trouxe inúmeras dificuldades ao campesinato negro de ali permanecer, em decorrência da situação de “*imprensamento*” imposta pelos extensos talhões de eucalipto na terra concentrada nas mãos da empresa Aracruz Celulose, situação identificada por Benedita da Conceição, da Comunidade de São Domingos:

*Benedita da Conceição – Ah, eu acho que mudou muito. Porque, naquela época, que era **Sapê do Norte**, como eu nasci, criei e andava e sabia como era Sapê do Norte, como tava agora. Você chegava em qualquer lugar você colocava uma roça. Você roçava, botava para queimar, chamava era, de primeiro chamava “juntamento”. Né, com todas as pessoas! Parente, amigo, tudo. Aí a gente botava uma roça assim em qualquer um lugar aí, e era muita gente! Saía colocando roça. **E, agora, você não tem, esses lugar, apertadinho, que você vai plantar aquele pedacinho, fica oprimido, não tem como, porque tá tudo rodado de eucalipto.** [...] Aí, pra mim, mudou muito porque eu conheci Sapê do Norte, no tempo de minha mãe, pequena, nós têm tanta terra aí nesse eucalipto! Eu tenho meus filho aí, não pode conseguir fazer umas casa, veve assim, pelo lugar dos outro porque tá tudo oprimido do eucalipto, porque tomou tudo. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 04.08.2007)*

A imposição da lógica da propriedade privada sobre o antigo *território de uso comum* constituiu o primeiro momento da implantação dos monocultivos industriais de eucalipto, que transformou a terra em mercadoria, sem reconhecer as formas tradicionais locais de apropriação. O segundo momento foi caracterizado pelas inúmeras tentativas de sedução, coerção e outras formas de pressão para que os moradores abandonassem a terra, onde se deflagrou um escandaloso processo de *grilagem*. E, neste ínterim, dava-se a concretização dos plantios através da derrubada da floresta, roçados e locais de moradias com o “*correntão*”. Assim, buscava-se inviabilizar a permanência dos moradores do Sapê do Norte pela lógica jurídico-econômica, pelo uso de ameaças e poder de polícia para intimidação, e ainda pela destruição do substrato natural que garantia a reprodução de sua existência material e simbólica. Conjugados com a política de incentivos fiscais do Governo Federal, estes mecanismos de ação local fizeram-se fundamentais à expansão dos monocultivos e à concentração fundiária, produzindo a situação denominada pelos moradores de “*imprensamento*”, conforme afirmado por Luzinete Serafim Brandino, 47, e Domingas Brandino dos Santos, 39, moradoras da Comunidade de São Domingos, que se queixam da ausência de terra para as roças e criação de animais:

*Luzinete Serafim Brandino - Que invés de você ficar em cima desses pedacinho de terra aí, para os localzinho de moradia você não tem nem mais como fazê nada aí em cima. Não tem mais, porque antigamente não, era muita terra [...] Aí o povo criava boi, criava cavalo, criava porco, criava bode, criava tudo quanto era bicho, plantava arroz [...] porque era um povaréu danado. **Mas hoje não existe mais esse lugar. [...] Agora eles fica doido querendo que “Ah, é pra fazer projeto, fazer projeto”, mas aonde, gente que a gente vai implantar projeto?***

*Domingas Brandino dos Santos - [...] Porque nós aqui, nós tamo aqui, nós mora aqui nesse lugar aqui, é tipo assim, uma vila. [...] **Eles estão tudo assim, imprensado. Tá só morando, mas não tem o lugar de plantio. Então, tem que ter uma terra, como ontem mesmo eu falei pra vocês, pra plantio e pra morar.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em novembro de 2005)*

Além da escassez de terras para as atividades de plantio, criação e extrativismo, o “*imprensamento*” impõe a *ausência de horizonte*, devido à “*parede*” formada pelas árvores de eucalipto que chegam a 30 metros de altura, rente às moradias e que impossibilitam uma vista mais distante. A interceptação do horizonte físico representa, também, o cerceamento do horizonte prospectivo das possibilidades e dos projetos, aniquilando inclusive o desejo por mudança. Sentir-se “*imprensado*” é sentir-se sufocado, pressionado, massacrado. A categoria nativa “*imprensamento*” constitui-se enquanto oposição direta à categoria “*terra à rola*” e é assim discutida pelo antropólogo Sandro José Silva (2007):

*Quando se referem ao tempo e ao espaço contemporaneamente, os moradores de São Jorge se vêem “imprensados”. Esta categoria é elaborada a partir da experiência social, ambiental e histórica para responder aos sucessivos avanços do monocultivo do eucalipto sobre suas concepções de tempos, espaços e sociedades. **Estar imprensado é estar impedido de exercer formas culturais específicas e fazer com que o cotidiano e as práticas rituais percorram caminhos silenciosos, atenuados e invisíveis de sua realização. Estar imprensado é estar excluído das possibilidades de reprodução social da terra [...].** (mimeo)*

A paisagem homogênea dos monocultivos de eucalipto torna-se onipresente, tanto na terra quanto nas idéias; afinal é *mono-cultura*, ou cultura mono, que implica no pensar, fazer e sentir para um só lado, em detrimento da diversidade. Na *mono-cultura*, a lógica cartesiana distribui os plantios de eucalipto em “*talhões*” – áreas geometricamente delimitadas para garantir uma maior produtividade - que se sobrepõem à distribuição tradicional dos moradores ao longo dos cursos d’água (conforme pode ser observado pela justaposição do croqui representativo da Comunidade de Roda D’Água e da imagem de satélite referente aos monocultivos de eucalipto, ambos localizados no município de

Conceição da Barra). A espacialidade dos “*talhões*” não dialoga com os atributos do meio, mas os qualifica como facilidades ou obstáculos àquilo que se coloca como principal, ou seja, a manutenção e expansão dos monocultivos. Assim, a presença de um curso d’água pode ser qualificada como positiva se for utilizada para irrigação e/ou aplicação de agrotóxicos; ou negativa, caso ocupe uma área que poderia ser utilizada para plantio – e tenha, ao contrário, que ficar destinada à água e vegetação ciliar. Tal espacialidade e sua racionalidade correspondente divergem daquela dos lugares da morada do campesinato negro, via de regra próximos a cursos d’água, substrato central da reprodução da existência. Logo, a espacialidade tradicional camponesa é orientada por uma racionalidade que dialoga com a natureza e procura potencializar os atributos presentes, adequando-os às suas necessidades. Dessa maneira, a sobreposição destas duas ordens de espacialidade explicita o *conflito* entre as matrizes de racionalidade que as originam, como elucida Porto-Gonçalves (A Reinvenção dos Territórios):

O modo como cada ente natural é significado – a começar com suas *designações* (afinal, dar nomes próprios é a primeira apropriação); o modo como cada objeto/ cada lugar é situado, distribuído, percebido, sentido; o modo como cada gênero/ grupo/ camada/ estamento/ classe/ etnia é disposto/ dispõe espacialmente por meio das relações sociais e de poder; o modo como se distribui e como qualificamos/ desqualificamos os lugares/ regiões e os diferentes sub-espacos, constitui as diferentes “ordens sociais”, seus territórios.

A inviabilização de reprodução da existência representada pelo “*imprensamento*” fica mais evidente quando se observa o crescimento das famílias e a necessidade premente de muitos das novas gerações saírem da terra. Quando da invasão dos monocultivos industriais de eucalipto no Sapê do Norte, uma grande quantidade de pessoas e famílias inteiras abandonaram suas terras e foram viver nas cidades próximas, centros regionais e capitais, fosse por pressão e ameaças, fosse pelo isolamento ou por falta de alternativas de produzir na terra. O “*imprensamento*” trouxe a falta de espaço para a reprodução da vida e escassas alternativas de trabalho, algumas nas próprias empresas agentes desta expropriação. Aqui é interessante destacar que no processo de implantação do denominado agro-negócio da celulose, novas relações de trabalho foram estabelecidas com a população local, onde teve destaque a função de motosserrista para o corte das árvores de eucalipto, inicialmente bastante requerida. No entanto, com a mecanização do corte de eucalipto, esta função deixou de existir, uma vez que centenas de trabalhadores passaram a ser substituídos por uma única máquina que realiza o trabalho de corte, retirada da casca e

galhos, e empilhamento da madeira³⁵. Além de serem operadas por uma única pessoa – que deve ter capacitação técnica e geralmente não é oriunda da região dos monocultivos - estas máquinas realizam todo o trabalho num intervalo de tempo menor, condições que seguem os ditames da alta produtividade trazidos pela denominada “Revolução Verde”. Segundo Jim Scott (2002 [1985]), com a mecanização, a Revolução Verde elimina os pobres do processo produtivo, que passam a ser considerados irrelevantes e redundantes dentro do imenso exército de mão-de-obra disponível e barata, originado pela expropriação.

No Sapê do Norte, a mecanização do corte dos monocultivos de eucalipto provocou a perda de empregos, forçando um processo de migração. Para os que ali permaneceram, a situação de “*imprensamento*” é ainda mais agravada, pelo fato de não possuírem espaço para os cultivos e a criação. Um destes casos é o de Seu Hilário Brandino, que vive com sua esposa Dona Madalena Gonçalo Cardozo, numa pequena terra às margens do Córrego Jueirana, na Comunidade de São Domingos, que é parte de uma parcela maior que fora requerida por seu irmão Alterino Brandino e a ele cedida para a morada.

*Hilário Brandino – **Tinha um montão de terra ali, nego dizia: “aqui é meu!”.** **Aí passava a corda [...]. Naquele tempo era outros tempos, dona!** [...] E hoje não pode fazer mais isso porque cada um tem seu dono. Hoje a Aracruz é tudo, cada um tem seu dono. Você vai num lugar, se não pertencer, não dá pra brincar! Nem tirar um pau aí, não pode tirar um pau aí. Que a Aracruz não deixa. Ah, deixa nada! Nós não tamo naquele tempo! **Tinha muita terra aí, nego media aí um mundão de terra aí e chamava dono.** Naquele tempo dava pra mim também ter um bocado de terra aí pra mim. Eu fui bobo, que era um menino novo. Aí hoje eu tinha a minha terra.* (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em novembro de 2005)

A memória de Seu Hilário contrapõe os tempos da “*terra à rola*”, quando se virava “*dono*” da terra escolhida a partir da medição feita na corda, com a situação do “*imprensamento*”, onde o dono maior é a Aracruz, que inclusive não permite nem “*tirar um pau aí*”. Embora sendo originários de duas famílias antigas no Sapê do Norte, Seu Hilário Brandino e Dona Madalena Gonçalo Cardozo não conseguiram se apropriar e nem requerer um pedaço de terra particular dentro do extenso território. Sua situação deixa evidente o processo de expropriação sofrido pelas comunidades negras rurais, com a subsequente imposição da lógica do bem privado, incorporada por muitos devido à necessidade de garantir a permanência na terra. Atualmente, Seu Hilário cria porcos, galinhas e patos no terreiro de casa e cultiva sua ínfima roça numa parcela de terra contígua à BR-101, que oficialmente pertence ao DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes:

³⁵ Importadas da Finlândia, estas máquinas substituem centenas de trabalhadores nas tarefas do corte (acervo da Rede Alerta contra o Deserto Verde).

- Essa roça do senhor aqui, o senhor planta o quê?

Hilário Brandino - **Eu planto de tudo. É feijão, o pé de feijão esses dias não deu, é... planto, planto batata, ó aquela batata ali. Batata. Aipim, e mandioca, e milho, tudo ou até eu planto aqui.**
[...]

- Qual é o tamanho da terra que o senhor planta aqui na beira da estrada?

Hilário Brandino - Tamanho? **É um meia quarta.**

- [...] Quanto que dá meia quarta ?

Hilário Brandino - **Meia quarta é quatro por quatro. Cinco braças ou quatro braças.[...] 15 braças de comprido e [...] dez de cada cabeceira.**

- E o senhor tira muito? Quanto que o senhor tira de mandioca?

Hilário Brandino - **Acho que dá umas 20 cargas.**

- E a carga é o que? Um balaio?

Hilário Brandino - **É. Um balaio de mandioca.**

- E aí o senhor faz farinha?

Hilário Brandino - **Faço. Faz farinha, dô ao porco.**

- E o senhor vende farinha?

Hilário Brandino - **Não. Vendo não. A farinha é só para comer e dar força [...].** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2005)

Neste espaço de “meia quarta” de terra, Seu Hilário cultivava mandioca, aipim, feijão, batata e milho, alimentos que são utilizados exclusivamente para alimentação de sua família e das criações. A situação de Seu Hilário é o espelho do “imprensamento” sofrido pelas famílias do Sapê do Norte, que em sua maior parte só possuem os terreiros ao redor de suas casas para cultivar alimentos³⁶.



Fotos 3 e 4: “Correntão” e “imprensamento”. Simone Batista Ferreira (2005).

³⁶ Conforme dados da pesquisa *Territórios Negros do Sapê do Norte* (2003).

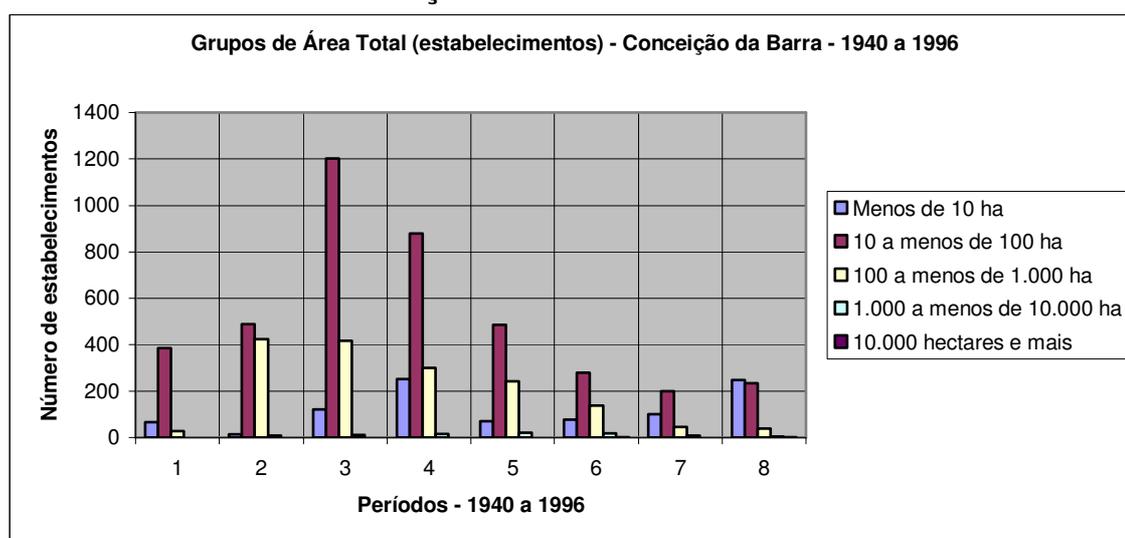
O “*imprensamento*” violentamente imposto aos moradores do Sapê do Norte pelos monocultivos industriais de eucalipto pode ser visualizado pelas séries de dados a seguir referentes aos tamanhos dos estabelecimentos rurais, que revelam o processo de concentração fundiária na região, principalmente a partir de 1975:

**Tabela 14: Grupos de Área Total (estabelecimentos)
Conceição da Barra - 1940 a 1996**

Área individual (ha)	1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Menos de 10	66	14	122	251	70	78	101	248
10 a menos de 100	385	489	1.202	880	486	280	200	234
100 a menos de 1.000	28	423	416	300	243	138	46	40
1.000 a menos de 10.000		10	12	16	21	18	9	5
10.000 e mais			1			2		2
TOTAL	479	936	1.753	1.447	820	516	356	529

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

**Gráfico 5: Grupos de Área Total (estabelecimentos)
Conceição da Barra – 1940 a 1996**



Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

No município de Conceição da Barra, podemos observar o predomínio dos estabelecimentos entre 10 e menos de 100 hectares, principalmente na década de 1960. Estes estabelecimentos entre 10 e menos de 100 hectares, junto daqueles entre 100 e menos de 1.000 hectares, cresceram em número entre 1940 e 1960, e passaram a diminuir a partir de 1970, ano em que cresceu o número de estabelecimentos menores de 10 hectares. A partir de então, o número de estabelecimentos com até 1.000 hectares passou a decrescer. Esta série de dados revela a queda do número de pequenos e médios

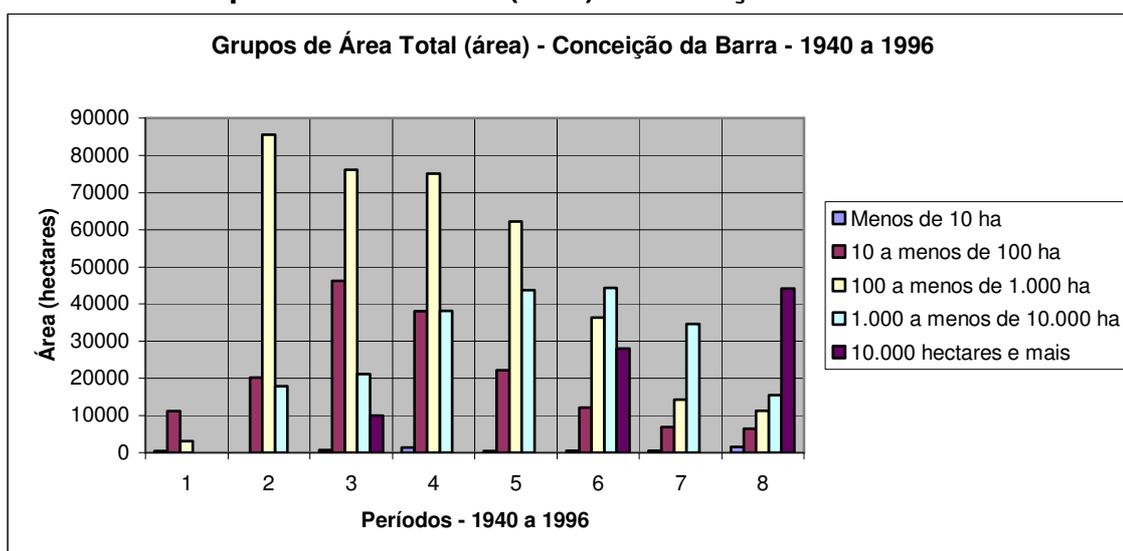
estabelecimentos, acompanhada da intensificação das subdivisões da terra camponesa a partir dos anos 70, em decorrência do início do estabelecimento dos monocultivos industriais de eucalipto.

Tabela 15: Grupos de Área Total (área) – Conceição da Barra – 1940 a 1996

Área individual (ha)	1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Menos de 10	424	65	664	1.431	433	522	610	1.547
10 a menos de 100	11.101	20.234	46.247	38.060	22.211	12.193	6.855	6.499
100 a menos de 1.000	3.141	85.604	76.074	75.163	62.240	36.399	14.269	11.335
1.000 a menos de 10.000		17.956	21.150	38.250	43.788	44.311	34.694	15.514
10.000 e mais			10.000			28.106		44.164
TOTAL	14.666	123.859	154.135	152.904	128.672	121.531	56.428	79.059

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 6: Grupos de Área Total (área) - Conceição da Barra - 1940 a 1996



Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Em relação à área ocupada, verifica-se que os estabelecimentos de 100 a menos de 1.000 hectares sobressaíam até o ano de 1975, seguidos até 1970 pelos estabelecimentos de 10 a menos de 100 hectares. A partir de 1980, a área ocupada por estes pequenos estabelecimentos foi superada por aqueles de 1.000 a menos de 10.000 hectares, e em 1996 pelos estabelecimentos com 10.000 hectares e mais. Quanto à área ocupada pelos estabelecimentos menores de 10 hectares, aparece na série de dados nos anos 1970 e 1996. Assim como em relação ao número, também a área ocupada pelos estabelecimentos de até 1.000 hectares sofreu diminuição, no mesmo movimento em que crescia a área dos estabelecimentos com 10.000 hectares e mais. A relação entre o número de

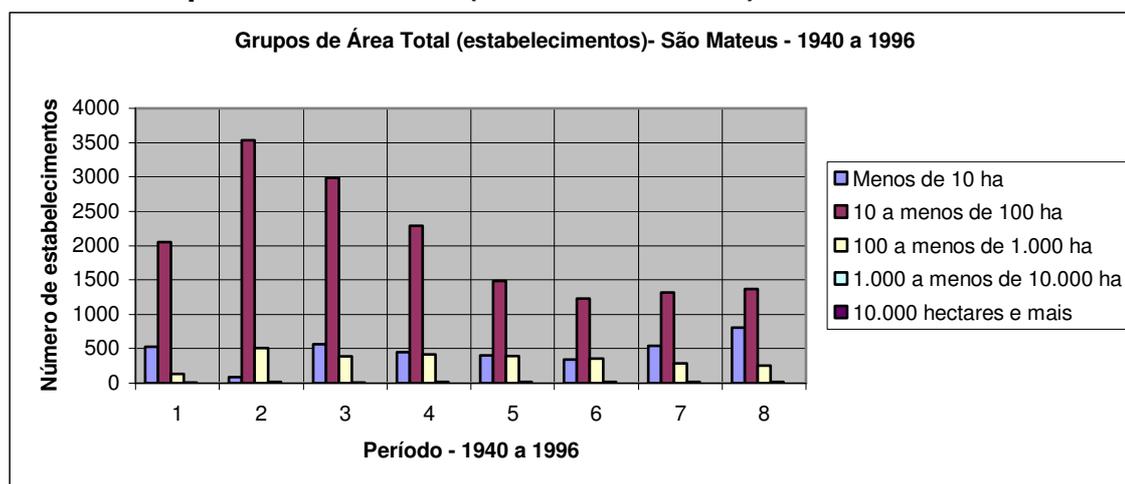
estabelecimentos (qualificados pelo tamanho) e a área por eles ocupada pode ser melhor visualizada por dados percentuais. Atualmente em Conceição da Barra temos **91,11% de pequenos estabelecimentos** (até 100 hectares) ocupando **10,17% da área** do município, enquanto os **grandes estabelecimentos** (acima de 1.000 hectares) somam **1,31%** e ocupam **75,48% da área** do município. Estes dados revelam uma altíssima concentração fundiária ditada, principalmente, pelos monocultivos de eucalipto, seguidos da cana-de-açúcar. Os pequenos estabelecimentos correspondem aos sítios de famílias negras camponesas e aos 5 assentamentos rurais existentes no município, que se encontram “*imprensados*” em meio a estes monocultivos industriais do *agro-negócio*.

**Tabela 16: Grupos de Área Total (estabelecimentos) – São Mateus
1940 a 1996**

Área individual (ha)	1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Menos de 10	528	88	561	448	406	339	541	804
10 a menos de 100	2.049	3.533	2.987	2.288	1.483	1.233	1.314	1.368
100 a menos de 1.000	134	508	384	417	391	356	283	252
1.000 a menos de 10.000	5	13	11	12	12	17	19	17
10.000 e mais				1	3	3	3	2
TOTAL	2.716	4.143	3.943	3.166	2.295	1.948	2.160	2.443

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 7: Grupos de Área Total (estabelecimentos) - São Mateus – 1940 a 1996



Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Os dados referentes a São Mateus revelam a diminuição do número de estabelecimentos entre 10 e 100 hectares, enquanto os menores de 10 hectares e os situados entre 100 e 1.000 hectares praticamente se mantêm. Em termos de área, há

diminuição da ocupada pelos estabelecimentos entre 10 e 100 hectares, acompanhada pelo crescimento dos estabelecimentos acima de 10.000 hectares, seguidos pelos situados entre 1.000 e 10.000 hectares.

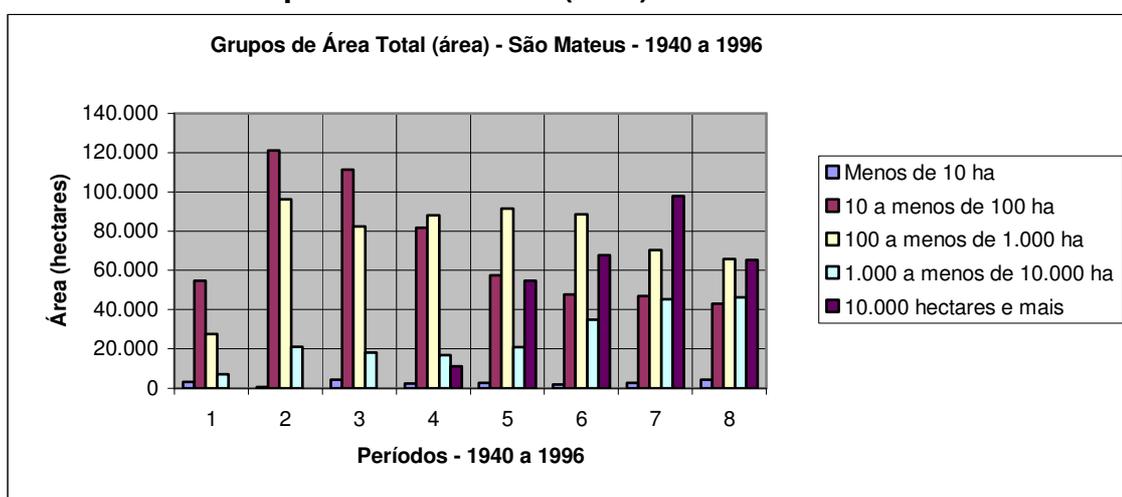
Em São Mateus, temos **88,90% de pequenos estabelecimentos** (até 100 hectares) ocupando **21,01% da área** do município, enquanto os **grandes estabelecimentos** (acima de 1.000 hectares) somam **0,79%** e ocupam **49,7% da área** do município, e os **médios estabelecimentos** (de 100 a menos de 1.000 hectares) somam **10,31%** e ocupam **29,26% da área** do município. Embora menos acentuada do que no município de Conceição da Barra, a concentração fundiária permanece no município de São Mateus, ditada também pelas monoculturas do eucalipto, da cana-de-açúcar e das pastagens. O número de pequenos estabelecimentos de São Mateus aproxima-se do número existente em Conceição da Barra, contudo a área por eles ocupada em São Mateus equivale ao dobro da área que ocupam em Conceição da Barra. Estes dados derivam da existência de um maior número de comunidades camponesas e de assentamentos rurais no município de São Mateus.

Tabela 17: Grupos de Área Total (área) – São Mateus – 1940 a 1996

Área individual (ha)	1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
Menos de 10	3.231	534	4.202	2.346	2.773	1.906	2.649	4.220
10 a menos de 100	54.774	121.152	111.398	81.679	57.428	47.702	46.937	42.981
100 a menos de 1.000	27.703	96.077	82.219	87.988	91.661	88.640	70.398	65.696
1.000 a menos de 10.000	7.002	21.140	18.095	16.777	20.755	34.926	45.281	46.315
10.000 e mais				10.987	54.737	67.640	97.850	65.299
TOTAL	92.710	238.903	215.914	199.777	227.355	240.280	263.115	224.511

Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

Gráfico 8: Grupos de Área Total (área) – São Mateus – 1940 a 1996



Fonte: IBGE. *Censos Agropecuários* 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996. Pesquisa e organização de Simone Batista Ferreira.

O levantamento a respeito do tamanho das propriedades somado aos dados sobre o uso da terra revela que o processo de implantação das monoculturas agroindustriais, iniciado pelo eucalipto, deu-se através da destruição do habitat nativo da floresta tropical e da profunda concentração da terra na mão de poucos. Esta terra e sua floresta foram, por muito tempo, o habitat de comunidades negras camponesas oriundas da escravidão, que ali permaneceram após a decadência das fazendas escravocratas produtoras de farinha de mandioca e café. Neste espaço, que por um determinado período ficou sem receber a valorização capitalista, estas comunidades construíram seu *modo de vida peculiar*, através da apropriação e uso da floresta e do sapê, onde produziam sua mandioca e sua farinha, pescavam e caçavam, faziam jacás e samburás, teciam renda no bilro, chamavam os ancestrais e outras divindades para obter acolhida e cura nos rituais das mesas de santo e benzedeadas. O “*imprensamento*” lhes trouxe a falta da floresta e das águas, a ausência dos vizinhos e a escassez do alimento e da festa.

3.3.5. Ambientalização do conflito

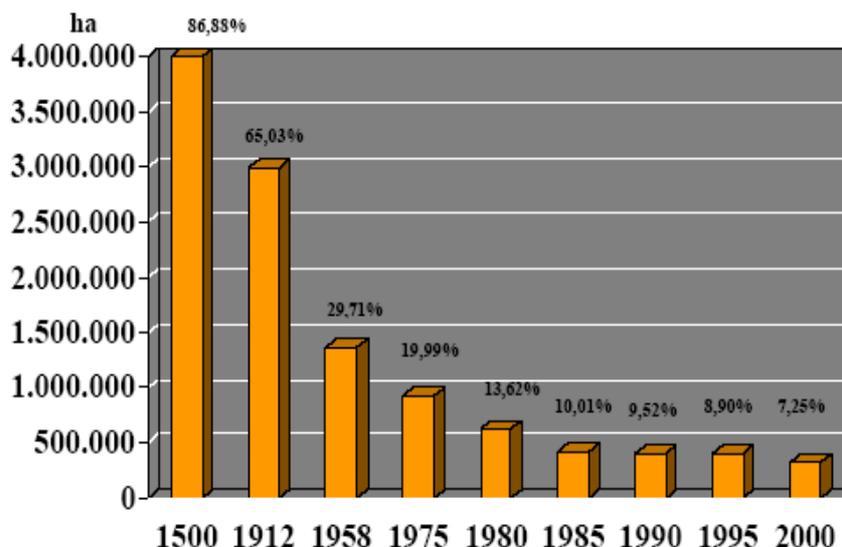
Conforme apresentado, a implantação da monocultura do eucalipto em larga escala no norte do Espírito Santo provocou profundas alterações na estrutura fundiária e no modo de vida dos agrupamentos negros e camponeses que viviam em meio à floresta tropical. A imposição da racionalidade produtivista do capital inviabilizou práticas tradicionais de uso e apropriação da natureza que mantinham sua sustentabilidade, evidenciando o *conflito* entre matrizes de racionalidade divergentes. Este contexto expressa a continuidade da relação imposta pela expansão do capitalismo e sua colonialidade sobre outros povos, onde tem destaque visões opostas em relação à *natureza*: enquanto para os povos originários da África e América, a natureza era cultuada como sustentáculo fundamental de suas vidas, para os colonizadores europeus era usada à exaustão como subserviente aos desejos de expansão infinita do capital.

No conflito produzido pela implantação dos monocultivos industriais de eucalipto, a dimensão ambiental deve ser melhor analisada, uma vez que se faz sobre a floresta e seus povos, implicando portanto na destruição da biodiversidade não só “*biologicamente viva, mas cultural e socialmente significativa*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:517).

Destinados inicialmente para a produção de carvão vegetal e posteriormente em grande escala à celulose, estes monocultivos foram implantados no Norte do Espírito Santo e Extremo Sul da Bahia sobre o ecossistema originalmente caracterizado como Floresta Tropical Pluvial dos Tabuleiros Terciários. Formada sobre terrenos sedimentares do Grupo Barreiras, a *Mata dos Tabuleiros* (como é localmente denominada) é parte do bioma Mata

Atlântica que outrora cobria toda a faixa litorânea brasileira, com cerca de 4 milhões de hectares, e que hoje constitui remanescente com menos de 8% de sua área original. Segundo dados do Instituto de Pesquisas da Mata Atlântica - IPEMA, até o ano 2000, a cobertura florestal existente no estado do Espírito Santo sofrera a redução de 86,88% a 7,25% da área do estado.

Gráfico 9: Evolução do desmatamento no bioma Mata Atlântica



Fonte: IPEMA. *Conservação da Mata Atlântica no Espírito Santo*. Vitória, março/2004.

As florestas tropicais estão entre as formações maior diversidade biológica, decorrente da presença abundante dos fatores *calor* e *umidade* nas zonas de baixa latitude do planeta, conforme descreve a geógrafa Sueli Ângelo Furlam (Apud ROSS, 1998):

*As florestas tropicais, como o próprio nome diz, ocorrem entre os trópicos, nas terras baixas ou pouco elevadas e que recebem uma precipitação elevada e bem-distribuída durante o ano todo [...], com altas taxas de produção primária e de degradação de detritos. A biomassa é, em grande parte, responsável pela temperatura uniforme de 21 a 30 °C dessas regiões, devido ao resfriamento que a grande quantidade de água transpirada pelas folhas promove. São florestas que formam um dossel contínuo, ou seja, as copas se interligam, formando uma espécie de telhado verde, com algumas espécies acima desse dossel. [...] **As florestas tropicais apresentam a maior biodiversidade dos biomas terrestres.** [...] A floresta tropical é perene, com uma grande reciclagem de sua biomassa através da contínua substituição de folhas. (p.141)*

Originariamente, estas florestas cobriam os terrenos dos Tabuleiros Terciários situados ao longo do litoral norte do Espírito Santo e sul da Bahia. A Geologia define estes

terrenos como formações originadas da deposição de sedimentos sobre o embasamento cristalino Arqueano, ocorrida no período Terciário da era Cenozóica. Diversos estudos apontam que esta sedimentação continental teria ocorrido num período de alternâncias climáticas: os períodos mais úmidos favoreceram o intemperismo químico do embasamento rochoso, enquanto os períodos mais secos provocavam a desagregação mecânica da rocha intemperizada e o transporte fluvial dos sedimentos originados até as planícies de inundação dos rios. O processo de aplainamento destes sedimentos resultou na formação de camada arenosa, de latossolos e de lateritas (processo de laterização). Também denominados de Formação Barreiras, apresentam feições morfológicas predominantemente aplainadas e distribuídas desde o sopé das elevações cristalinas interioranas aos terraços arenosos ou aluviões quaternárias litorâneas – onde o contato se estabelece por meio de falésias (RADAMBRASIL, 1987). Responsável pelo intemperismo químico que aí gerou solos bastante profundos, a umidade é um fator que permanece agindo neste ambiente, como já salientava a geógrafa Berta Becker (1973):

Alcançando grande largura, que atinge 80 km nos limites com a Bahia, e altitudes até 100 m, os tabuleiros inclinam-se em direção ao litoral, do qual se encontram isolados, em muitos trechos, pela planície quaternária. [...] A ausência de área serrana em tal altitude deu lugar à penetração ampla de um clima AW, quente e subúmido, caracterizando o norte como região de “terras quentes”. Tipicamente tropical, com estação chuvosa concentrada no verão [...] e estação seca bem marcada, o clima AW domina em toda a extensão, apenas com duas exceções: na franja costeira, em Conceição da Barra, um clima úmido com precipitações anuais bem distribuídas, que alcançam cerca de 2.000 mm, assinala a transição para o sul da Bahia e, ao longo da divisa com Minas, o clima tropical de altitude domina [...]. (p.42)

No Sapê do Norte, os solos gerados a partir da ação desta elevada umidade e calor são, predominantemente, os *Latossolos Amarelos* e *Podzólicos Amarelos*, que sustentam as densas coberturas florestais. Considerados como solos cujos materiais são mais decompostos, os *latossolos amarelos* são solos bastante envelhecidos, estáveis, ácidos, de baixa fertilidade natural e com tendência à compactação. Moderadamente ou bem intemperizados, os *podzólicos amarelos* são solos também ácidos e de baixa fertilidade natural, com profundidade mediana e diferenciação marcante entre os horizontes. Em decorrência da baixa fertilidade natural destes solos, a presença da floresta tropical torna-se possível devido aos nutrientes periodicamente reciclados pela vegetação (LEPSCH, 1976; RADAMBRASIL, 1987).

O biólogo e pesquisador Augusto Ruschi (1979) assim relatava a grandiosidade do ecossistema da *Mata dos Tabuleiros*, equiparando-a à *Hiléia Amazônica*:

As grandes florestas higrófilas do Platô Terciário, ainda em 1948 quando fizemos a prospecção de todos os ecossistemas do E.Santo, em seus dez mil e quinhentos quilômetros quadrados, eram as mais frondosas, com exemplares de peroba [...] de até 65 metros de altura em sua copa, tendo 3,80 m de diâmetro, [...], e com Jequitibás [...] com até seis metros de diâmetro e mais de 60 metros de altura [...].

Na parte dessa floresta dos Tabuleiros, de Tipo Amazônico, situada no Sul da Bahia [...], dada a influência dos fatores climáticos ali reinantes, possui segundo os gradientes verticais, muitas particularidades próprias das florestas da Hiléia.

*Apresenta vários pisos ou estratos: forrando o solo um piso herbáceo [...]; seguindo-se outro piso com subarbustos de até três metros de altura [...]; ainda outro piso com arbustos e arvoretas até 15 metros de altura [...]; e finalmente o último piso, com árvores de grande porte, cujo dossel na copa se acha a cinquenta metros de altura [...]. De cima para baixo nestes pisos, se pode analisar a **temperatura**, que no seu exterior pode estar a 35°C, em dia de sol, não passa de 27°C em seu interior, a **umidade relativa** de 50 a 80% [...]; tendo o **vento** sua velocidade reduzidíssima, quase a zero; e o **solo se conserva em seu interior, em dias mais quentes abaixo de 25°C; temperatura essa suficiente para manter o equilíbrio do nitrogênio, justificando a razão de conservação dessa floresta de solo pobre.***

*O complexo microclimático que se distribui nos inúmeros nichos ecológicos dessa floresta, são responsáveis pelas **dezenas de milhares de espécies animais ali viventes, com outras tantas espécies vegetais.*** (p.209-210)

Esta diversidade florística e faunística foi por ele pesquisada e listada em 240 espécies de árvores de grande porte, 478 espécies de aves, 70 de mamíferos, 41 de répteis, 31 de anfíbios e 37 espécies mais significativas de insetos (1950; 1976). Dentre as espécies de árvores de grande porte, encontrava-se nesta floresta grande variedade de madeiras nobres - como o Angelin, o Angico, a Canela, o Cedro, a Cerejeira, o Garibú, o Ipê, o Jacarandá, o Jequitibá, a Oiticica, o Pau Brasil, o Parajú, a Peroba, a Sapucaia, a Sucupira e o Vinhático, além de outras utilizadas para a alimentação, medicamentos e construção de utensílios - como o Babaçu, a Braúna, a Bicuíba, o Barbatimão, a Barriguda, a Caixeta, a Copaíba, a Embira, a Embirema, o Embiraçú, a Farinha-Seca, a Gameleira, o Genipapo, o Jetibá, a Jataí, a Jataipeba, o Louro, a Maçaranduba, a Malacacheta, a Paineira, a Piaçaba, a Pindaíba, o Pau D'Alho, o Pau Marfim, o Piquí, a Quina, o Roxinho, a Sete-Cascas, o Sapotí e o Tucum. Dados do Instituto de Pesquisas da Mata Atlântica - IPEMA (2004) atualizam estas pesquisas acerca da diversidade biológica, ressaltando a importância do endemismo no bioma Mata Atlântica como um todo:

Tabela 18: Diversidade de espécies e endemismos presentes no bioma Mata Atlântica

	Quantidade de espécies	Quantidade de espécies endêmicas
Plantas vasculares	20.000	6.000
Aves	620	73
Mamíferos	261	160
Répteis	200	60
Anfíbios	280	253
Total	21.361	6.546

Fonte: IPEMA. *Conservação da Mata Atlântica no Espírito Santo*. Vitória, março/2004.

Ao ser substituída em larga escala pelos monocultivos industriais de eucalipto, a Floresta Tropical dos Tabuleiros sofreu impactos que desestruturaram seu equilíbrio ecossistêmico. Nossa análise acerca destes impactos será feita a partir de uma visão sobre o comportamento dos elementos integrados neste sistema ecológico, uma vez que a interferência em alguns destes elementos altera outros.

A destruição deste ambiente da Floresta Tropical de Tabuleiros para dar lugar aos monocultivos de eucalipto em larga escala degradou a elevada **diversidade biológica** local e o lugar de reprodução da vida das comunidades locais. Além da perda de um vastíssimo banco genético cujo potencial permanece pouco conhecido, a destruição destas espécies significou a perda de alimentos, utensílios e medicamentos antes usufruídos pelas comunidades locais, como testemunha Umberto Batista Nascimento, 54, da Comunidade de Angelin1:

- Não tem mais peixe?

Umberto – Tá com uns dia que eu não como uma piaba de peixe!

- Aqui não dá pra pegar mais?

Umberto – É difícil. Pode dizer, mas é tudo miudinho, então, tem que deixar pra ver se conserva, que cria. **Que antigamente, não, antigamente você saía uma hora dessa pro rio, quando era aí pra boca da noite, você chegava com uma muquecada de peixe! Peguei traíra aí de 3 quilo! Tinha uma, tinha um negócio aí de eu pegar peixe, eu mirava 3 vez no dia, eu mirava de manhã, meio-dia, de tardezinha. Trazia peixe, de primeiro salgava que chegava a ficar amarelinho. Hoje vocês não... não tem peixe! [...] Não tem, a fartura que a gente tinha antigamente, não tem!** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 27.09.1999)

A diminuição do alimento testemunhada por Umberto e decorrente da implantação da monocultura do eucalipto em larga escala pode ser ilustrada pelos dados oriundos de pesquisa feita por Augusto Ruschi. Ao comparar a **produção de biomassa animal** em ambientes diferenciados, o pesquisador conclui que no ambiente da monocultura do eucalipto, ela é bem inferior em relação à biomassa produzida pela floresta tropical e inclusive ao ambiente dos desertos, dados que revelam não só uma diminuição das populações, como também da diversidade faunística:

Tabela 19: Biomassa animal produzida em diferenciados ambientes (kg/ km²/ ano)

	Mamíferos	Aves
Floresta	400	900
Eucalipto Austrália (nativo)	600	210
Desertos	100 (mamíferos e aves)	
Eucalipto plantado (exótico)	20	8

Fonte: RUSCHI, Augusto. *Boletim do Museu de Biologia "Prof. Mello Leitão"*. Santa Tereza, 1950 e 1976.

A redução das populações e da diversidade biológica da floresta tropical em relação aos monocultivos de eucalipto pode também ser verificada pela **diminuição do manto orgânico** outrora formado com os detritos vegetais e animais. O manto orgânico é responsável pelo retorno de nutrientes ao solo e pelo armazenamento da umidade superficial. Ao comparar a floresta tropical com o monocultivo de eucalipto, Ruschi (1976) afirma que nela o manto orgânico varia de 60.000 a 90.000 kg/ha/ano, enquanto que no eucaliptal chega somente a 15.000 kg/ha/ano, o que reflete uma grande perda da vida biológica e da fertilidade dos solos.

A **fertilidade do solo** sofre outros impactos relacionados à perda de sua produtividade biológica. Um deles refere-se às propriedades alelopáticas presentes em "retardadores químicos" das folhas do eucalipto, que são tóxicos para os organismos e microorganismos – como a minhoca e outros decompositores - responsáveis pela porosidade e permeabilidade do solo, pela decomposição da matéria orgânica e o conseqüente retorno dos nutrientes minerais. Assim discutem os pesquisadores indianos Vandana Shiva e J.Bandyopadhyay, no *Inventário Ecológico sobre o cultivo do Eucalipto* (traduzido pela Comissão Pastoral da Terra de Minas Gerais em 1991):

Os escassos resíduos folhosos do Eucalipto não são efetivamente transformados em matéria orgânica decomposta porque o Eucalipto é tóxico para os organismos do solo que constituem as cadeias alimentares de decomposição. [...] Através dessa poluição invisível do solo, os plantios de Eucalipto destroem os recursos vivos que são elementos fundamentais da cadeia alimentar que mantém o ciclo de nutrientes. (p.91)

A destruição da **vida biológica do solo** é acentuada pela grande quantidade de agrotóxicos utilizados no manejo dos monocultivos de eucalipto, principalmente no período de plantios e rebrota, quando a planta ainda é jovem. Estes produtos são intensivamente utilizados, visando possibilitar a produção de espécies exóticas no ambiente da floresta tropical e em solos já desgastados pelo monocultivo, bem como dizimar insetos, plantas e organismos que proliferam neste ambiente sem predadores e atacam os plantios, principalmente quando jovens. Sabe-se que as espécies exóticas em determinado ambiente

já são, por si mesmas, mais vulneráveis à destruição provocada por agentes biológicos adaptados a este ambiente. A substituição da floresta pelos monocultivos de eucalipto destruiu uma série de cadeias alimentares e produziu a superpopulação de alguns organismos, devido à ausência de predadores. Este é o caso das formigas e cupins - que passaram a se proliferar, alimentando-se das folhas e da madeira do eucalipto, e são dizimados periodicamente pela aplicação de formicidas e inseticidas – e também de algumas ervas – insistentemente exterminadas pelos herbicidas. O uso desenfreado destes agrotóxicos contamina o solo e destrói aqueles microorganismos, insetos e raízes responsáveis por sua fertilidade natural, dada pela aeração, porosidade, decomposição dos detritos orgânicos e formação de húmus. Desta maneira, sua fertilidade – que já depende muito da floresta - fica ainda mais comprometida:

As florestas úmidas estão sobre solos do grupo dos latossolos e podzólicos, que têm como característica comum a baixa disponibilidade de nutrientes minerais, a ponto de 58% do nitrogênio circulante no sistema estar nas plantas e não nos solos, em comparação com 6% das florestas temperadas. A produtividade desse tipo de floresta está na biomassa. Pouco material é transferido para os solos. Quase tudo o que a fotossíntese produz está na própria floresta. O material de decomposição tem uma ciclagem muito rápida e pouco material é mineralizado, sendo incorporado aos solos. A taxa de decomposição dos detritos é, em média, elevada. [...] Os principais agentes da ciclagem rápida dos nutrientes são os fungos existentes nas micorrizas, uma associação entre fungos e o sistema radicular das árvores. No solo, o rico manto de detritos sustenta uma das comunidades mais diversificadas de bactérias, algas verdes que fixam o nitrogênio e outros invertebrados decompositores. [...] Na ausência da vegetação arbórea, os nutrientes são lavados e rapidamente intemperizados pelo aumento de temperatura à superfície. (FURLAM Apud ROSS, 1998: p. 143)

A substituição da floresta pelos monocultivos de eucalipto também prejudica a fertilidade do solo através de impactos de ordem estrutural provocados pela **erosão**. Os troncos lisos do eucalipto, combinados a uma cobertura restrita – menos estratos que a floresta tropical - contribuem para que a precipitação atinja o solo mais intensamente e mais rapidamente: “*nos plantios de eucaliptos o escoamento superficial é aproximadamente 4 vezes maior do que numa mesma área coberta com mata nativa, para uma mesma declividade*” (GUERRA, 1995:94). Aumentando a erosão do solo, produz-se o carreamento de matéria orgânica, sedimentos e agrotóxicos para dentro dos cursos d’água, que passam a sofrer assoreamento e contaminação. Este processo erosivo foi intensificado ainda mais pelas obras estruturais construídas para dar sustentação à implantação dos monocultivos e seu escoamento - aterros, estradas e a substituição das pontes de madeira por

manilhamentos - como relata Umberto Batista do Nascimento, 57, da Comunidade Angelin 1 (Porto dos Tocos):

Umberto - A terra que eles araram, aí a chuva batia e acabou com o leito dos córrego.

– Por que ?

Umberto – Porque jogou o barro tudo dentro do córrego.

– Eles tiraram a mata que tinha em volta dos rios ?

Umberto – Tiraram. Pois é, aí é o barro descia, né, e vinha indo, foi indo, foi secando, **foram fazendo aterro no meio dessa estrada aí, como era tudo ponte antigamente**, nessa estrada pra chegar na Barra, esses correquinho era tudo ponte. Então, o córrego passava por baixo, né. Aí jogaram aquele buero, né, fazia aquele burquinho, jogava terra pra cima do córrego, tampou.

– De quando é esse aterro aí ?

Umberto – Ah, isso aí, isso aí tem uns...20 e poucos anos, já, que acabaram com eles, essas...as pontezinha.

– Mas foi a Aracruz que fez o aterro ?

Umberto – Prefeitura, né, e a Aracruz veio e...**a Aracruz tirou as ponte, veio e jogou terra.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 27.09.1999)

Neste período identificado por Umberto, a década de 1970, Augusto Ruschi (1976) também expressava sua preocupação em relação à intensificação da erosão dos solos, associando-a ao assoreamento dos cursos d'água e à probabilidade de enchentes:

Será que não pensam seus técnicos, que o assoreamento com a erosão que virá, pelas chuvas pesadas nessas áreas, poderão acarretar as cheias e a avalanche dos Rios poderá acontecer um dia, justamente por falta desse dossel da floresta foliosa pluvial tropical, com seus diversos pisos, desde o solo, com vegetação herbácea, com um sub-bosque de arbustos, subarbustos e arvoretas e por fim as altas árvores de grande porte, onde tudo funciona para amortecer a queda de água bruscamente ao solo; onde ainda no solo o manto constituído pelas folhas caídas e ramagens, frutos, flores, etc. concorrem para a retenção de um volume apreciável dessa água precipitada? (p.32)

Estes impactos sobre a **fertilidade do solo** intensificam-se em decorrência do grande e ininterrupto consumo de nutrientes e água que os monocultivos de eucalipto requerem para seu crescimento rápido, atualmente projetado para curtos intervalos de corte de 6 a 7 anos³⁷. Os ciclos espaço-temporais determinados pela produção agroindustrial da celulose

³⁷ Os primeiros monocultivos de eucalipto, realizados na década de 1960, obedeciam ao ciclo de 15 anos para atingir o momento do corte. As exigências da alta produtividade da agricultura industrial investiram em pesquisas na área da biotecnologia e através do denominado “*melhoramento genético*”, criaram indivíduos mais adequados aos seus interesses – eucaliptos com troncos uniformes, poucos galhos e crescimento rápido – que são reproduzidos laboratorialmente na escala clonal.

esgotam os solos e tornam obrigatório o uso de fertilizantes químicos, aplicados em grandes quantidades no momento posterior ao *corde raso*. É também neste momento que os solos ficam expostos e mais suscetíveis à insolação direta e à erosão, perdendo os – já diminuídos – nutrientes que possam ter. Imediatamente após o corte, novos plantios são realizados e outras grandes quantidades de insumos químicos são aplicadas ao solo, como os herbicidas e formicidas, que visam destruir plantas e formigas cortadeiras que podem danificar as mudas de eucalipto. Este manejo vem danificando cumulativamente a fertilidade dos solos onde é cultivado o eucalipto, fato que é observado empiricamente pelas comunidades locais, como Ângelo Camillo, 61, o “Caboquinho”, originariamente da Comunidade de Angelin 1:

Caboquinho - Eu fico olhando, depois que plantar o eucalipto, vai passar um tempo que o eucalipto não vai dar mais, e o que vão fazer com essa terra nativa, hein ? Vai chegar um ponto que a terra não vai resistir mais, né ?

-Por que você acha ?

*Caboquinho – Ah, ela cansa, né. Será que vai ficar abandonada?... Ah, mas deve de criar uma outra coisa, porque é muita terra, né ? Muita terra ela tem... **O que eu sei é que vai chegar num ponto que o eucalipto não vai dar mais, não ! Já tem partes por aí mesmo que ele já tá fraco. É, já tem.***

-Como é que fica fraco ?

*Caboquinho – **Ele já não engrossa mais. Só vara. Então, já tá começando, é sinal de que já tá começando, mesmo.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 05.05.99)*

O esgotamento dos solos é um dos sinais empíricos de que os limites do ecossistema se encontram em muito violentados. Outro forte sinal deste desequilíbrio se avulta na situação atual das águas, que se confronta com as características originárias de elevada umidade do ecossistema da floresta tropical. A memória dos mais idosos acerca de antigas vivências cotidianas com a presença farta da água contrapõe-se à situação atual de escassez. Assim o faz Seu Osmar Souto, 74, antigo morador da Comunidade Angelin 1, que testemunha a morte de quase todos os 14 rios e córregos que atravessavam a estrada ES-010, no trecho entre a Vila de Itaúnas e a sede do município de Conceição da Barra:

*- E quando o eucalipto chegou, como é que foi que ele entrou na terra? Seu Osmar - **Depois que o eucalipto chegou, acabou com esses mato, acabou até com as comida dos boi...eles araram tudo para plantar o eucalipto. E o eucalipto, o eucalipto derrotou com nós do lugar porque... comeu as água toda. Você não vinha aqui no tempo que não existia o eucalipto, senão você ia ver, você comia peixe aí a vontade, hoje o pobre não acha nem uma piaba pra comer! Que acabou as água, só tem o canal do rio...Não pega nada ! [...]***

-E os córregos aqui ?

Seu Osmar – Os córrego, tudo tinha água. Depois com os eucalipi, os eucalipi formaram mesmo, do jeito que você tá vendo, tem eucalipi de São Mateus aqui, é tudo eucalipi, e aí foi diminuindo, foi secando os córrego, foi secando as lagoa...

-Tinha lagoa ali, seu Osmar ?

*Seu Osmar – Tinha... tinha lagoa nesses lugar aí, tem lagoa. Aqui no Angelin tinha... quantas lagoa ? Uma... duas lagoa ! Quando do tempo de enchente, era bocado botar canoa pra passar pr'aqui, que ninguém podia passar. [...] Então, aí depois, depois disso as água, as água quando chove aqui, num dá mais pra encher nem lagoa nem córrego... os córrego virou terra. **Nóis saía daqui pra, pra Barra, às vezes saía tarde de casa e ia tomando banho nesses córrego.** Hoje, só se vê água na igreja. Se tiver com sede, só se vê água na igreja... Num tem córrego nenhum. Era uma beleza, aqui era uma beleza, agora... Agora, agora eu num sei o que vai acontecer... com os que tão nascendo, tão crescendo...(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 03.05.99)*

A “igrejinha” citada por Seu Osmar é a Igreja de Santa Bárbara, situada na Comunidade de Linharinho, por onde passa o Córrego São Domingos, identificado por ele como o único que ainda possui água. No entanto, mesmo este córrego já não traz a quantidade de água de outrora, como testemunha Vermindo dos Santos, 38, de Linharinho:

- E você estava falando do São Domingos [...] tinha muita água?

*Vermindo dos Santos – **Tinha muita água, tinha muito, era muito fundo...** Quando eu tinha 10, 12 ano de idade, mais ou menos, lá dizia os nosso, mesmo, quem não sabia nadar, não andava dentro do rio, porque era muito fundo. E tinha muito peixe. [...]*

- E tinha correnteza?

*Vermindo dos Santos – Tinha, muito forte! **A correnteza, você vê que era tão forte, que o rio, o canal do rio era limpo! Porque a água tinha força de limpar, mas depois, foi acabando a água, né, e o rio foi aterrando!** E hoje, o São Domingos é todo aterrado, qualquer criança entra dentro dele e anda...*

- E por que você acha que ele tá assim?

*Vermindo dos Santos – **Porque plantaram eucalipto nas nascentes dos córrego** tudo, né! E os córrego ficou sem, não tem córrego para alimentar o rio! (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro de 2004)*

Assim, somados à erosão, os plantios de eucalipto sobre nascentes e cabeceiras vêm provocando a diminuição do volume e da força da água nos rios e córregos, resultando em seu assoreamento. Este processo vem contribuindo para a diminuição da capacidade de trabalho de transporte dos rios e, assim, o mar tem avançado sobre a foz dos rios na exata medida que eles perdem sua capacidade de transporte de carga. Conjugado ao aumento do nível do mar provocado pelo aquecimento global, este processo vem causando o

desmoronamento de casas construídas à beira mar, como ocorreu junto à foz do rio Cricaré, na localidade Bugia³⁸.

A **escassez hídrica** produzida nos ecossistemas onde o eucalipto foi plantado em larga escala e em curtos períodos de corte é reforçada por algumas pesquisas. Augusto Ruschi (citado por Rogério Medeiros, 1995) já denunciava que o “*consumo monumental de água*” realizado pelo monocultivo de eucalipto era responsável pela deficiência hídrica verificada nas localidades do Espírito Santo onde se estabelecia:

Em 30 anos, os nossos desertos de eucaliptos estarão ainda mais estéreis, sem pássaros, sem outras árvores. [...] Quem planta uma área totalmente com eucalipto, nas proporções como se está fazendo no Espírito Santo, está fabricando deserto pelo simples fato de ser uma floresta homogênea de espécie exótica, onde não há um ecossistema, mas um único nicho ecológico de consorciação, que é o eucaliptal. Depois, nem os eucaliptos crescerão mais. [...] Como já explanei em outras palestras, a fisiologia de algumas espécies, como o Eucalyptus saligna, o mais plantado no Espírito Santo, exige um consumo monumental de água. [...] a partir do terceiro ano de vida uma planta desta espécie consome por ano 19,6 milhões de litros de água, e um hectare com 2.200 árvores consome 49,6 bilhões de litros de água, dando esse total uma equivalência pluviométrica de 4.000 mm de chuva por ano. Se considerarmos que na região dos eucaliptais da Aracruz Celulose e da CVRD ou Flonibra a precipitação anual chega em média a 1.400 mm/ano de chuva, a diferença necessária de mais de 2.000 mm é retirada do solo e subsolo, tanto pela função osmótica como pela função de sucção das raízes. (p.60)

O consumo de água do solo e subsolo é possibilitado pelos sistemas radiculares da maioria das espécies de eucalipto, que penetram a grandes profundidades, conforme descrito no trabalho coordenado por Claudio Guerra (1995):

Ao mesmo tempo em que as raízes penetram profundamente elas se espalham lateralmente, em busca da água das chuvas que foram absorvidas pelas camadas superficiais do solo [...]. As raízes do eucalipto têm uma capacidade de penetração tão grande que podem, inclusive, chegar ao lençol d'água subterrâneo ou muito próximo dele. De lá transpiram vigorosamente, mantendo assim o rápido crescimento da planta permanentemente alimentado por um fluxo de água, que é “bombeada” das partes mais profundas do solo (FAO, 1985). (p.89)

³⁸ O efeito aumento do nível do mar pelo aquecimento global se dá de modo geograficamente desigual em função dos diferentes processos locais em curso, sejam eles naturais ou de origem social. No caso do norte do Espírito Santo, os efeitos indiretos da ação social direta de sujeitos que agem autorizados pela lógica liberal estão trazendo resultados notoriamente trágicos. Contribuição de Carlos Walter Porto-Gonçalves.

Segundo os pesquisadores Vandana Shiva e J.Bandyopadhyay (1991), estes sistemas radiculares são responsáveis pela “*estratégia esclerofítica*” do eucalipto, que lhe possibilita permanecer com altas taxas de transpiração mesmo sob situação de baixa precipitação:

Esta estratégia esclerofítica do Eucalipto, de dar continuidade a altas taxas de transpiração mesmo durante períodos de tensão temporária da umidade, é um perigo ecológico, pois permite ao Eucalipto crescer sob condições nas quais outra vegetação, com necessidades hídricas similares, pararia de demandar os escassos recursos de água. (p.74)

As altas taxas de *transpiração* indicam parte do elevado consumo de água realizado pelas espécies de eucalipto, que devem ser acrescidas pela mensuração de suas taxas de *evaporação*. O consumo total de água pela planta é mensurado, portanto, pelos índices da *evapotranspiração*, que abrange todo o processo realizado pelas folhas e suas superfícies internas (paredes intercelulares do interior da folha), sob influência da radiação solar direta, bem como a radiação refletida e re-irradiada a partir do solo e toda a vegetação circundante (SHIVA et all, 1991:71). A soma dos índices de evapotranspiração, escoamento, infiltração, percolação e absorção de água pelo solo indica o total da precipitação recebida por uma determinada área. A *evapotranspiração* indica que a árvore está realizando seu crescimento através da fotossíntese, com produção de biomassa e oxigênio. Quando há decréscimo do conteúdo hídrico, produz-se o murchamento e “*cessação da ampliação celular, fechamento dos estômatos, redução da fotossíntese e interferência nos muitos processos metabólicos básicos*” (Idem, p.73).

A observação do crescimento rápido e interrompido da monocultura do eucalipto, mesmo durante períodos com carência de chuvas, indica que o consumo hídrico continua a ser realizado pela planta jovem, seja no nível mais superficial do solo ou em profundidades maiores, o que sustenta a argumentação sobre as “*estratégias esclerofíticas*”. Este impacto torna-se ainda mais grave nas áreas onde o eucalipto é cultivado ao redor de nascentes, córregos, rios e lagoas: não desempenhando o mesmo papel de proteção das matas ciliares, passa a consumir a umidade local de forma intensa, principalmente na sua fase de crescimento, processo agravado pelos curtos ciclos de corte, que não permitem que a árvore adulta diminua seu consumo hídrico nem devolva umidade ao ambiente. Seu Ledriano Manoel Maria, 53, da Comunidade de São Domingos, denuncia a destruição da cabeceira do Córrego dos Pretos, onde a mata ciliar foi substituída pelo monocultivo do eucalipto:

Ledriano Manoel Maria – *Essa nascente aqui, ó, ela vai até ali na, naquela estrada que passa ali, rumo com aquelas cana, ali. [...] Ela finaliza aqui. Mas continua, ela viva, por baixo da terra. [...] Você pode olhar, que aqui tá como finalizou, não é? Não finalizou aqui, o córrego? Aqui o corguinho finalizou, mas você pode olhar que o brejinho continua aqui, ó. Hoje, quase num chove mais, mas na época que chovia, aqui tudo corria peixe, isso aqui, ó, animal atolava, você pode ver aqui, aí ó, você tá vendo, ela foi embora, parou aí. Parou, parece que parou, mas ela foi embora. Você pode ver que ela vai sair daqui até lá na pista, na estrada onde que está as cana. [...] Tá vendo? Aqui tá úmido. Será que eles têm como provar que isso aqui não é a vazante do rio que esgota no Córrego dos Pretos? Isso aqui, ó, num precisa 50, não, 20 anos atrás isso aqui corria água direto! [...] Quem nasceu e vive aqui dentro é que sabe. Ninguém melhor que quem nasceu e vive aqui dentro pra saber, pra passar essas informação. [...] Isso aqui, ó, num precisa de muito, não, é só dar uma chuvada boa, aqui, que garra todo mundo, garra trator, garra animal [...] é local da água. [...] Qual respeito que tá tendo aqui?* (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 13.10.2005)



Fotos 5 e 6: Cabeceiras do Córrego dos Pretos e do Córrego do Caboclo, cobertas pelo monocultivo de eucalipto. Simone Batista Ferreira (2005 e 2001).

Além dos rios, córregos e nascentes, as lagoas desempenham importante papel no equilíbrio hídrico desta região. Ora apresentando seu espelho d'água, ora cobertas pela vegetação de *muçununga*, as "lagoas" são formas hídricas comumente encontradas nestas regiões planas de sedimentação terciária e quaternária, e correspondem a áreas de nascentes, afloramento do lençol freático e armazenamento de umidade. Funcionando como esponjas que retêm umidade, são "zonas de recarga hídrica", quando alimentam cursos d'água encontrados à jusante, ou "zonas de descarga hídrica", quando recebem o excesso de umidade de uma área de maior altitude encontrada ao seu redor, conforme demonstra a observação atenta de Seu Ledriano Manoel Maria, 53, acerca da Lagoa dos Paus:

Ledriano Manoel Maria – É, tem a vazante, né. É. E essa água aqui, a terra jorra, ela suga, não é isso? Mas pra baixo ela funciona!

– Ela vai jogando, também, aí ela vai dar nos córregos grandes, nos rios...?

Ledriano Manoel Maria – Isso. Exatamente. Você vê que você vai em qualquer reta que tem aí, e cava um poço, você pensa que a água tá tão longe, não tá, tá perto. Por que? Devido a essas lagoa, assim. Nem tem uma...num tem uma forma de lençóis freático debaixo dela, da terra, que filtra a sujeira da água, que a água se torna potável? É tipo assim.

– Quanto o senhor acha que tem de área, a Lagoa dos Paus?

Ledriano Manoel Maria – Eu num tenho idéia, não, mas ela é grande. Você pode ver que ela é grande. Ela dá mais de um alqueire. Dá, aí, ó.

– E muçununga? O senhor já ouviu falar de muçununga?

Ledriano Manoel Maria – Muçununga é aqui mesmo, é isso aqui.

– É isso aqui, né? Que dá dentro das lagoas...

Ledriano Manoel Maria – Dentro das lagoa. Nós tamo convivendo e vendo ela aqui, ó. Aí, ó. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 13.10.2005)

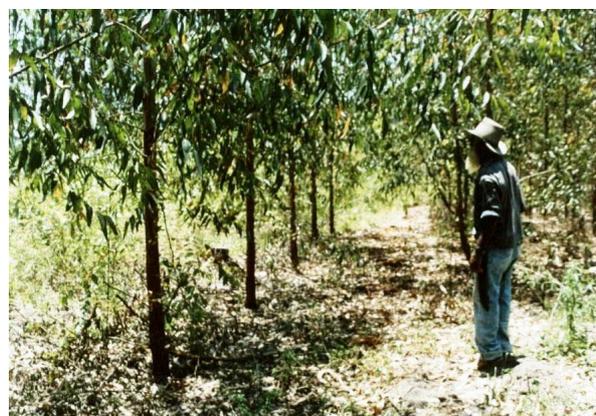


Fotos 7 e 8: Canal de drenagem na Cabeceira do Córrego do Caboclo, coberta pelo monocultivo de eucaliptos. Simone Batista Ferreira (2005 e 2001).

Além dos plantios de eucalipto ao seu redor, muitas vezes as lagoas e *muçunungas* encontram-se aterradas e/ou drenadas para receber estes plantios em seu interior, situação que se reflete no déficit hídrico de numerosos córregos por elas alimentados e conseqüentemente, de rios maiores. Como bem observa Seu Benedito Bernardo Serafim, 64, morador do Córrego Santana, ao afirmar que “as lagoas dos morros tinham água que descia para as outras lagoas, que não secavam”, mas que no entanto, “a Aracruz fez

sangria das lagoas, para ganhar mais terra, e agora a água das chuvas desce direto, não enche as lagoas” (09.09.2005). Ou seja, para além do elevado consumo de água dos monocultivos de eucalipto, para aumentar sua área de plantio as empresas abrem canais de drenagem nas lagoas, diminuindo seu espelho d’água e aterrando as áreas próximas às margens. Numerosas lagoas encontram-se degradadas pela retirada da vegetação ciliar, aterros e plantios de eucalipto, fatores que destruíram a fartura de alimentos de outrora, fato que é relatado por Seu Domingos Ayres de Farias, 68, morador do Córrego São Domingos:

*Domingos Ayres de Farias – É, as lagoa, como tinha antigamente, que tinha muita criação, era gado, era de tudo! Porco, animal cavalari, tinha muito bicho que bebia água, naquelas lagoa, entonce agora acabou, **porque a Aracruz tomou conta, as firma foi tomando conta, acabando, aterrando, por causa daqueles lixo que jogava, daqui a pouco a gente nem não acha mais o lugar, que ela aterrou tudo!** Virou tudo aquela floresta. De eucalipto. Aquelas caça, muito jacaré, irerê, qualquer passarinho tinha, era bando de fazê nojo! [...] E hoje acabou isso tudo! **E hoje a pessoa tá vivendo, num tem jeito, mas tudo apertado por causa dessa firma. Acabou peixe, acabou tudo. Esses brejo, aí, como eu vi, mesmo, que a gente ia lá por esses brejo que tem aí, qualquer hora, vinha aqueles nojo de peixe, que água abaixo, água acima, que se quisesse matar, era de repente, matava ali um, uma moqueca que dava uns 20 quilo, uns 15 quilo, que você ficava satisfeito, que num pescava direto, né, era só quando queria mesmo comer um peixe, era rapidamente.** Quer dizer que isso aí acabô. Né, num tem mais. Secô, aterrô, né... **Tem lugar que a gente via, que era fundo, hoje, qualquer uma criança passa, porque acabô, o aterro com essas ponte, essas valeta que eles abriram no morro, só dá puxada da água e levar aquele lixo pro meio do brejo. Que plantaram eucalipto na beirinha da varge do brejo, naquele lugar, quase na lama, né, então aí já tá chão duro, num tem jeito mais de colocar mato.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)*



Fotos 9 e 10: Lagoa dos Paus, em meio à “muçununga” de onde se extrai areia para a manutenção de estradas, e Lagoa do Braga, ambas rodeadas pelo monocultivo de eucaliptos. Simone Batista Ferreira (2005).

Um outro impacto sofrido por estes corpos d'água refere-se à extração de areia para a manutenção das estradas. De substrato podzólico, as *muçunungas* são ricas em areia e muitas vezes se transformam em jazidas exploradas pelas empresas produtoras de eucalipto e cana, principalmente no período de corte, quando as estradas são intensamente utilizadas e passam por freqüentes manutenções (conforme demonstrado na foto da Lagoa dos Paus). Muitas das estradas construídas pelas empresas para escoamento da produção dos monocultivos do eucalipto e da cana são feitas a partir de grandes aterros e manilhamento dos córregos, o que provoca o represamento de diversos cursos d'água. Ao alterar o ritmo e o volume do fluxo de água, o represamento altera sua oxigenação, temperatura, limpidez e passa a dificultar a permanência e circulação de nutrientes e certas espécies da fauna, inviabilizando o uso deste ecossistema pelas comunidades locais, conforme demonstra Seu Ledriano Manoel Maria, 53:

Ledriano Manoel Maria – [...] essas represa, aí, igual a que vocês tão vendo, isso é um aterro que a empresa fez. [...]

Essa represa foi feita porque eles usaram isso aqui pra fazer estrada. [...] Essa água aí mesmo, ó, ninguém pode usar ela pra beber. [...] Porque essa água tá tudo parada, e tá contaminada de produto que eles usa pra, pra, pra combater os inseto. Olha, tá onde, a manilha aqui. Ela tá ali, né. Você vê como eles embolaram. Eles represaram mesmo! [...] Vê a covardia...a água é represada e corre limitada. Tá vendo? [...] Tá vendo? É controlada do jeito que eles querem. Você vê que é uma água escura, enferrujada. Quem é que pode tomar essa água? Antigamente, todo mundo bebia dessa água aqui, ó. [...]

– Hoje não dá nem peixe, mais?

Ledriano Manoel Maria – Peixe dá, mas só que é um peixe escuro, aquele peixe da escama mais dura, resiste. Traíra, você pode ver que é o peixe que tem aí. É Traíra, é Morobá, Beré, aquelas lá da cor mais escura. Aquele peixe branco, ali ele não fica.

– E dá pra comer?

Ledriano Manoel Maria – Ah, a pessoa come, né, come. Mas não é aquele peixe natural que tinha antes, não. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira e Elizete Ignácio, em 13.10.2005)



Fotos 11 e 12: *Represamento do Córrego Jueirana e da Lagoa do Engenho*. Simone Batista Ferreira (2005 e 2004).

Ademais, ao “prenderem” a água, muitas vezes as represas privatizam o acesso para o uso de poucos. Dona Carmelita Jerônimo dos Santos, da Comunidade de São Domingos, conta que sua morada anterior era localizada às margens da desembocadura do Córrego do Lucindo no Córrego de Santana. Este local foi escolhido pela empresa Aracruz Celulose S.A. para a construção de uma “presa” de água para abastecer seu Centro de Operações, processo que foi seguido pela proibição do acesso à comunidade:

– *Pescava muito?*

Carmelita Jerônimo dos Santos – Pescava. Era de linha, de rede. Agora é que a Aracruz vai e tem duas presa, que ninguém pesca. Uma vez, né, uma tava pescando escondido, mas tinha peixe, peixe, peixe, peixe tava morrendo! Que marvadeza, o peixe morrendo! Mas num podia pescar, não.

– *Que peixe que dá lá?*

Carmelita Jerônimo dos Santos – Traíra, Cará, Judeu. Ih! Mas cada trairão! É, tem! Trairão de nego cortar com facão, de cortar. Cada trairão bonito! Judeu, Cará, cada Carazona! Hum! Dava peixe como o que! Na água morreu foi peixe! Eu, os menino, quando eles secaram a presa, eles secou assim que quando ia pescar, vinha saco de peixe! De assim mesmo, só secou aquela presa porque eles adularam muito o pai dos menino. [...] Mas ele, dentro do que é dele, ele não queria que fizesse a presa! Adularam, adularam, adularam aí foi, botou gente pra comprar, pra enrolar, foi que comprou, comprou não, foi que ele mandou ficar com a terra presa. [...] A Aracruz mandava, nós mandava, a Aracruz mandava, nós mandava, porque a nossa água, nós não podia ficar sem água. No meio de dois córrego, e foi obrigado a fazer cacimba. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro de 2005)

Embora seu marido, dono da terra, não desejasse a construção da “presa” de água, foi “adulado” pela empresa até ceder. No momento em que a água ficou “presa” a montante do barramento, inicialmente houve uma superpopulação de peixes, posteriormente levada à

mortandade. A partir de então, o uso que os moradores faziam dos córregos para consumo, pesca, banho e lazer, passou a ser proibido, revelando a privatização do recurso hídrico: “*no meio de dois córrego, e foi obrigado a fazer cacimba*”.

Ao proibirem às comunidades locais o acesso e o uso da água, as empresas a transformam em propriedade privada, muito distante do sentido de bem natural universal e indispensável a qualquer forma de vida. O acesso e uso deste recurso natural pelas comunidades são permanentemente vigiados e punidos pela vigilância particular da Aracruz Celulose S.A. - a VISEL – e também pela Polícia Ambiental. As dificuldades de acesso à água são intensificadas pela profunda degradação provocada pelos monocultivos. Ao perderem sua cobertura vegetal natural, serem aterrados para dar lugar aos monocultivos de eucalipto e cana, desviados e represados, transformados em jazidas minerais, estes corpos d’água ficam prejudicados ao armazenamento e drenagem para outros cursos hídricos superficiais e subterrâneos, o que resulta na deficiência e escassez hídrica. Acrescente-se a estes elementos a alteração microclimática decorrente da retirada do ecossistema Floresta Tropical Pluvial – cuja evapotranspiração produz uma grande quantidade de umidade, que alimenta chuvas locais e os corpos d’água – e chega-se a uma situação que vem gerando a classificação do norte do Espírito Santo como região “semi-árida”³⁹, inclusive sob o discurso institucional do estado. Longe de serem características naturais, a escassez hídrica e os longos períodos de estiagem que atingem a região⁴⁰ constituem uma *situ-ação produzida* pelos desmatamentos seguidos da implantação dos monocultivos de eucalipto, de cana e de capim ao longo das bacias hidrográficas dos rios Itaúnas, Cricaré e Doce. Pode-se observar, assim, que o comportamento dos monocultivos difere muito das florestas, sobretudo as tropicais, no que se refere à diversidade biológica, à produção, ciclagem e armazenamento de nutrientes e água, ao fornecimento múltiplo de recursos às sociedades humanas:

Florestas são ecossistemas de recursos multi-funcionais e renováveis de uma comunidade de plantas e seres vivos. Sua função mais fundamental é gerar oxigênio, contribuir para a fertilidade do solo e regular o ciclo hidrológico de toda a biosfera. Por milhares de anos, os seres humanos têm também dependido das florestas para necessidades básicas tais como combustível, forragem, adubo, frutos, fibra, etc. (SHIVA e BANDYOPADHYAY, 1991:22)

³⁹ Esta “semi-aridez” tornou-se um forte argumento para inclusão desta região na área de abrangência da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE em 1998, e assim, passar a receber recursos do Banco do Nordeste para atividades agropecuárias (com destaque à grande produção), indústria, turismo e serviços.

⁴⁰ No final da década de 1990, numerosas reportagens passaram a alertar a situação da seca no Espírito Santo, mais expressiva no norte do estado.

Neste sentido, convém ressaltar que, embora os monocultivos industriais de espécies exóticas como o eucalipto sejam formados por árvores, jamais constituem *florestas* – como quer fazer crer o discurso “ecologicamente correto” das empresas produtoras de celulose. Ademais, da mesma maneira que transformam os monocultivos de árvores em florestas, os estudos patrocinados por estas empresas teimam em negar a existência de seus impactos, apesar das tantas evidências empíricas e testemunhadas. Este é o caso do livro *O Impacto Ambiental do Eucalipto* (1996), de Walter de Paula Lima, patrocinado por 37 empresas da Associação Nacional dos Fabricantes de Papel e Celulose. Em sua visão de especialista – onde nem sempre as partes compõem o todo -, as análises são feitas individualmente acerca de cada elemento do ecossistema, e não na sua dinâmica e inter-relação. Assim Lima conclui que o consumo de água efetivado pelas plantações de eucalipto encontra-se dentro do consumo médio de outras espécies florestais:

*Concluindo, os dados disponíveis apresentam uma clara evidência de que as plantações de eucalipto, no que diz respeito ao balanço hídrico de bacias hidrográficas, não diferem de outras espécies florestais, apresentando aumento médio do deflúvio devido ao corte da floresta, e diminuição média do deflúvio devido ao reflorestamento da bacia [...]. **No conjunto, a imagem hidrológica das espécies de eucalipto como um todo, ou das plantações de eucalipto [...] é suficientemente clara para eliminar qualquer preocupação para com possíveis efeitos hidrológicos colaterais do eucalipto.***
(p.137)

Esta visão também sustenta o Projeto Microbacia, uma área-laboratório de 300 hectares onde a Acracruz realiza experimentos acerca do monocultivo do eucalipto. Aqui, os experimentos são realizados em condições ideais, que abstraem alguns fatores presentes nos grandes monocultivos e assim produzem os resultados desejados pela empresa. Nesta área laboratorial, é presumível que não haja plantios de eucalipto sobre cabeceiras e zonas de recarga hídrica - como acontece largamente nos plantios industriais, um fator de forte impacto na produção da escassez hídrica -, nem o uso intensivo de agrotóxicos, que destróem o manto orgânico, responsável pelo armazenamento de umidade no solo.

Muito longe destas condições ideais, a análise do balanço hídrico de um ecossistema deve considerar as relações entre o que ele recebe, consome, armazena, descarta e produz de água. Para isto é necessário avaliar os elementos do ecossistema de maneira integrada, enfocando o comportamento do solo e da vegetação, a presença do manto orgânico, a proteção das nascentes e zonas de recarga hídrica, a evapotranspiração da floresta, dentre outros cuja inter-relação resulta numa determinada dinâmica hídrica e nutricional. Esta dinâmica diferencia-se muito dos monocultivos do eucalipto, cujo consumo e desperdício de água e nutrientes é muito maior que o armazenamento e produção,

relações que geram balanços deficitários. Dessa maneira, o ambiente dos monocultivos do eucalipto gera déficit hídrico e nutricional, que tenta ser corrigido com o uso intensivo de fertilizantes químicos, acompanhados dos agrotóxicos.

Ao consumo exacerbado de água dos plantios de eucalipto soma-se o consumo também elevado das fábricas de celulose, principalmente nas enormes caldeiras onde os cavacos de eucalipto são cozinhados. Aqui cabe destacar que no estabelecimento da primeira e segunda fábrica de produção de celulose no município de Aracruz, a bacia hidrográfica do rio Riacho ficou totalmente direcionada a este fim e impossibilitada aos outros usos outrora realizados pelas comunidades locais indígenas Tupiniquim e Guarani e de pescadores. Numerosas alterações foram produzidas nesta bacia hidrográfica, como barragens e diminuição do volume de água, que acarretou o assoreamento da foz do rio Riacho, inviabilizando a atividade pesqueira da comunidade de Barra do Riacho. Com a expansão da produção da celulose e a construção da terceira fábrica, a Aracruz passou a captar também águas do rio Doce e transportá-las para a bacia do rio Riacho por meio da utilização de canais de drenagem construídos nas décadas de 1970 e 1980 pelo extinto Departamento Nacional de Obras de Saneamento – DNOS, bem como através da construção de novos canais. Dessa maneira, dois novos canais foram abertos no ano de 1999, implantando uma rede para a transposição das águas do rio Doce até o rio Riacho e dele às fábricas de celulose. Neste trajeto, as águas desviadas do rio Doce penetram o rio Comboios, que banha as terras Tupiniquim aí situadas. A comunidade indígena denuncia que a transposição das águas do rio Doce trouxe muito sedimento e poluição ao rio Comboios, que perdeu seus peixes e passou a ficar permanentemente cheio, sem suas áreas de inundação – que eram utilizadas para cultivos nos períodos de estiagem, quando diminuía o volume de água do rio. Assim, para além da composição da água, a transposição também alterou a dinâmica natural de cheias e vazantes do rio Comboios.

Embora esta transferência hídrica constitua uma “transposição de bacias” e juridicamente necessitaria de um Estudo de Impacto Ambiental – EIA/RIMA para que seja licenciada (*Resolução CONAMA n.º 01/86*), recebeu o licenciamento da Secretaria do Estado para Assuntos do Meio Ambiente – SEAMA (Licença de Localização n.º 012/99 e Licença de Instalação n.º 016/99, emitidas em 12.05.1999), mediante a apresentação de um estudo de menor profundidade, a Declaração de Impacto Ambiental – DIA. Outrossim, o processo de licenciamento foi encaminhado pela Prefeitura Municipal de Aracruz, sob a justificativa de que a obra visava a captação de água para abastecimento. Para isto, esta prefeitura utilizou-se da outorga de direitos de uso dos recursos hídricos concedida à Aracruz Celulose S.A. pelo Ministério das Minas e Energia em 1974 (Portaria n.º 210, de 22.02.74) - que autoriza a empresa a derivar até 10m³/s de água do rio Riacho, após sua

ligação com o rio Doce, por um período de 30 anos⁴¹. Os diversos favorecimentos recebidos pela Aracruz Celulose para garantir seu elevado consumo de água revelam verdadeiros *pactos* estabelecidos entre a empresa e o Poder Público, nas esferas municipal, estadual e federal, que efetivam a privatização do recurso hídrico⁴².

Estes impactos decorrentes do elevado consumo de água exigido pela cadeia produtiva da celulose são diretamente acompanhados pela degradação de sua qualidade, onde tem destaque a **contaminação hídrica** oriunda dos agrotóxicos utilizados nos plantios e dos refugos originados pelas caldeiras (e lançados ao mar). Usados indiscriminadamente, os agrotóxicos trazem graves impactos às águas e seus consumidores, pois aplicados nos plantios, escoam para os leitos dos rios, córregos e lagoas, contaminando-os e provocando a mortandade de peixes e outros animais silvestres ou de criação, além de doenças nos moradores locais. Uma grande maioria destes moradores abandonou o uso da água dos córregos e os poços e cacimbas despontam como principais fontes de água consumida na região, conforme relata Seu Domingos Ayres de Farias, 68, morador do Córrego São Domingos:

Domingos Ayres de Farias – Nós tinha pra mais de umas 300 cabeça de porco! Então, os porco saiu, escapuliu, que a manga tinha um buraco na cerca, saía, né. Aí, a roça mais longe, aí a gente só viu eles beber aquela água, assim, da chuva, que eles tinha botado veneno, né. Aí os porco danou a morrer, dava aquela, aquela caganeira nos porco, e foi morrendo. [...] Mas morreu foi muito! Nós fiquemo sem nada de porco! Agora tem aí são uns doizinho.

– O senhor, agora, usa água de cacimba?

Domingos Ayres de Farias – Não. Nós pega lá num córrego que fica rente à Cricaré, né. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

A mortandade da criação de porcos de Seu Domingos significou, para ele, a prova da contaminação das águas que se tornaram situadas em meio às monoculturas do eucalipto e da cana, forçando-o a buscar água num outro córrego mais distante de seu sítio. A contaminação dos cursos d'água é uma observação constante entre outros moradores do Sapê do Norte, para os quais nem mesmo a água das nascentes está totalmente protegida, como relatam Berto Florentino, 65, e Joana Cardozo Florentino, 56, da Comunidade de São Domingos:

⁴¹ As denúncias dos indígenas e seus apoiadores referentes às irregularidades presentes nesta transposição de bacias geraram uma representação junto ao Ministério Público Federal no ano de 1999 (Processo Administrativo n.º 08107.000527/99-99).

⁴² Em outubro de 2007, a Aracruz Celulose requereu a outorga de direito de uso para a captação de água superficial em novos pontos das bacias hidrográficas do rio Doce, rio Itaúnas e rio Reis Magos – bacias onde a empresa já realiza a captação de água para irrigação dos plantios de eucalipto com carro-pipa, para aplicação de agrotóxicos e combate a incêndios. Disponível em: www.seculodiario.com.br (02.10.2007)

Berto Florentino – *É, mesmo, que ali, aquele córrego de Santana ficou num ponto que podia plantar um pé de árvore dentro da água do córrego. **Secou todinho, todinho, todinho! E a Aracruz plantava o eucalipti, plantava até beirando a água! Ai não tinha córrego que num secava! Que o eucalipti chupa água mais que qualquer outra coisa... [...]** Que esse veneno, ele escorre muita água pra margem do córrego, e esses veneno brabo que a Aracruz bota assim, aquilo prejudica a vista das pessoa. Isso é pra muita gente, aqui. Um corquinho igual esse nosso aqui num é tanto porque o córrego nosso aqui é nascente dentro do terreno. [...]*

Joana Cardozo Florentino – *Mas cai de lá pra cá, é a mesma coisa, aquela água...*

Berto Florentino – *É, dá aquela enxurrada, aquela água que lava por dentro do eucalipto, vem tudo pra dentro do córrego da gente!*

Joana Cardozo Florentino – *Num faz mal porque é poço, né, tem um poço de puxar água pra cá, se não fosse isso... Mas de primeiro, sofria. **Acho que até causou muito problema, assim, que nem eu tava falando pra você, de doença.** Quer dizer que de primeiro nós não tinha o poço e apanhava aquela água assim, que tava chovendo, nós tinha que escolher lá aquele lugarzinho, assim, que tava limpinho, pra por aquelas vasilhinha pra colher, trazer água. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)⁴³*

Outras denúncias a respeito de **doenças** vêm da família de Berto Florentino e especialmente de seu pai, Manoel Florentino, o “Coxi” (antigo morador do Córrego da Água Boa, falecido em fevereiro de 2006 com 86 anos). Junto de seus dois irmãos e sua esposa, Coxi ficou cego após a implantação dos monocultivos de eucalipto da Aracruz Celulose numa área contígua e muito próxima de sua morada, conforme registrado pelo jornalista Rogério Medeiros, da revista digital Século Diário:

Manoel Florentino está praticamente cego há 12 anos, assim como cegos também ficaram seus irmãos Liberi (já morto) e Mário, que tinham propriedade ao lado dele. A cegueira também atinge a sua mulher, Matilde Florentino. A constatação de que a cegueira dos três irmãos Florentino vem do uso abusivo do agrotóxico entre os eucaliptos da Aracruz Celulose está na convicção do próprio Manoel Florentino. "Quando batem os veneno nos eucaliptos, o vento traz para cima da gente. Fica um mês do seu vapor aqui em cima das nossas propriedades. Dói a vista de todo mundo aqui em casa. Eu fico a imaginar que os filhos, que ainda moram comigo, possam, como eu, também ficar cego".⁴⁴

⁴³ Em visita a Dona Joana Cardoso Florentino, em 10.08.2008, ela se queixou de estar com problemas de vista e não conseguir enxergar direito porque sua vista fica embaçada.

⁴⁴ Disponível em: www.seculodiario.com (10.02.2003)

A este relato soma-se a denúncia do envenenamento e morte de duas crianças na Comunidade de São Jorge, que ingeriram castanhas contaminadas por agrotóxicos aplicados nos monocultivos de eucalipto localizados próximo a suas moradias, à igreja e à escola da comunidade. A mãe de uma delas, Estela Valentim, expressa sua dolorosa indignação:

*A Aracruz é o bicho porque nós estamos aí, de cara pra cima. **Meu filho, vai fazer o que? Já fez dez anos de morto. O bichinho botava sangue pisado! Vomitava, vomitava. O sangue, aquele sangue talhado. Talhado do veneno. E eu sem saber o que era. [...] É a minha revolta é isso aí. [...] Ela caía [a castanha] sem saber que tava contaminada. Só descobriram por causa do meu menino, meu menino! [...] Sabe o que eles estão fazendo? Estão comendo dinheiro nosso! [...] Eu estou dando entrada [na justiça] à toa. À toa! Já pegaram o laudo do meu menino de novo. **Você sabe quantos meses nós ficamos aqui desde que o menino morreu? Eles queriam tirar nós daqui!** [...] Eu disse: “eu não vou! Porque é causa de morte, eu não vou porque isso é causa de todo mundo”.***⁴⁵

Outros depoimentos denunciam danos à saúde dos trabalhadores das empresas terceirizadas que prestam serviços à Aracruz Celulose S.A., como é o caso da Plantar, que realiza o manejo dos plantios. Jorge Francelino, 57, trabalhou 1 ano e 2 meses na Plantar, realizando o serviço da “capina química”. Em decorrência do intenso contato com uma diversidade de fortes agrotóxicos, passou a sofrer distúrbios na saúde e foi demitido, sem sequer receber pagamento por insalubridade. Denuncia ele que esta situação ocorre com vários trabalhadores, alguns dos quais chegam à morte no próprio campo. Tais condições revelam que a empresa se coloca numa situação bastante cômoda num contexto de um grande e disponível exército de mão-de-obra barata, oriundo da violenta expropriação sofrida pelo campesinato (sobretudo negro), seguida da concentração fundiária e ausência de empregos. O depoimento de Jorge traz informações acerca do total desrespeito destas empresas em relação aos trabalhadores que emprega, cujo cotidiano é marcado pela doença:

*Jorge Francelino - **O primeiro desmaio veio com uns... 4 meses eu senti, o primeiro desmaio, lá na Bahia. E o pior que nós tava novo, ninguém censurou nada, mas nós tinha batido veneno em dois talhão, e tava almoçando no meio dos dois talhão que tinha batido o veneno. [...] Aí, meu amigo me puxou pra sombra, pegou o chapéu, ficou me abanando, até que, com uns 10 minuto eu recuperei outra vez; aí trabalhei a tarde toda! **Passado uns dois, três meses, outra vez eu dei outro desmaio! No campo também! O corpo ficou todo dolorido, aí [...] pá, caiu, daqui a pouco eu me arrastei pra sombra, fui pra baixo do carro, fiquei a tarde toda com o corpo todo quebrado, senti o estômago embrulhado, o estômago ficou dias*****

⁴⁵ Extraído de SILVA, S.J. (org). *Relatório de Estudo e Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombos São Jorge*. INCRA, 2005.

todo revoltado. E nisso, fui trabalhando até que o encarregado disse que eu não servia mais e que tinha que me mandar embora, como mandou!

- Por que ele disse que você não servia mais?

Jorge Francelino - Porque disse que eu não estava dando produção. [...] Eu estava fazendo tratamento. **Aí pedi a ele que esperasse, que eu tava, ia fazer uns exames, mas ele disse que não, que a firma não tinha nada com isso. [...] Eu falei com ele que não ia assinar aviso, que eu estava doente. [...] então, ele mesmo bateu o carimbo, no aviso, ele mesmo assinou!** Eu não assinei aviso, só que venceu os trinta dias, eu tive que sair, que eles não me queria no serviço! [...]

- E eles pagam insalubridade?

Jorge Francelino - Também não. **Dizem que é por causa dessas coisas que eles dão; a touca, a luva, a máscara, diz que é por isso que não paga insalubridade.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 27.02.2002)

Esta situação concretiza a continuidade das relações entre os povos negros de origem africana e a racionalidade *des-envolvimentista* e *des-humana* do movimento de expansão do capital e sua colonialidade, cujo destaque está no escravismo colonial. A reelaboração destas relações mantém o trabalhador disponível e super-explorado pela empresa, subjugado a péssimas condições e sem quaisquer direitos trabalhistas. Ao apresentar os primeiros sintomas físicos da contaminação de seu organismo pelos agrotóxicos, Jorge Francelino foi obrigatoriamente dispensado, sem a garantia de quaisquer direitos e nem pagamento de insalubridade. Sua negativa em assinar o aviso prévio foi solucionada com a assinatura do encarregado de campo, forçando sua dispensa, procedimento que revela absoluto desacato à legislação trabalhista. Este desacato estende-se às condições da higiene e proteção dos *trabalhadores do Deserto Verde* do eucalipto:

Jorge Francelino - [...] **E o pessoal trabalha, a máscara que eles dão não ajuda, ela não ajuda na respiração, ela abafa. As pessoas não agüenta, tem que tirar.**

- O que mais usa pra proteção?

Jorge Francelino - Uma touca, mas a touca, também, quando tira da cabeça, parece que o mundo abre!

- E a roupa? Como é que é a roupa?

Jorge Francelino - A roupa, trabalha com uma calça jeans, um macacão, o dia todo, e a botina no pé. **Meus dedos dos pés adormeceram, do produto que caía em cima da botina, adormeceu os dedos do pé. E outra, aquela roupa, pra você ter uma idéia, aquilo vem pra casa! Aquilo não era pra ir pra casa de ninguém!** [...] **Porque aquela roupa só fica contaminada!**

- E você traz pra casa pra lavar?

Jorge Francelino - Não, **pra voltar no outro dia, com ela, pra trabalhar, que não tem roupa pra trocar todos os dias.** [...]

- E quantas horas por dia vocês mexiam com veneno?

Jorge Francelino - A gente levanta 4:30h, apanha o carro 5:10h, vai pro campo e no campo pega aí, dependendo, 7, 7:30h, e vai até 4:40h.

- Pára pra almoçar no campo mesmo?

Jorge Francelino - No campo mesmo.

- Não troca de roupa pra almoçar?

Jorge Francelino - Também não. Tem dia que não tem água pra lavar a mão! É... (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 27.02.2002)

Os trabalhadores permanecem um grande tempo diariamente expostos aos venenos (cerca de 9 horas diárias), sob carência absoluta de condições de higiene e saúde. Esta situação é agravada no horário da alimentação, que acontece no campo, um ambiente completamente contaminado pelos agrotóxicos. Estes produtos são ingeridos seja na hora da aplicação com a bomba, seja na hora do almoço ou de beber água no campo, seja na própria moradia, que recebe a roupa contaminada. Dessa maneira, a contaminação se estende aos demais familiares. Quando o processo da contaminação se inicia, geralmente os trabalhadores desmaiam durante o contato com os agrotóxicos, e daí pra frente passam a sentir outros sintomas, como a dormência nos dedos dos pés, dores na cabeça e “olhos colados”:

*Jorge Francelino - Trabalhei com Mirex, trabalhei com Scout, trabalhei com herbicida, trabalhei com Amarelão. **O Amarelão, a gente trabalhava, à tarde tomava banho, deitava pra dormir, amanhecia no outro dia com o olho colado e dor na cabeça.***

- E os outros? Scouth, Mirex...

Jorge Francelino - Esses daí, só o que acontece é que teve pessoas que desmaiou com ele, né. [...] O eucalipto que tá pra cortar, eles não querem brotação, eles aplicam um tal de Shop, com trinta dias o pé de eucalipto tá morto. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 27.02.2002)

A tabela abaixo traz o levantamento acerca de alguns agrotóxicos utilizados nos monocultivos de eucalipto para a produção de celulose, indicados pelos trabalhadores. Dentre os efeitos colaterais apresentados, pode-se constatar aqueles que incidem sobre a visão e o sistema nervoso, que vão ao encontro das queixas dos trabalhadores e ex-trabalhadores das empresas terceirizadas que realizam os serviços de manejo dos monocultivos, com destaque à “capina química” e outros realizados com a aplicação de agrotóxicos, bem como de várias comunidades do Sapê do Norte:

Tabela 20: Agrotóxicos utilizados nos monocultivos de eucalipto – composição, usos e efeitos colaterais ⁴⁶

Herbicidas	Composição/ Classificação	Usos	Efeitos colaterais
<i>Scout</i> (Monsanto)	Sal de Glifosato de Amônio - Sistêmico de ação total – pós-emergente Classe Toxológica IV (pouco tóxico) – Classe de Periculosidade Ambiental II (produto muito perigoso)	Capina química - controle não- seletivo de plantas daninhas anuais e perenes, de folhas estreitas e largas; usado na implantação e limpeza dos plantios (1.º ano ou rebrota)	*
<i>Roundup</i> (Monsanto)	Sal de Glifosato de Isopropilamina - Composto Orgânico Sintético com ação específica – pós-emergente Classe Toxológica IV (pouco tóxico) - em alteração para altamente tóxico (OMS)	Capina química – controle de plantas daninhas anuais e perenes, de folhas largas e gramíneas; usado no preparo e manutenção do plantio (1.º ano ou rebrota)	Efeitos negativos em microorganismos com redução da fertilidade do solo; efeitos cancerígenos e mutagênicos; alteração hormonal das células placentárias, abortos espontâneos, nascimentos prematuros e malformações sexuais dos recém-nascidos; dores intestinais e de cabeça, vômitos, diarreia, tontura, <u>ardor nos olhos e na pele, visão embaçada</u> , dificuldade para respirar, brotoeja
<i>Goal BR</i>	Oxyfluorfen – pré-emergente	Controle de plantas daninhas anuais, mas não perenes, de folhas largas e gramíneas; usado com as mudas transplantadas no campo	*
Formicidas	Composição/ Classificação	Usos	Efeitos colaterais
<i>Mirex-S</i> (Agroceres)	Isca granulada à base de Dodecacloro (1975) - Organoclorado altamente persistente no meio ambiente (15 anos) Classe Toxológica II - proibido nos EUA em 1977 e no Brasil em 1993 ⁴⁷ Isca granulada à base de Sulfluramida (1994) Classe Toxológica IV (pouco tóxico)	Controle de formigas cortadeiras	Desordem crônica, biológica e fisiológica; não metabolizado; acumulação na cadeia alimentar, no cérebro, fígado e tecidos adiposos; meia-vida de vários anos nos organismos humanos; efeito tóxico sobre invertebrados aquáticos; cancerígeno em mamíferos

⁴⁶ * Os espaços em branco derivam do fato de não termos conseguido informações a respeito do produto.

<i>Blenk</i>	*	*	*
Fungicidas	Composição/ Classificação	Usos	Efeitos colaterais
<i>Amarelão</i>	*	Ferrugem	*
Inseticidas	Composição/ Classificação	Usos	Efeitos colaterais
*	*	Cupim	*

Fontes: Entrevistas com trabalhadores da empresa Plantar; GUERRA, C. (coord.) *Meio Ambiente e Trabalho no mundo do Eucalipto* (1995); reportagens do movimento *Por um Brasil Livre de Transgênicos*; e sítios digitais das empresas produtoras. Dados organizados por Simone Raquel Batista Ferreira.

Com o aprofundamento do estágio da contaminação, os distúrbios da saúde se agravam, conforme relatado por Jorge Francelino um ano após ele começar a sentir os primeiros sintomas. Além de se queixar de dores na coluna – atribuídas ao peso de 16 quilos da bomba de veneno, suportado diariamente nas costas – e acidentes sofridos no campo, ele aponta outros problemas que se tornaram permanentes em seu cotidiano:

- [...] às vezes vê meu corpo, tudo bem, às vezes não sabe o que eu tô sentindo na cabeça. Uma dor na cabeça, não é dor de cabeça; dor de cabeça passa com comprimido. Mas a minha é DOR na cabeça. A cabeça fica anestesiada, me dói muito na testa, me dá pesos no nariz... tem dia que até o nariz fica como se tá entupido, só que não sai nada...Ouvido, um dia fica, amanhece um ouvido surdo, outro dia tem o outro que tá surdo. A laringe me dói. [...] E hoje, também, tô com as duas pernas inchadas! As pernas incha. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 27.02.2002)

Em alguns casos, esta contaminação provoca a morte de trabalhadores, como ocorreu com Aurino dos Santos Filho, que faleceu em abril de 2001, aos 34 anos, dentro dos monocultivos de eucalipto da empresa Aracruz Celulose e com a bomba de veneno nas costas, enquanto realizava a “capina química” para a empresa Plantar:

Caiu fulminado no segundo período do trabalho, que consistia em lançar veneno sobre a vegetação, que brota em volta dos pés de eucalipto. [...] Os companheiros voltaram ao seu setor de trabalho e já o encontraram morto. Embora tivessem sugerido ao encarregado da empresa para chamar a perícia, ele ordenou que pegassem o corpo de Aurino e o colocassem no ônibus. O corpo foi assim transportado para a sede de campo da empresa e de lá entregue à família para o sepultamento. (MEDEIROS. Século Diário, 11.02.2003)⁴⁸

⁴⁷ Segundo Claudio Guerra (1995), a proibição do uso do Dodecacloro em razão de sua elevada toxicidade não evita que o produto continue sendo utilizado, em vista “das empresas terem ainda uma grande quantidade estocada do produto, como também pela absoluta falta de controle dos órgãos governamentais responsáveis” (p.106).

⁴⁸ Disponível em: www.seculodiario.com (11.02.2003)

Embora o corpo de Aurino tenha sido encaminhado por sua família e amigos à perícia para averiguar as causas de sua morte, o laudo médico atestou, sem maiores detalhes, “parada cardíaca”: *“Só que quando apanhou ele daqui na Barra, que levou pra Linhares, o médico da firma já estava lá, aguardando. E aí foi que alegaram que era infarte”* (Jorge Francelino, 57, em 27.02.2002). O absoluto desacato à legislação trabalhista conta, portanto, com o aval de profissionais da medicina como forma de escamoteamento. Convém destacar que esta contaminação vem provocando um extermínio lento e silencioso de um grande número de trabalhadores que são, em sua grande maioria, afrodescendentes originários do Sapê do Norte, como Jorge e Aurino, que por sua vez era da mesma família de Clóvis dos Santos, o “Floro”, 71, do Córrego de Santana:

Segundo a irmã, antes de morrer Aurino andava se queixando de dores no peito e de constantes tonteiras. Havia pedido à Plantar para faltar ao serviço e ir ao médico. Não conseguiu e continuou trabalhando em precárias condições de saúde. [...] o Aurino tinha medo de acontecer com ele o que acontecia todos os dias com algum colega: cair desmaiado com a bomba nas costas. Eram cinco, seis, todos os dias. Segundo a irmã, não houve inquérito policial para apurar a morte do irmão e muito menos apareceu o Ministério do Trabalho para olhar o caso. (Idem, ibidem)

A impunidade na apuração destes casos caminhava para uma investigação através do processo aberto no Ministério Público do Trabalho no ano de 2001 (Processo n.º 0114/2001), onde a Procuradora Daniele Corrêa Santa Catarina Fagundes iniciava as primeiras audiências acerca das condições de trabalho nos monocultivos de eucalipto da empresa Aracruz Celulose. No entanto, embora vários depoimentos de trabalhadores e testemunhas tenham sido realizados, o processo não obteve continuidade⁴⁹, evidenciando as fortes articulações destes setores do capital com o Poder Judiciário, que Jorge Francelino define como *“a lei do eucalipto”*:

- Aqui trabalho é desse jeito, com veneno nas costas o dia todo. Quem entra sabe que vai sair doente ou morto. Mas que jeito para um pai de família? Veja o caso do Aurino. Morreu como se fosse de morte natural. [...] Essa é a lei do eucalipto. (Idem, ibidem)

A *“lei do eucalipto”* determina que as condições de trabalho – dentro das escassas possibilidades de trabalho existentes – são estas e inquestionáveis: é consenso, entre os trabalhadores, que o trabalho com os agrotóxicos lhes trará doença ou mesmo a morte.

⁴⁹ Informações posteriores afirmaram que a Procuradora Daniele Corrêa S.C. Fagundes, recém-chegada do sul do país ao estado do Espírito Santo no final do ano 2000, foi transferida após a abertura deste processo.

Entretanto, frente à ausência de opções, troca-se a saúde pela carteira assinada, embora esta carteira não garanta os direitos fundamentais dos trabalhadores. A “*lei do eucalipto*” não acata a legislação trabalhista e nem ambiental, e mesmo assim, os monocultivos continuam sendo licenciados pelos órgãos do Estado. Desde o início de sua implantação, os monocultivos desrespeitaram legislações como o *Novo Código Florestal (Lei n.º 4.771/1965)*, que determinava a obrigatoriedade da proteção integral dos cursos d’água, considerados “áreas de preservação permanente”.

*Art. 2.º - Consideram-se de **preservação permanente**, pelo só efeito desta lei, as florestas e demais formas de vegetação natural situadas:*

- a) **ao longo dos rios ou de qualquer curso d’água** desde seu nível mais alto em faixa marginal [...];*
- b) **ao redor das lagoas, lagos** ou reservatórios d’água naturais ou artificiais;*
- c) **nas nascentes**, ainda que intermitentes e nos chamados ‘olhos d’água’, qualquer que seja a sua situação topográfica, num raio mínimo de 50 metros de largura; [...].*

A relevância das APP’s na preservação dos recursos hídricos foi também enfatizada pelo Conselho Nacional do Meio Ambiente, em sua *Resolução CONAMA n. 004, de 18.09.1985*, ao considerá-las como Reservas Ecológicas. Estes dois documentos afirmam que todos os cursos d’água, de sua nascente à foz, devem permanecer protegidos por suas coberturas vegetais naturais, que lhes garantem a continuidade de fluxo. Dessa maneira, constata-se que no momento de sua implantação, as monoculturas infringiram leis e resoluções de cunho federal. O desrespeito a estas legislações é passível de punição, conforme versa a *Política Nacional de Meio Ambiente (Lei n.º 6.398/1981)*: “*Art.3.º § 1.º - [...] é o poluidor obrigado, independentemente da existência de culpa, a indenizar ou reparar os danos causados ao meio ambiente e a terceiros, afetados por sua atividade*”. Esta discussão foi retomada pela *Lei de Crimes Ambientais (Lei n.º 9.605, de 12.02.1998)*, que dispõe sobre sanções derivadas de condutas lesivas ao ambiente, dentre elas os crimes contra a flora:

Art. 38 – Destruir ou danificar floresta considerada de preservação permanente, mesmo que em formação, ou utilizá-la com infringência das normas de proteção [...].

Art. 48 – Impedir ou dificultar a regeneração natural de florestas e demais formas de vegetação [...].

Art. 53 – Nos crimes previstos nesta Seção, a pena é aumentada de um sexto a um terço se:

I – do fato resulta a diminuição de águas naturais, a erosão do solo ou a modificação do regime climático; [...]

Todo o histórico de degradação ambiental dos monocultivos industriais de eucalipto (e cana-de-açúcar) implantados no Sapê do Norte pode ser analisado à luz da Lei de Crimes Ambientais, uma vez que não se constitui somente em passivo, mas vem se perpetuando ao longo dos ciclos de plantio e corte. No entanto, as empresas do agronegócio distribuem, na grande imprensa e frente às certificadoras, discursos a respeito da qualidade de seu gerenciamento ambiental, insistindo na imagem do “desenvolvimento sustentável” e conseguindo apoio mesmo junto às instituições públicas de fiscalização. Atualmente, os monocultivos industriais de eucalipto vêm construindo uma sua imagem associada à resolução de questões ambientais mundiais, como a captação de carbono necessária para diminuir ou mesmo estancar o aquecimento global, que vem lhe proporcionando inclusive investimentos dos países mais industrializados, como compensação pela elevada poluição que produzem.

Estas evidências empíricas, presentes e de memória, questionam o discurso e a propaganda “ecologicamente correta” das empresas produtoras de celulose. Cada testemunho de um morador, cada relato de suas vivências doces e amargas, cada observação de campo jogam por terra as certificações de qualidade ambiental destas empresas e questionam o paradigma hegemônico do desenvolvimentismo, tão ufanado pelos índices do PIB nacional. O extermínio da vida se dá em todos os níveis, incluindo o humano, e em nome do desenvolvimentismo expropriador e concentrador de riquezas, estabelece-se a violenta *mono-cultura*, a negação da diversidade biológica, econômica, social, cultural e cognitiva: “*essa combinação Estado e Capitalismo tende a levar a violência ao ilimitado*” (PORTO-GONÇALVES, 2003: 396).

O padrão de conflitividade estabelecido pelo *Deserto Verde* oriundo dos monocultivos de eucalipto em larga escala para a produção de celulose apresenta, portanto, forte cunho ambiental, no sentido do lugar nele ocupado pela natureza em disputa engendrada por matrizes de racionalidade distintas. Racionalidades que atribuem significados à natureza profundamente divergentes entre si e sustentam práticas distintas de apropriação e/ ou dominação deste espaço, configurando um *conflito* profundamente *territorial* (discussões que serão aprofundadas nos capítulos a seguir).

Capítulo 4

DA *CAMPESINIDADE* NEGRA DO SAPÊ DO NORTE

Para nos referirmos ao campesinato negro que se constituiu no Sapê do Norte durante e após o escravismo colonial, é necessário que façamos uma breve reflexão conceitual. Este exercício mediando objetivar um conceito que reúna as características de determinado sujeito social parece delicado, uma vez que este sujeito é histórico, e como tal, encontra-se em movimento. Neste sentido, sem a pretensão de esgotar aqui o extenso debate teórico acerca do campesinato, procuramos dele extrair alguns elementos que nos ajudam a compreender a existência das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, em sua relação sempre contrastiva com os preceitos da sociedade capitalista – exercício que deve ser feito com cautela necessária, pois, como nos diz Shanin (1980), os conceitos não são a realidade (que é infinitamente mais rica), mas *“instrumentos de análise [cuja] utilidade e utilização estão sujeitos às perguntas feitas [...] e a seu esclarecimento da realidade”* (p.70).

Desde o século XIX, o *campesinato* é “objeto” de longas discussões teóricas que ora o unificam, tornando-o específico dentro do quadro geral da sociedade, ora o diversificam em suas especificidades. Em *O Capital* (1987[1894]), Karl Marx analisa o campesinato sob a ótica de sua produção econômica, orientada por preceitos distintos da capitalista, enquanto *“circulação simples de mercadorias”* destinada à satisfação de suas próprias necessidades, onde o camponês vende as mercadorias produzidas por ele mesmo e consome outras que não produz. A economia camponesa nunca seria dominante, mas sempre subalterna e expropriada pelo sistema capitalista, que por sua vez é orientado pela produção da mais-valia e acumulação de capital, sobretudo no processo de circulação das mercadorias. Em suas análises, Marx dá primazia à dimensão material da existência camponesa, que orientaria toda a conformação de seu *modo de vida*, conforme discutido em *A ideologia alemã* (1972), escrita com F. Engels em 1845-46:

*La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature, des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminé de manifester leur vie, un **mode de vie déterminé**. [...] **Ce qu'ils sont coincide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc les conditions matérielles de leur production.** (p.44)*

Neste sentido, as condições materiais da produção da existência determinariam seu modo de manifestar a vida. No caso dos camponeses, este entendimento permite interpretar que só conseguem manter os fundamentos de seu *modo de vida* enquanto mantêm o

controle do meio de produção terra. A expropriação da terra camponesa provocada pelo sistema capitalista constituiria, assim, o principal fator para a transformação do *modo de vida* camponês, que se tornaria *proletarizado*. Este entendimento é aplicado por Vladimir Lenin em sua análise acerca do *O desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* (1986), onde prevê que a penetração do modo de produção capitalista na agricultura provocaria a diferenciação interna do campesinato, dividindo-o em duas classes sociais distintas: os camponeses abastados (ou pequenos capitalistas rurais) e os camponeses empobrecidos (que se tornariam proletários). Expropriados de seus meios de produção e *proletarizados*, os camponeses conformariam, então, a classe revolucionária *por excelência* frente ao capitalismo. Sob esta concepção teórica, enquanto consegue permanecer detentor do meio de produção *terra*, o campesinato ali permanece se reproduzindo, mas não consolida formas de *resistência* frente ao capital: a “*persistência das relações não-capitalistas de produção no campo é entendida como resíduo em vias de extinção*” (OLIVEIRA, 1997:46). Esta resistência só se consubstancia no momento em que o camponês é expropriado de suas condições materiais de produção e reprodução.

A consideração das formas de resistência construídas pelo campesinato é inaugurada pelo trabalho de Alexander Chayanov, *La organización de la unidad económica campesina* (1925), que contextualiza as previsões feitas por Lenin em relação ao campesinato russo. Neste trabalho, Chayanov destaca a *dimensão subjetiva* presente na organização econômica camponesa: no trabalho de reprodução da própria existência, a família camponesa estabelece o grau de auto-exploração da força de trabalho em função da satisfação das próprias necessidades. Esta lógica interna da unidade econômica camponesa, orientada por valores outros que se contrapõem aos capitalistas - expressos nas especificidades do uso do tempo, nas concepções do direito costumeiro, nas formas cooperativadas de trabalho, no entendimento da terra e demais atributos da natureza como patrimônio - fundamentaria a *autonomia* decisória da família camponesa. Neste sentido, a subjetividade atuaria na própria conformação *material* da existência camponesa e sua margem de *autonomia*, oriunda das possibilidades de produzir a própria subsistência através do trabalho familiar, embora em relação sempre subalterna frente ao modo de produção capitalista.

A discussão acerca da *autonomia camponesa* é aprofundada por Teodor Shanin em seu trabalho *La clase incómoda* (1983[1972]), onde tece uma análise do campesinato russo entre 1910 e 1925 – período em que se consolida a *revolução socialista* e a coletivização da produção agrícola, quando “*la mayoría de las unidades domésticas campesinas rusas vivían aún en el marco de la comuna tradicional*” (p.67). Para Shanin, a unidade doméstica camponesa é também caracterizada por sua quase total integração entre a família e a exploração agrícola, onde o trabalho na terra é orientado para a satisfação das

necessidades básicas. Existindo enquanto base da produção e do consumo, a unidade doméstica camponesa é orientada por *sistemas cognitivos próprios* que a diferencia da empresa capitalista, expressos em seus princípios de socialização, de apoio moral e ajuda mútua, onde a natureza atua como determinante do ritmo cíclico da vida e o patrimônio como princípio do direito costumeiro da herança. O trabalho familiar autônomo e as condições de controle dos próprios meios de produção constituem elementos fundamentais da *autonomia camponesa*, pois possibilitam que as famílias se adaptem às situações de crise, quando podem se “fechar” dentro da própria subsistência. A partir destas considerações, Shanin caminha no entendimento do campesinato como uma *classe social*, consciente de seu confronto em relação ao sistema capitalista.

A dimensão subjetiva da unidade doméstica camponesa é aprofundada por Robert Redfield em *The peasant view of the good life* (1960), onde é considerada como uma *cultura camponesa* que seria generalizada e caracterizada pela supremacia dos valores morais, religiosos e simbólicos sobre os valores econômicos; pela reverência perante a terra, que se afirma como valor junto ao trabalho familiar; e pela transmissão dos saberes às novas gerações – um *aprender a fazer*. Em *Costumes em comum* (1998[1991]), E. Thompson enfatiza a dimensão da *resistência cognitiva* representada pelos costumes da cultura popular e tradicional na Inglaterra do século XVIII, frente aos ditames da Revolução Industrial. Presentes na economia moral, no tempo cultural e na herança, estes costumes constituíam a “*retórica de legitimação de quase todo o uso, prática ou direito reclamado*” (p.17), fundamentando práticas e normas que se reproduziam ao longo das gerações. Os costumes populares constituíam-se numa cultura conservadora que se tornou resistente às inovações da economia, sobretudo a do processo capitalista, quase sempre experimentada como “*uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer*” (p.19).

Na produção teórica brasileira acerca do campesinato, encontramos linhas de análise paralelas a estas reflexões européias e norte-americanas. Dentre elas, podemos destacar o histórico trabalho *Os Parceiros do Rio Bonito*, publicado em 1964 por Antonio Cândido, a partir de sua pesquisa iniciada em 1947 junto a “*algumas áreas caracteristicamente caipiras*” do estado de São Paulo (p.10). Neste trabalho, Cândido define as “*culturas rústicas*” como aquelas tradicionais do homem do campo, que corresponderiam à “*cultura camponesa*”, traduzida no Brasil pelo modo de vida “*caboclo*”, e em São Paulo, pelo “*caipira*”. Na análise que tece acerca deste grupo social, o autor dá primazia à especificidade de suas práticas cotidianas de reprodução da existência, caracterizada pela diversidade produtiva orientada pelo equilíbrio ecológico, por uma sociabilidade ditada pelo parentesco, pelas práticas de solidariedade, convivência e atividades lúdico-religiosas. Contudo, estes grupos estariam vivendo uma situação de crise em seus meios de subsistência, formas de organização e

concepções de mundo, oriunda dos processos de expansão capitalista, cujas tensões entre fatores de persistência e de alteração poderiam “*originar reorganização ou desorganização mais ou menos profundas da estrutura*” (p.163). O caminho trilhado pelo campesinato não está, portanto, pré-determinado, mas é considerado como uma construção em suas diversas possibilidades.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, em seu trabalho *O Campesinato Brasileiro* (1976), considera a existência sempre presente de um “*campesinato livre brasileiro, coexistindo tanto com as fazendas monocultoras, quanto com as fazendas de criação de gado, tendo a seu cargo a produção de abastecimento para estas empresas e para os povoados*” (p.26). Embora constituído como “*camada subordinada*” economicamente, politicamente e socialmente em relação às atividades hegemônicas, o campesinato brasileiro sempre teria ocupado um importante papel na manutenção desta sociedade. No entanto, a consideração da importância permanente deste grupo social não impede que a autora preveja sua extinção em decorrência da expansão capitalista, afirmando categoricamente que “*o campesinato brasileiro encontra-se hoje em vias de desaparecimento, [...] pois a produção hoje tende mais e mais a se organizar sob a forma capitalista*” (p.29).

A subalternidade do campesinato brasileiro é também enfocada por Maria de Nazaré B. Wanderley (1999), que caracteriza sua história como um movimento constante para conseguir um espaço próprio na economia e na sociedade, herdeira de um quadro colonial de dominação econômica, social e política da grande propriedade, conjugada à existência de grandes extensões de terras passíveis de serem ocupadas pela simples posse. Esta permanente luta do campesinato brasileiro “*por um espaço produtivo, pela constituição do patrimônio familiar e pela estruturação do estabelecimento como um espaço de trabalho da família*” (p.39) constituiria sua instabilidade estrutural, gerando “*processos de campesinização, descampesinização e recampesinização [...]*” (p. 41).

As transformações sofridas pelo campesinato são interpretadas por Ariovaldo Umbelino de Oliveira, em seu trabalho *A agricultura camponesa no Brasil* (1997), como decorrentes do processo contraditório de desenvolvimento do modo capitalista de produção: ou seja, “*seria o próprio modo capitalista de produção dominante que geraria relações capitalistas de produção e relações não-capitalistas de produção, combinadas ou não*” (p.46). Este processo de desenvolvimento da agricultura capitalista revela articulações que buscam garantir a acumulação de capital, que ora é gerada pela expropriação do camponês e sua exploração enquanto trabalhador assalariado, ora pela apropriação do fruto de seu trabalho, que é transformado em mercadoria. Portanto, em seu próprio interesse, o capital recria condições de *campesinização, descampesinização e recampesinização*, que refletem tanto a luta constante do campesinato brasileiro, como também sua importância fundamental como produtor de alimentos em sociedades cada vez mais urbanizadas. Dialeticamente, as

transformações sofridas pelo campesinato brasileiro explicitam sua situação de subalternidade frente ao sistema no qual se insere, e em relação ao qual mantém uma relativa margem de *autonomia* e potencialidades de ruptura.

Para Klaas Woortmann, em seu belo trabalho “*Com parente não se negueia*”: *o campesinato como ordem moral* (1990), a trajetória camponesa não é linear e as transformações sofridas por estes sujeitos sociais revelam sua “*concretude histórica que é, essencialmente movimento*” e carregada de ambigüidades (p.13). Distanciando-se de concepções modelares do sujeito histórico *camponês/ campesinato*, Woortmann opta pelo uso do termo *campesinidade*, entendida como uma qualidade oriunda da visão social de mundo deste sujeito social:

*Prefiro então falar não de camponeses, mas de **campesinidade** entendida como uma **qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos**. Se há uma relação entre formas históricas de produção e essa qualidade, tal relação não é, contudo, mecânica. O que tenho em vista é uma configuração modelar, mas é preciso não esquecer, sob risco de reificação, que pequenos produtores concretos não são tipos, mas sujeitos históricos e que as situações empíricas observadas, por serem históricas, são ambíguas.* (p.13)

Neste sentido, o autor propõe-se a considerar não a investigação de critérios que atestariam a existência do “objeto” camponês, mas da qualidade oriunda de uma visão de mundo particular presente nas práticas cotidianas de produção e reprodução da própria existência material e simbólica: o campesinato como *ordem moral*, que orienta a conformação de seu *modo de vida*. A escolha pela elaboração conceitual da *campesinidade* caminha no sentido de caracterizar internamente este grupo social como *sujeito criando sua própria existência* (CHAYANOV, 1974[1925]), cujo trabalho na terra é destinado, primeiramente, à satisfação das necessidades da família e reprodução de sua vida, o que lhe confere uma margem de *autonomia* frente ao sistema capitalista, ditada, sobretudo, pelo controle do próprio tempo.

Para Klaas Woortmann (1990), esta *ordem moral* presente nas sociedades camponesas é definida empiricamente por algumas categorias culturais comuns e inter-relacionadas, como *terra, família, trabalho e liberdade*, que encontram-se associadas a outras categorias de sentido mais geral, relacionadas a valores e princípios organizatórios como a *reciprocidade*, a *honra* e a *hierarquia*. A *reciprocidade* é a condição na qual se estabelecem as relações sociais camponesas. Define o aspecto da relação entre *iguais*, constituindo um espaço de identidade e, ao mesmo tempo, de alteridade na relação com o outro, o “estranho”, aquele que não faz parte da família. O *sistema de parentesco* é valor

social construído culturalmente; organiza o trabalho e define a herança, permeando todas as práticas de produção e reprodução camponesas. É em torno da *família* que giram as preocupações e tomada de decisões e é em torno da família (nuclear, extensa ou ancestral) que se estabelecem as relações de *reciprocidade*. O *trabalho da família sobre a terra* é o elemento central da lógica camponesa, responsável pela construção da “*morada da vida*”:

Família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo onde a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. De um lado, a relação do homem com a terra é uma relação de troca recíproca, onde o trabalho fecunda a terra que se torna morada da vida. A relação com a terra é uma relação moral com a natureza. (WOORTMANN, 1990:62)

A “*morada da vida*” é o *habitat*, espaço de referência identitária da vida cotidiana: “*aqui, espaço doméstico e espaço de produção se confundem enquanto espaço-tempo de conformação de subjetividades onde a família é um valor territorializante extremamente significativo*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:416). Ao se tornar “*morada da vida*”, a terra trabalhada pela família passa a constituir seu *patrimônio*, entendido como “*um conjunto que engloba os mortos, os vivos e os que virão a nascer*” (WOORTMANN, 1990:62), e que, portanto, alimenta os projetos de futuro das gerações:

Com efeito, um dos eixos centrais da associação camponesa entre família, produção e trabalho é a expectativa de que todo investimento em recursos materiais e de trabalho despendido na unidade de produção pela geração atual possa vir a ser transmitido à geração seguinte, garantindo a essa as condições de sua sobrevivência. (WANDERLEY, 1999: 29)

O sentido do *patrimônio* se faz fortemente presente junto às comunidades negras rurais do Sapê do Norte, cujo modo de vida foi se estruturando durante e/ou em momento posterior ao escravismo colonial, por meio da apropriação de terras não ocupadas pelos latifúndios ou por eles abandonadas (em fins do século XIX). Sob a ética camponesa, a terra é vista como “*patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor*” (WOORTMANN, 1990:12). O *patrimônio* das comunidades negras do Sapê do Norte corresponde às terras de morada dos “*véios*”, denominação local dada aos mais antigos moradores que ainda povoam a memória. Nos tempos de outrora, os córregos já delimitavam estas porções de terras, revelando um traço da campesinidade: a presença da água como principal referência para o estabelecimento das moradas, agrupadas segundo o critério do *parentesco*. Assim, Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, relembra os “*donos*” de cada lugar:

Seu Domingos – Era tudo gente do lugar, também. Tudo antigo, também.

– E era subindo, mais, então...

Seu Domingos – Era sempre subindo. Cada um lugar tinha aqueles dono, né. Tinha o finado Agripino, o finado Teodoro, era desse povo, aí. Eles tinha essas terra aí pra cima, cada um lugar tinha sua parte de terra.

– E depois deles, tinha mais alguém? Depois do Agripino, do Teodoro...?

Seu Domingos – Esses aí, já pra cima já era mata. Já tinha mais mata. Podia ter morador, mas era mais difícil, né. Que era mata pura!

– E eles moravam, tinha um nome o lugar que eles moravam, assim?

Seu Domingos – Córrego do Quitério. Os Agripino e o Teodoro, tudo véio morava no Córrego do Quitério. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

Assim, a familiaridade com os *lugares de morada* dos vizinhos e compadres, moradores “véios”, dos “*tempos antigos*”, revela que a apropriação destes espaços por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra, pela qual construía a reprodução de sua existência, atestava-lhes a identidade de “*gente do lugar*” e “*donos do lugar*”. Ao mesmo tempo em que criavam seus *lugares específicos*, constituíam parte genealógica do *lugar maior*, da morada de todos, o *lugar* selado pelas redes identitárias de relações afetivas, simbólicas e materiais, constituídas na vida cotidiana:

Compreender os lugares é, especialmente, considerar as possíveis e necessárias leituras da vida cotidiana. [...] O cotidiano refere-se ao que se desenvolve através do hábito comum, rotineiro, trata-se do chão rotineiro dos lugares, formado do que é corrente e costumeiro. O cotidiano, assim, é abundante nos lugares e faz com que eles sejam, por isso, fartos, ricos, abastados em experiências. [...]

A vida cotidiana dos lugares é uma fábrica de aproximações, estranhamentos, emoções, afetividades, subjetividades. A vida cotidiana dos lugares, por sua vez, faz emergir o que é comum, desenvolvido pela comunicação entre os sujeitos da vida, fortalecido pelos laços de identidade. (HISSA e CORGOSINHO, 2006:16-17)

É no *lugar* que os laços de *identidade* são tecidos, identidade entre as pessoas, destas e de outros seres com o meio. A *campesinidade* evoca, assim, o sentido do *envolvimento* entre os grupos familiares, seus parentes e vizinhos, e destes com o meio onde se encontram inseridos. Neste sentido, apresenta diversos contrapontos à idéia do *des-envolvimento*, que implica a negação deste movimento interiorizado e circular. Na organização tradicional das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, o sentimento de *pertença ao lugar* era expandido a outros seres vivos e muitas vezes, considerado necessário à sua integração. Assim, até mesmo a criação de gado seguia a lógica afetiva da

empatia com o lugar, segundo a interpretação de Seu Astério Alacrino Maria, 75, da Comunidade São Domingos:

- Criava na solta?

Seu Astério – Criava num pasto, num brejo assim. Hoje tem vacina e sal pra nós dar [...], destocar era no rio lá do Cricaré e se chamava **destocar**, o gado comia aquele pasto com toda aquela saúde.

- O pasto todo mundo usava?

Seu Astério - **O lugar ali do Rio São Mateus até Conceição da Barra, a salina para nós levar nosso gado criado, pra nós poder criar eles aqui. O bezerro nascia, nós ia... quando eles ficavam desse tamanho assim, nós levava pro nosso lugar pra destocar, pra ficar amigo do nosso lugar. Se não, nós não podia criar. A benção de quando deus nasceu nesse mundo é nosso lugar. [...]** Era um pasto que todo mundo usava, e além disso não precisa nem dar outros tipos de vacina e de remédio, ninguém usava, a não ser a aftosa, antigamente usava a aftosa. Hoje é que usa tanto remédio, pra poder usar no animal por causa de uma doença e de outra, daqui até o rio Cricaré, ficava uns 2 meses e voltava e trazia de novo, aqui pra cá. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro de 2005)

“Destocar” significava conduzir o gado ao brejo do rio Cricaré e ali o deixar por um tempo, se alimentando bem, “comendo aquele pasto com toda aquela saúde”. Assim, o gado “ficava amigo do lugar” e não adoecia. É interessante observar que “ficar amigo deste lugar” é estar familiarizado com o Sapê do Norte enquanto meio e *habitat*; da mesma maneira que acontecia com os moradores e o espaço, permeado por sentimentos de pertença, devoção e identidade: “nosso lugar”. A familiaridade com o lugar da vida é representada pelos inúmeros saberes nascidos da reprodução da própria existência: sabe-se, pela longa experiência, que o “brejo” utilizado para “destocar” o gado propicia sua saúde.

Carregado de afetividade, o “nosso lugar” é lembrado em todos seus aspectos positivos da fartura, do encontro, da solidariedade e das festas, espaço que foi expropriado pela lógica da racionalidade capitalista. Nos dizeres de Seu Domingos Ayres de Farias, 68:

Seu Domingos - Era um lugar bom. Bom, mesmo! Hoje, pra quem viu isso aqui, né, e alcançou, tá vendo isso aqui? Agora, cabô. **Cabô o nosso lugar.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

A memória do “nosso lugar” enquanto “lugar bom” ativa emoções e uma profunda nostalgia dos tempos de outrora, baseada no contraste com os tempos atuais. Ainda povoa a memória dos mais antigos a época em que se levava alguns produtos da roça no “lombo do animal” para serem vendidos no “comércio” de Conceição da Barra e São Mateus:

farinha de mandioca, aipim, abóbora, lenha. Em algumas localidades, o trajeto até a cidade era realizado pelos rios, em canoas e botes, prática que ainda se observa entre moradores da beira do rio Cricaré, como os da Comunidade de Roda D'Água, que semanalmente descem o rio com seus produtos, para serem vendidos na feira de Conceição da Barra. Seu Domingos Ayres de Farias, 68, relembra o caminho que percorria até a cidade de São Mateus para realizar trocas comerciais, num tempo em que havia poucas estradas e muita fartura:

*Seu Domingos - **Aqui tinha muito gado, muito animal cavalar, criava porco à vontade, solto, a roça tinha demais, batia farinha, tinha 5, 6 ou 8 daquelas casas de farinhas nas redondezas, todo mundo mexendo com farinha e todo mundo trabalhando na roça. Era lugar de fator de movimento, hoje acabou. Gente passando fome, outros caboclos ensinando o filhos a roubar, quem não conhece, quem não viu, mas foi bom. O gado que tinha aqui, os animal, nós saía daqui até São Mateus a pé, só tinha a estrada de Boa Esperança, essa estrada de asfalto aí não tinha, era mata purinha. Cansamos de ir a pé até o São Jorge, saía de manhã cedinho, dava 4 horas estava em casa. Mas atravessava pelo porto, tinha uma canoa lá em baixo, tinha uma serraria muito boa.***

- Quando vocês iam daqui para o São Jorge, não tinha ponte no rio?

Seu Domingos - Não, a travessia era de canoa.

- Onde tinha a olaria?

*Seu Domingos - É, descia ali, saía na olaria e descia ali, atrás de uma jabuticaba embaixo, na beira, onde tem um aterro velho. Por ali passava. **Ficava tudo alagado, vinha duas canoas pegar a gente, panhava gente o dia inteirinho. Ia lá no cais lá no porto, trazia e voltava, e vinha até a jabuticaba porque era água purinha.[...]. Mas era bom.***

- E vocês iam bater lá no porto de São Mateus?

*Seu Domingos - **É, ia lá do outro lado. Chegava lá no cais, saltava, levava as mercadorias lá, vendia, pegava dinheiro, fazia as compras, comprava até fiado também e voltava.***

*- **Você ia sempre?***

*Seu Domingos - **la sempre, toda semana a gente ia.** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira e Vitor Simon Machado, em 11.10.2005)*

A fartura do “*lugar bom*” era muito favorecida disponibilidade de terras nesta região até então pouco valorizada pelo capital. Estas terras possibilitavam a produção de uma diversidade de alimentos e outros produtos, oriundos das práticas agrícolas, extrativas e artesanais destas famílias, que através delas teciam suas formas específicas de apropriação e uso. Dentre estas formas, cabe destacar a forte presença do *uso comum* de determinados espaços - como os sapezais e brejos para a criação do gado e do porco “*na solta*”; as lagoas, córregos e rios para a pesca, a caça e a extração da taboa; as capoeiras e matas para a caça, a extração da madeira, do cipó e outras fibras. Segundo Alfredo Wagner Berno

de Almeida (1989), as modalidades de *uso comum* da terra designam situações nas quais o controle dos recursos

*[...] se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. [...] **Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável [...].*** (p.163)

Intercaladas entre as áreas de roças de alimentos apropriadas individualmente pelos grupos familiares, os domínios de *uso comum* da terra e demais atributos da natureza eram vitais para a sobrevivência destes grupos familiares, constituindo um *costume* tradicional que configurava o *direito de uso* daqueles que pertenciam ao “*lugar*” Sapê do Norte: “*o direito de uso comum tem, antes de qualquer atribuição jurídica formal, uma relação direta a um direito consuetudinário, direito que vem da tradição, do costume, da memória*” (CAMPOS, 2000:8).

A memória evoca o *costume* e com ele, o sentido do pertencimento ao *lugar*. Assim como Seu Domingos, Dona Oscarina Cosme dos Santos, 80, da Comunidade de Linharinho, relembra o comércio que era realizado na cidade de Conceição da Barra:

- E vocês chegavam a Conceição da Barra pelo rio?

Dona Oscarina – Até a Conceição da Barra, canoa cheia de abóbora [...] o rio era limpo, o rio limpo mesmo, fazia prazer. [...]

- E de qual outra forma se ia para a Barra?

Dona Oscarina – De animal. [...] É, essa estrada aí, que todo dia passa carro, a gente tudo andava de animal. [...] Até a Barra, animal carregava farinha e o que tivesse na roça.

- E o que mais levava?

Dona Oscarina – **Farinha, melancia, abóbora, aipim, era só botar no animal, fazer o balaio, e lá na Barra vendia.**

- E vendia lá na feira?

Dona Oscarina – Vendia não, num usava feira, não [...]. **Aí tinha um navio que encostava lá na Barra antigamente** [...] aí na Barra, no porto de embarque aí, tem ali, navio no cais. Num tem um cais ali? [...] **Pois é, ali era o porto de embarque, navio vinha ali, aí pegava aquelas carga, né, os home comprava e levava pra fora.** [...]

- E levava pra onde?

Dona Oscarina – **Pra fora, pra Vitória, pro Rio, o navio ia cheio de trem, era porto de embarque, os marinheiro ficava tudo aí, esperando pra pegar [...].** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2004)

Tanto a memória de Seu Domingos, como a de Dona Oscarina, identifica as cidades de Conceição da Barra e São Mateus como localidades de comércio, onde as famílias vendiam sua produção e compravam – “até fiado” – aquilo que necessitavam. Enquanto “*espaços do negócio*”, as cidades realizam o valor monetário do trabalho camponês, embora não sejam controladas por ele e nem orientadas pelo princípio da reciprocidade, pois “*no negócio sempre um sai ganhando e outro sai perdendo*” (WOORTMANN, 1990:38). No entanto, a existência camponesa não se dá de forma ideal e isolada, mas está inserida no contexto da sociedade global e globalizada, guiada, desde muito, pelos princípios do capital: o “*espaço do negócio*” faz parte desta existência. Assim sendo, faz-se necessário considerar que a afirmação da *campesinidade* se dá por meio da elaboração de estratégias, que estabelecem o *jogo* com a sociedade da mercadoria. Sua concretude será construída com nuances e diferenças, oriundas desta relação.

Outrossim, as lembranças de Seu Domingos e Dona Oscarina trazem elementos que merecem uma atenção mais detalhada. *Lembrar* é trazer à tona as coisas que se faz e que se fez, o modo como se faz as coisas e como se produz a vida, o modo como se relaciona com a natureza. A “*memória está no corpo*” – já dizia a liderança indígena David Ianomâmi⁵⁰ – e pela *corporeidade* os sujeitos evocam os *saberes* tradicionalmente produzidos nos *lugares*. Nos dizeres de Escobar (2005), a *corporeidade* é manifesta como estrutura experimental vivida e como contexto da cognição, onde o *fazer* e o *saber* ocupam o mesmo espaço da existência. A interligação do corpo com a produção dos saberes também é enfatizada por Toledo (1992), em sua análise sobre a Etnocologia. Para este autor, a produção da existência dos povos tradicionais está assentada sobre o tripé *corpo-cosmos-práxis*: estes povos efetivam sua apropriação do espaço por meio de práticas experienciadas pelo corpo e orientadas por um entendimento holístico acerca da natureza. É por meio do corpo que o saber se torna um fazer, materializado no espaço:

O conhecimento que essas populações forjaram dos seus espaços ao longo do tempo está inscrito nas suas práticas, são saberes incorporados, é dizer, estão inscritos nos seus corpos, nos seus hábitos, nas suas posturas. Seus saberes não são da ordem do dizer; são da ordem do fazer. Sendo assim, não estão inscritos em documentos. São, todavia, saberes em grande parte exteriorizados em seu espaço construído, materialização do seu fazer e, assim, parte de seu habitat. (PORTO-GONÇALVES, 2003: 310 e 311)

⁵⁰ Fala proferida durante a Mesa Redonda “Prevenindo a erosão da memória cultural”, realizada no Fórum Cultural Mundial, São Paulo, em junho de 2005.

A memória retoma, afetivamente e politicamente, a historicidade do grupo, os *lugares* vivenciados e seus *saberes*. Conjugada com os *saberes* e *fazer*es que permanecem, a *memória* também alimenta o sentimento das perdas historicamente vivenciadas e a indignação decorrente deste processo. No mesmo sentido, aponta para possibilidades de um outro vir a ser, como atentamente *relembra* Gusmão (1995):

Não esquecer – é o ponto central da realidade dos grupos negros no meio rural. Tudo que fazem é recusar-se a esquecer. Sua vida, seu mundo, é o da lembrança contínua. Lembrar é refazer os caminhos da memória e através dela instituir a historicidade de grupo e do lugar. Constroem aí, seus ‘lugares próprios’ adequados à expansão da identidade de grupo. Um lugar dotado de força e energia que lhes fornece a substância própria, a razão de sua existência. (p.68)

Inseridos em meio aos extensos plantios de eucalipto do agronegócio da celulose, os povos do Sapê do Norte experienciam a situação denominada por eles de “*imprensamento*”. Conectados ao mercado mundial, os “*talhões*” de eucalipto escondem numerosos lugares de outrora, revividos pela memória das comunidades negras rurais. O lugar do “*imprensamento*” é o lugar desta memória e o lugar do cotidiano atual, onde se reelaboram as possibilidades de um outro vir a ser, como afirmam Hissa e Corgosinho (2006): “*os lugares reúnem as possibilidades de construção das ações que, contra-hegemônicas, são alternativas aos movimentos globais hegemônicos*” (p.18).

É *com* este *lugar* que dialogaremos agora, elencando os atributos vinculados aos saberes ancestralmente e persistentemente construídos e reconstruídos.

4.1. DO LUGAR E SEUS SABERES

Enveredar-se pelos saberes do Sapê do Norte implica em caminhar não só pelas práticas construídas na reprodução material da existência, mas também descobrir as escalas do espaço íntimo e afetivo, tecido a partir das relações cotidianas. Enquanto *espaço de significação comum partilhado* pelo grupo (PORTO-GONÇALVES, 2003), o *lugar* é *locus* onde se elaboram os *saberes* que caracterizam esta campesinidade etnicamente diferenciada. Os saberes são formas “*experienciais da vida*” (ESCOBAR, 2005), momentos das práticas, da significação e compreensão do mundo que se fazem no *lugar*, espaço afetivo e simbólico da temporalidade cotidiana.

Com estreitos vínculos ao lugar onde são produzidos, os *saberes* selam aspectos da *identidade* do grupo e das formas de apropriação do espaço que constróem historicamente.

Imprimem, certamente, marcas singulares desta história no espaço apropriado e configuram-se enquanto *patrimônio*, ainda praticado e transmitido em algumas situações, e guardado na memória em outras.

Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, lingüísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retêm certa especificidade do lugar. Muitos dos aspectos do mundo natural são colocados em lugares. Além do mais, muitos dos mecanismos e práticas em jogo nas construções de natureza – limites, clarificações, representações, apreensões cognitivas e relações espaciais – são significativamente específicas de lugar. (ESCOBAR, 2005, p.146-147)

Neste sentido, o *lugar* alimenta a construção da *territorialidade*: construída cotidianamente, a *identidade de saberes* reforça o sentido do *território*. O *lugar* circula na escala da intimidade, onde o contato é o elemento que prepondera na construção desta identidade. O *território*, por sua vez, caminha pela escala da fronteira, sempre em contato / confronto com o que lhe é exterior, onde a identidade é afirmada enquanto *alteridade / outridade*.

É de fundamental importância exercitar as possíveis relações entre este *lugar de saberes* e as *práticas de territorialização* engendradas pelas comunidades negras do Sapê do Norte, ou seja, como se dá a construção da significação política do *lugar de saberes* na afirmação do *território*.

4.1.1. Linguagem e identidade: as categorias nativas

É necessário, portanto, que exploremos aqui um pouco mais essa problemática da língua, ou da palavra se preferir, como modo de apropriação do mundo, de tornar o mundo um mundo próprio, enfim, de dar sentido ao mundo, ao atribuir sentido aos diversos seres, ao espaço, ao tempo. [...] O domínio da palavra é, assim, a possibilidade prática de instaurar a própria socialidade, posto que é o reconhecimento do que se designa como sendo comum que instaura a possibilidade de configuração de uma comunidade de destino, um território, ou seja, que se configure um espaço próprio, quer dizer, com sentido comum (PORTO-GONÇALVES, 2003: 377)

A *linguagem* é forma de comunicação e sela identidades. Revela leituras do mundo, saberes e sua expressão, que testemunham vivências próprias dos grupos. *Saberes e linguagem* evidenciam, assim, o *lugar*, onde se configura a *experiência* cotidiana, material,

afetiva e simbólica. O *lugar* desponta como o espaço de gestação dos *saberes* e da *linguagem*, num processo de *experiência* contínua.

As *categorias nativas* são aspectos singulares da linguagem do Sapê do Norte, que evidenciam leituras e apropriações comuns do espaço, *língua* própria que se transfigura em *identidade*.

Uma série de categorias específicas compõe este universo lingüístico, como “*imprensado*”, “*destocar*”, “*influído*”, “*suntar*”, “*terra à rola*” e “*terra solta*”, “*chegante*” ou “*forasteiro*”, “*forte*” ou “*fraco*”, “*perrengue*”, “*animal cavalari*” e “*animal vacum*”, “*gado à grané*”, “*sertão*”, “*rua*” e “*comércio*”, “*papaião*” ou “*balseiro*”, “*brincadeira*”, “*pemba*”, “*ajuntamento*” e “*embarreio*”, dentre outras.

“*Fraco*” e “*forte*” diferenciam situações socioeconômicas e poder: o “*fraco*” é pobre e sem status político, enquanto o “*forte*” é poderoso, devido ao seu status econômico, revelando uma típica característica das sociedades regidas pelo capital, presente desde o período escravocrata. Este período, amargamente lembrado pelas histórias contadas pelos mais velhos de hoje, é denominado “*carrancismo*”, ao se referir à dureza das relações sociais.

A leitura do próprio organismo e comportamento também é expressa por determinadas categorias, como “*perrengue*”, que indica um organismo debilitado, e “*suntar*”, que configura todo um *jeito caboclo de ser*, de quem observa calado e sente – quase fareja - antes de proferir sua opinião.

O ambiente é interpretado por linguagem que busca representá-lo em suas características físicas e temporais. Assim, ao lado do “*animal cavalari*” – referente aos animais de montaria, temos o “*animal vacum*” - referente aos animais de corte e de leite, os bois e vacas. O “*nativo*” é nome dado à vegetação sem floresta que cobria os tabuleiros ao redor das muçunungas, utilizado como “*solta*” de “*animal vacum*”. Esta denominação o coloca como um ambiente que remonta às origens dos moradores, um ambiente sempre por eles utilizado. Combinadas com o “*nativo*” havia as matas, ricas em “*árvores de pau*” ou madeira-de-lei, utilizadas para o extrativismo e “*descortinadas*” em clareiras para colocar roça. “*Descortinar*” a mata é retirar-lhe algumas camadas de vegetação - vista como um tecido, sem derrubá-la por completo.

As transformações produzidas no ambiente são assim interpretadas por suas similaridades com outras atividades e objetos. Para a primeira roça, o melhor é a “*terra cozida*”, por onde já passou o fogo e a cinza é adubo, o que demonstra o manejo típico que se realiza por meio da coivara. Na “*terra crua*”, onde não foi passado o fogo, não se produz qualquer coisa, sendo propícia ao aparecimento de cupim. Por outro lado, a terra que já recebeu plantio deve apresentar o “*cabelo da terra*” antes de ser cultivada novamente, pois ele indica a presença de fertilidade através das raízes, porosidade, vida biológica, umidade

e dificulta a erosão. A ramificação da estrada é “*galho de estrada*” e a barragem não é represa, mas “*presa de água*”, onde a água realmente fica “*presa*”. No mesmo sentido, há o “*facho*”, referente à atividade de coleta dos resíduos da monocultura de eucalipto para os fornos de carvão e venda a olarias, em aproximação do *facho* de lenha para os fogões, colhido na mata.

Algumas categorias denotam espacialidade e localização, em diferentes escalas. “*Terra*” é o sítio do qual se é dono, onde tem a roça e o “*terreiro*” – espaço ao redor da casa, muitas vezes ocupado com plantio de frutíferas, horta, plantas medicinais e criação de galinha. Um pouco mais distante da casa, localizado em algum ponto específico do córrego, encontra-se o “*batedor de roupa*”, espaço de uma atividade doméstica predominantemente feminina. Assim, o “*batedor de roupa de Dona Joana*” indica onde a roupa de sua família é lavada e “*batida para soltar a sujeira*”, da mesma forma que localiza o sítio de sua morada. Para as famílias que moram mais próximas aos córregos, a roupa aí é lavada e os banhos são tomados. Algumas vezes, o “*batedor de roupa*” é também o local onde são lavadas as louças, mas preferencialmente, esta atividade é realizada próximo à cozinha, por meio da armazenagem de água em tambores.

Ainda mais distante encontra-se o “*sertão*” - espaço que denota a amplitude que se estende ao horizonte mais interiorizado e pouco descoberto, em oposição à “*banda do mar*”, mais urbanizada, onde se encontra a “*rua*” e o “*comércio*” - também distantes do lugar da morada, espaço da esfera pública e do negócio, que concentra serviços e trocas guiados por uma outra temporalidade. Analisando o imaginário camponês da região de São Luís do Paraitinga, no Vale do Paraíba, Carlos Rodrigues Brandão (1995) assim define “*sertão*”:

O sertão é o lugar onde, por oposição aos campos com matas, existe apenas matas sem campos, algumas impenetráveis, de um lado e do outro da serra. Lugar de florestas, madeiras e bichos, o sertão não é percebido como local de pessoas [...]. Ou o sertão existe como lugar de absoluta natureza, por onde se passa – como quando se caça – sem se morar, ou o sertão se habita pelas beiras: ‘Sertãozinho’, lugar de moradia e trabalho rural, onde a cultura mal arranha o poder da natureza e a vida existe de pequenas transformações de uma na outra. Ou então o sertão se transforma: é conquistado e dá lugar ao mundo onde se mora e trabalha como camponês. [...] o sertão e suas beiras foram o lugar da vida dos ‘homens pobres’, seus desbravadores. [...] (p.62-63)

O “*sertão*” e a “*rua*” constituem espaços que denotam distância em relação ao lugar da morada. No entanto, se a “*rua*” é o espaço da necessidade, onde as regras encontram-se definidas, o “*sertão*” apresenta-se como possibilidade de apropriação, onde as normas são combinadas. No Sapê do Norte, o “*sertão*” configura o antigo espaço da “*terra à rola*”,

extenso e de fronteiras longínquas, que era apropriado de forma comum pelo campesinato negro. O “sertão” era, portanto, desbravado para se tornar o lugar da morada, com casa e roças, enquanto suas partes ainda não “conquistadas” permaneciam na função de complemento da subsistência familiar. Esta configuração territorial engendrou práticas e saberes no trabalho orientado para a produção da existência. Alguns deles permanecem apenas como memória de tempos idos, uma vez que as transformações territoriais os inviabilizaram; outros ainda resistem. Em qualquer caso, revelam um profundo conhecimento produzido pela experiência que se faz no *lugar*.

4.1.2. Trabalho na terra, na água e na floresta

4.1.2.1. Dialogando e experienciando com a natureza

- E hoje, o que o senhor planta aqui?

*Seu Domingos - Aqui a gente planta mandioca, um feijãozinho, um milho, mas é quase muito difícil de dar, dá pouco, pingado. Enfraqueceu muito, depois que eles invadiram... o eucalipto resseca. **Essa terra era solta**, era terra boa, podia plantar o que quisesse plantar. Dava de tudo, botava uma roça, plantava banana, feijão, batata, plantio de tudo e dava muito. Quando botava outra roça que rancava aquela ali e colhia, ficava aquele matinho e quando voltava e plantava, colhia a mesma coisa outra vez. Plantava mesmo, dava, plantava outra e dava mesmo. Hoje, plantando não dá, mas tem que plantar, né? **Vai experimentando**, planta uma coisa, planta outra, se não dá. (entrevista com Domingos Ayres de Farias, realizada por Simone Batista Ferreira e Vitor Simon Machado, em 11.10.2005)*

As comunidades camponesas e tradicionais tecem a produção cotidiana de sua existência material, afetiva e simbólica numa relação intrínseca com a natureza. O aproveitamento integrado dos recursos naturais é guiado pela leitura que fazem da natureza e seu comportamento, onde, criando e transformando, elaboram seus saberes específicos.

Assim, neste diálogo com a natureza, dialeticamente o *fazer* cotidiano alimenta os *saberes*. Uma cosmologia própria orienta o melhor momento para os plantios e para o extrativismo, buscando a otimização do que o meio pode oferecer, *saberes construídos* que garantem a reprodução do grupo e são transmitidos de geração em geração, como analisa Diegues (1998):

Um aspecto relevante na definição de culturas tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas

*utilizadas. Esses **sistemas tradicionais de manejo** não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um **complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais.** (p.85)*

Segundo a fala de Seu Domingos Ayres de Farias, 68, a fertilidade do meio no Sapê do Norte sempre garantiu a fartura da produção de alimentos variados na roça, permitindo plantios seguidos numa mesma “terra solta”. As “terras soltas” eram as terras apropriadas pelo *uso comum*, forma organizativa que emergiu como busca de alternativa de diferentes segmentos camponeses para assegurarem suas condições materiais de existência, sobretudo a partir da desagregação do sistema colonial. Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida em seu artigo *Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito* (1989), os sistemas de *uso comum* constituíram-se enquanto estratégias camponesas:

*Tais formas se impuseram não somente enquanto necessidade produtiva, já que para abrir roçados e dominar áreas de mata e antigas capoeiras uma só unidade familiar era insuficiente, mas, sobretudo, por razões políticas de autopreservação. **Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente aos mais poderosos.** (p.172-73)*

O testemunho de Seu Domingos Ayres de Farias, 68, revela que, quando a “terra era solta”, era fértil, “terra boa”, onde “podia plantar o que quisesse”. A “terra solta” era farta, situação que permitia os pousios periódicos e a recomposição de sua fertilidade. Os monocultivos de eucalipto, ao decretarem o fim das “terras soltas” e dos sistemas tradicionais de manejo, interferiram negativamente neste equilíbrio, provocando seu ressecamento, diminuindo sua fertilidade natural, prejudicando a quantidade e a qualidade da produção agrícola de alimentos. No entanto, embora sem poder contar com o mesmo retorno, Seu Domingos afirma que é necessário plantar e, seguindo sua tradição camponesa, “vai experimentando” os cultivos, na tentativa de um diálogo com esta natureza bastante alterada.

Antonio Cândido (1988) afirma que os meios de subsistência de um grupo devem ser compreendidos dentro do conjunto de *reações culturais* desenvolvidas sob o estímulo das *necessidades básicas*, dentre elas, a vital produção do alimento:

Assim, o meio natural aparece de início como grande celeiro potencial, que não será utilizado indiferentemente, em bloco, mas

*conforme as possibilidades de operação do grupo; pois os animais e plantas não constituem, em si, alimentos do ponto de vista da cultura e da sociedade. É o homem que os cria como tais, na medida em que os reconhece, seleciona e define. **O meio se torna deste modo um projeto humano nos dois sentidos da palavra: projeção do homem com as suas necessidades e planeamento em função destas** (p.28).*

A alimentação constitui, assim, um recurso vital que revela a dependência do grupo em relação ao meio e suas ações para garantir essa continuidade, por meio da organização social para obtê-la e distribuí-la. Assim, o calendário produtivo de uma comunidade camponesa apresenta-se como:

[...] o centro de um dos mais vastos complexos culturais, abrangendo atos, normas, símbolos, representações. A obtenção da comida percorre, do esforço físico ao rito, uma gama vastíssima em que alguns têm querido buscar a gênese de quase todas as instituições sociais. (p.29)

A produção do alimento estabelece-se, então, como relação moral dos homens com a natureza, onde a *terra de trabalho* é construída pelo *saber*. A organização desta produção camponesa leva em conta o pulsar próprio da natureza, a partir do qual se constrói as técnicas mais adequadas e os processos de trabalho. Estabelece-se um diálogo com a natureza, conforme trabalhada por Contreras (1991):

*Cuando son preguntados acerca de sus decisiones relativas a las prácticas de cultivo, los agricultores responden '**la tierra manda**'. Sin embargo, como podría decirse que la tierra 'manda' de formas muy diversas y cambiantes, en buena medida las decisiones agrícolas que toman los agricultores o, en un sentido más amplio, su comportamiento económico responde a un intento de superar la incertidumbre y mantener el máximo de flexibilidad posible para, así, mantener las posibilidades de respuesta a los problemas que la tierra 'manda'. A esta preocupación acostumbran a responder muchas de las estrategias de diversificación de los cultivos practicadas por los agricultores. (p.345, rodapé)*

O *saber tradicional* que nasce do trabalho cotidiano tem a preocupação imediata de garantir a continuidade da reprodução da vida; e para isto, envolve observação, experimentação e ritos. A natureza é viva e a relação com ela é direta, às vezes mesmo personificada. Segundo Escobar (2005),

os modelos locais de natureza não dependem da dicotomia natureza/sociedade. Além do mais, e a diferença das construções

modernas com sua estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural, entende-se que os modelos locais, em muitos contextos não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas. Esta continuidade [...] está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas e está plasmada em especial em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista. (p.140)

A continuidade entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural pode ser verificada no modelo de natureza do Sapê do Norte. Assim, Seu Silvestre Jerônimo Alves, 82, da Comunidade São Domingos, nos conta que alguns seres encantados vivem nas matas e as protegem, como é o caso da Curupira, cujas pegadas podem ser observadas em alguns trechos de lama, onde ficam os porcos-do-mato. Quando o Sapê do Norte era coberto por matas e sapezais, as pequenas roças familiares de alimento eram inicialmente abertas nas “*terras frescas*” da mata, em cujas clareiras se “*deixava o pau mais grosso*”. Antes de ser derrubado, em seu entorno rezava-se uma Ladainha para agradecer o fato de ninguém ter se machucado.

Ao mesmo tempo em que representa o sentimento de agradecimento, este ritual parece significar um pedido de licença à natureza e aos seres encantados que a povoam. Vê-se, assim, que a natureza é inserida no universo encantado e religioso, onde os ritos são realizados para garantir a continuidade de sua existência.

Os atributos da natureza estão presentes em todos os seus elementos, e dentre eles, a terra, principal sustentáculo da produção de alimento. Assim, segundo Seu Anilson de Oliveira, 60, da Comunidade São Domingos, “*a terra é viva*”, e dependendo de sua localização e manejo, pode apresentar diferenças de fertilidade. A terra da mata é considerada “*terra fresca*”, ou seja, ainda não foi utilizada para cultivos nem pastagem e possui maior fertilidade que as demais, pois armazena umidade e nutrientes oriundos do acúmulo de matéria orgânica e da fraca insolação recebida. Seu Amadeus Cardozo, 85, morador do Córrego de Santana, denomina esta terra de “*patrimônio da mata*”:

*Seu Amadeus - Plantava, lá na mata, lá no **patrimônio da mata**, aqui não.*

- Patrimônio da mata que o senhor fala é de todo mundo?

Seu Amadeus - Era. Essa terra aqui que era lá da mata, a minha terra era lá no mato, larguei lá terra boa e peguei aqui.

- Aqui não dá milho...?

*Seu Amadeus - Dá, mas precisa adubar, precisa... num dá lucro, né, e lá a **terra era fresca**.*

- E antigamente os povo mudava muito da terras, né?

Seu Amadeus - Mudava...

- Às vezes estava na beira de um córrego, aí estava no outro, e porque mudavam tanto assim?

*Seu Amadeus – Não, porque antigamente estava no lugar, [...] “ali tá bom, vou fazer um junto ali, vou fazer uma roça ali”. **Porque não tinha esse negócio de “ali é meu”, era de qualquer um, só chegava ali, enfiava a foice, derrubava, ficava ali uns dia [...] por causa da macega, “picava fogo”.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio em dezembro de 2005)*

Assim, inicialmente as terras para cultivo eram escolhidas na mata e consideradas “patrimônio” comum. Enquanto patrimônio, a terra da mata e sua fertilidade são vistas como um bem que deve ser garantido para a reprodução das gerações. Uma vez já cultivada, a fertilidade da terra é observada por outras características, como a presença de alguma vegetação, mesmo rasteira, denominada por Seu Anailson de Oliveira, 60, de “cabelo da terra”:

- O pasto chama o quê?

Seu Anailson - O cabelo da terra.

- Ah... ele é o cabelo da terra?

*Seu Anailson - **O cabelo da terra. Porque uma terra, uma terra lavada não dá nada. Pode plantar uma planta aqui pra ver se pega !***

- E aí qual terra que dá então?

Seu Anailson - Só dá na terra que o cabelo é o capim. Mas se a terra lavar demais, não dá nada.

- Fica solado, né?

*Seu Anailson - Fica solado. [...] Chama assim, terra lavada. Terra lavada não dá nada, entendeu? **Mas se a terra tiver o cabelo que chama o mato, ela dá. É igual tem gente que não gosta de queimar o mato que limpa.** [...] Chama **o adubo da terra**, entendeu? Mas se plantar toda a vida a terra e não deixa vir o cabelo, aí não dá mais nada. [...] (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em dezembro de 2005)*

Esta análise de Seu Anailson nos transmite o profundo saber que constrói a partir da observação atenta e experimentação que faz da natureza. A presença do “cabelo da terra” ou capim indica a presença de raízes, capilaridade de água, porosidade por onde circula a água e o ar, vida biológica no solo, proteção contra a erosão e perda de nutrientes, que se concentram na camada superficial. A terra sem “cabelo” não tem estas características; fica “solada” e “lavada” pela água das chuvas, ou seja, sem porosidade, vida orgânica e nutrientes. Para adquirir o “cabelo”, a terra deve passar por um período de descanso ou pousio, até chegar, muitas vezes, ao estágio de capoeira, com reposição de matéria orgânica e umidade. Quando retirada para o reinício de nova roça através da capina, a matéria orgânica às vezes é deixada na terra para ser decomposta e gerar o adubo.

No entanto, segundo Marolina Ayres da Vitória, 51, moradora da Comunidade São Domingos, a “terra cozida” é mais fértil que a “terra crua”, resgatando a tradicional prática da *coivara*. Ao se “passar fogo” na terra, a queima da matéria orgânica a transforma em cinzas

e torna mais fácil e rápida a absorção dos nutrientes de origem mineral, favorecendo a produção agrícola num primeiro momento. Quando havia disponibilidade de terras, esta prática era realizada em intervalos intercalados pelo descanso ou pousio, o que garantia o retorno mineral e da vida biológica ao solo.

4.1.2.2. Orientações cosmológicas de espaço-tempo: o *tempo das águas* e os *ciclos lunares*

Dentro do diálogo com a natureza, destacam-se as orientações cosmológicas de *espaço* e *tempo* para o efetivar das práticas de trabalho. Os mais velhos do Sapê do Norte mantêm alguns destes referenciais de *espaço* e *tempo* para a organização de seu trabalho, distribuído num complexo calendário produtivo, onde ainda predominam saberes tradicionalmente construídos nos lugares. As *estações climáticas*, reguladoras dos fatores calor e umidade, ocupam posição central nesta organização produtiva:

La sucesión de estaciones regula el ciclo de vida de las plantas y, por tanto, de las posibilidades alimenticias de los animales. Asimismo, y consecuentemente, los individuos deben organizar sus movimientos, caso de los pastores trashumantes, y ordenar sus actividades a lo largo del ciclo anual, en función, caso de los agricultores, del ciclo vegetativo de las plantas. Los movimientos migratorios de los peces, asimismo, exigen a los pescadores adaptarse a los mismos y organizar sus actividades de pesca a lo largo del ciclo anual de acuerdo con la presencia de unas u otras especies y de sus particulares características (CONTRERAS, J., 1991:344-345).

As alterações da dinâmica climática local oriundas, principalmente, da destruição da floresta e implantação das monoculturas de eucalipto, cana e pastagem, vêm interferindo diretamente nas práticas produtivas das comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Seus referenciais tradicionais de produção passam a sofrer incertezas, uma vez que o meio não se comporta mais como antes, e novas adaptações e experimentos vão surgindo.

Tradicionalmente, o Sapê do Norte tinha maior quantidade de água e chuvas, devido à presença da densa floresta tropical, sua elevada evapotranspiração e armazenamento de água. Seu Anailson de Oliveira, 60, afirma que havia maior umidade, que chegava por meio das chuvas e da neblina e favorecia a produção agrícola:

- Seu Anailson, mas o senhor falava que antes chovia muito aqui. Como o que era o tempo da chuva?
Seu Anailson - **Era frio e quente, era a mesma coisa. Tinha mais neblina.**
- Neblina?

*Seu Anailson - É. Neblina que nosso povo falava antigamente é porque não tinha estrada. Era só caminho. Era só um caminhozinho. Aí então vestia uma calça, quando chegava em São Mateus, já estava todo molhado até aqui. Aí aquela garoa que passou ali, aquilo ali se chama de neblina. É uma chuvinha boa, molhava até. [...] Vivia no quente e frio, direto. Plantava um feijão d'água, plantava uma abóbora d'água. Ninguém plantava a abóbora com enxada, não tinha de adubo, não. Queimava uma roça, botava fogo no roçado, aí saía fogo direto, fogo levantava igual queima cana. [...] **Dava a abóbora igual pedra, mas só porque tinha chuva, né, direto** [...].(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 23.10.2005)*

Assim, observa-se a constante interferência da umidade, tanto no verão, quanto no inverno, devido à presença da grande massa florestal. Quando não havia chuvas torrenciais, derivadas do movimento de massas de ar distribuído pelas estações climáticas, havia a neblina, cuja produção tem relação com a evapotranspiração da floresta. A maior umidade culminava no período das cheias dos rios ou “enchentes”, concentradas nos meses de setembro a dezembro, abrindo o verão. Neste período, respondendo ao comportamento da natureza, os moradores do Sapê do Norte desenvolviam estratégias de adaptação, como o deslocamento do gado para os terrenos de maior altitude:

- E tinha época de enchente?

*Seu Anailson - **Primeiro era o mês de setembro, né. [...] Outubro, novembro, dezembro, aí o rio lotava.***

- Enchia muito, né?

*Seu Anailson - Daqui mais ou menos da ladeira, até o lado de lá no rio [...] **Cricaré lotava, ficava água no lugar seco, ficava na altura deste pé de árvore. Este pé que árvore ninguém via. Tapava tudo o brejo.***

- Tirava tudo?

Seu Anailson - Tudo!

- E levava pra onde?

Seu Anailson - Aí tinha que botar nos morro. E esperar quatro ou cinco meses pro rio baixar. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 23.10.2005)

Os tempos da chuva e da estiagem ainda regem atividades como plantio, colheita e pesca. Relembrando outros tempos, Dona Joana Cardozo Florentino, 58, da Comunidade São Domingos, afirma que no “sol quente” é tempo de trabalhar fazendo roça, enquanto o período das chuvas é propício à colheita da mandioca e à produção da farinha:

*Dona Joana – É, nós plantava mandioca, naquele tempo nós num mexia com esse negócio de facho, nem nada, nós plantava mandioca, plantava abóbora, plantava melancia, plantava feijão [...] **Quando tava sol quente, nós trabaíava na roça; quando o sol tava e batia uma chuva, e tem mês que chovia, chovia, aí nós trabaíava direto, o mês***

todinho na casa de farinha. *Torrando massa, relando mandioca e torrando. Relava e torrava. Nós fazia aquele tanto, assim, nós trabaivava com banco, de primeiro, né. Aí nós fazia aquele tanto de farinha. Aí quando aquele chuvisqueiro que o sol esquentava, que a chuva estiava, nós parava a farinhada e já ia mexer na roça, nós já ia prantar naquele lugar que nós tinha já arrancado tudo, nós já ia prantar, era assim, desse jeito. Ali era goma, era farinha, era tudo nós tirava pra poder, pra fazer aquele tanto de beiju, nós fazia muito beiju, fazia aquelas caixa de beiju, assim, e só ia fazendo entrega, pr'aqueles pessoal assim, pra fora [...]*

- Ah, é? O pessoal encomendava?

Dona Joana – *Encomendava, perto de festa de São Pedro, perto de São João, o pessoal encomendava. Aí nós fazia aquelas caixa de beiju, tudo assim, aqueles beiju tudo ensacolado, aí só ia entregando pros pessoal. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)*

Para saber o melhor momento para a colheita a mandioca, é necessário, também, “assuntar a alma na raiz”. O período da chuva favorece a colheita da mandioca porque a terra fica “mole” e a raiz da mandioca, fácil de arrancar. Ao ser arrancada, é necessário ser processada para a fabricação da farinha, do beiju e pamonha, trabalho realizado pela família na “casa ou cozinha de farinha”, “quitungo” ou “farinheira” (com motor movido a energia ou óleo diesel). Assim, a dinâmica do clima orienta a produção. Depois de passada a chuva, com a terra molhada e o retorno do sol, é tempo de cultivar a terra novamente.

Para E. Thompson (1998), a temporalidade camponesa é definida como “tempo cultural”, orientada pelas tarefas diárias em sua relação com os ritmos “naturais” e onde há “pouca separação entre o ‘trabalho’ e a ‘vida’”:

Sem dúvida, esse descaso pelo tempo do relógio só é possível numa comunidade de pequenos agricultores e pescadores, cuja estrutura de mercado e administração é mínima, e na qual as tarefas diárias [...] parecem se desenrolar, pela lógica da necessidade [...]. É óbvio que os caçadores devem aproveitar certas horas da noite para colocar as suas armadilhas. [...] Os pescadores e navegantes devem integrar suas vidas com as marés. [...] Da mesma forma, o trabalho do amanhecer até o crepúsculo pode parecer “natural” numa comunidade de agricultores, especialmente nos meses da colheita: a natureza exige que o grão seja colhido antes que comecem as tempestades. (p.271)

Da mesma maneira, outros saberes nascidos da observação relacional da natureza permanecem, atribuindo sabores diferenciados ao lugar. Dentre eles, destaca-se a observação das fases da lua para a escolha dos tipos de cultivo propícios e do melhor momento para algumas atividades extrativistas. Dona Joana classifica os plantios para distribuí-los pelas fases lunares: os alimentos que produzem embaixo da terra, como raízes

e tubérculos, devem ser plantados “*no claro*”, ou seja, da lua nova à lua cheia; os alimentos que produzem em cima da terra devem ser plantados “*no escuro*”, quando a lua está a caminho da minguante até a nova:

– *E a mandioca, quando que é o tempo bom de plantar mandioca?*

*Dona Joana – A mandioca, o tempo dela é agora, no mês de, mês de setembro, setembro, outubro, novembro, dezembro. E o mês de junho, também, julho, também é bom pra mandioca. E agosto. Esse daí é bom pra plantar. Não, o mês de, vou falar a você, o mês ruim de plantar, que é ruim de plantar roça, eu acho, eu acho, é só o mês de abril. Porque a mandioca cresce demais, né, cresce aquela mandiba e não dá a raiz. Mas aí num tem jeito de plantar a mandioca, não. **Igual olhar a lua, porque o mês, o que faz a mandioca dar boa, é a lua. Se você olhar a lua, se ser na nova, tá bom de plantar mandioca, mandiba? “Tá”. **Aí vem, quando tá a nova aqui, você pode plantar, até essa lua encher, cá, fazer cheia no mar. Quando fazer cheia, que der no escuro, você para de plantar a roça. É mandioca, amendoim, trem que dá tudo por baixo da terra...*****

– *Aí é lua nova...?*

Dona Joana – É na nova, na nova até a cheia. Que a lua num tem quarto, num tem nada, pode dar quarto, que você pode plantar! Pode deixar, você vai plantando, vai plantando, até chegar na cheia. Quando der na cheia, você para. Que der o escuro. Depois da cheia, 3 dias, você ainda pranta. Aí você para.

– *Por que que não pode plantar na cheia?*

*Dona Joana – Não, **depois da cheia, 3 dia, ainda pranta. Aí já é escuro. Aí, no escuro, a mandioca já vai minguando, se plantar, só sai aqueles fiapo, né? Aí já vai prantar as pranta de cima da terra, que é feijão, que é escuro. Feijão, milho, abóbora, melancia, esses daí já é do escuro, pra num dar podre, que se nós prantar no claro, igual agora, tá claro, dá tudo bichado. Mas, se você prantando no escuro, num dá, dá tudo são. É desse jeito.*** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)

Estas observações revelam *saberes* profundos a respeito do comportamento dos fluidos nos vegetais. A lua rege o movimento das águas, assim como faz com a água do mar. A forte lua cheia puxa a seiva da planta, que fica concentrada nas folhas e atrai os insetos, que comem o alimento e o fazem apodrecer. Para os alimentos que nascem embaixo da terra não há problema, pois eles ficam protegidos da luz e dos insetos e, ao mesmo tempo, absorvem a força da lua. Quando a lua cheia vai perdendo a força, após 3 dias, já se pode plantar o alimento de cima da terra, pois a seiva não está mais concentrada nas folhas e, assim, não atrai os insetos.

Embora com algumas variações de interpretação derivadas de experimentações variadas, a influência dos *ciclos lunares* nos cultivos é reconhecida e adotada. As fases da lua são identificadas pelo caminho que percorrem no céu. Sua localização no céu, um

elemento do espaço, define um pedaço do tempo, a fase do ciclo lunar. A partir de sua trajetória no céu, delimita-se um pedaço de tempo - o período de plantio da mandioca: “quando tá a **nova aqui**, você pode plantar, até essa lua encher, cá, fazer **cheia no mar**”. Então, sua localização e fase, inter-relação *espaço-tempo*, orientam a produção do espaço agrícola, também inter-relação *espaço-tempo*.

Esta forma de medir o espaço-tempo para o trabalho agrícola e extrativo reforça, mais uma vez, a produção de conhecimento por meio da atenta observação que estes povos tradicionais fazem da natureza e da relação que com ela estabelecem, contrastante com os referenciais hegemônicos do mundo ocidentalizado, conforme assinala Millan (2004), ao propor o reviver do princípio de intercâmbio e reciprocidade dos povos originários:

La medida del tiempo es un buen indicador de la visión cultural de un pueblo, hay pueblos lunares, otros solares, la cultura dominante impuso un calendario y con él una medida del tiempo. Siempre que el sistema habla de civilización y progreso lo dice desde una mirada eurocéntrica, maneja otros tiempos, tiene otros modos de relación con la naturaleza, concibe la vida cosificándola, todo se convierte en producto de exposición para su venta [...] su lenguaje describe su intencionalidad, se refiere a las fuerzas de la naturaleza como recursos y a la relación con ella le llama explotación [...] (MILLAN, 2004)

4.1.2.3. Localização e deslocamento, razões e proporções

Algumas categorias interessantes são utilizadas para se localizar e se deslocar pelo território, indicando ainda, a abrangente visão que possuem de seu território. Assim, temos “*pra dentro*” e “*pra fora*”, localização relacional entre algum marco da paisagem e aquele que a observa e descreve. Assim, por exemplo, o que está “*do Córrego São Domingos pra fora*”, está depois do córrego, a partir de quem observa. Portanto, está mais distante. Se está “*do Córrego São Domingos pra dentro*”, está mais próximo daquele que observa. Neste sentido, há analogia entre quem é “*de fora*”, o “*chegante*”, e aquilo que está localizado a partir de algum ponto “*pra fora*”, mais distante. Ambos guardam a relação de distanciamento para com o “*lugar*”, espaço “*nativo*” carregado de intimidade, afetos, lembranças e identidade entre os que são “*de dentro*” e, portanto, próximos.

Seu Domingos Ayres de Farias, 68, nos ensina esta forma de localização, bastante usual em todo o Sapê do Norte:

– *Como é que o senhor fala, assim, “pra fora” e “pra dentro”? Como é que é que a gente entende?*

Seu Domingos – É, “pra fora” porque é assim, ó, que pra lá é “pra fora”, né. Pra cá é “pra dentro”, pra lá é “pra baixo”, pra banda do mar.

– **Pra banda do mar é “pra baixo”...**

Seu Domingos – **“Pra baixo”. Agora pra cá, que o sol entra pra cá, né, é “pro sertão”.**

– **“Pro sertão” é pra “onde o sol entra”...**

Seu Domingos – **É, por onde o sol entra, é o “pra cima”, que a gente fala.**

– Então, “pra fora” depende da onde a gente tá, né?

Seu Domingos – É.

– “Pra fora” é depois do Córrego São Domingos pra lá...

Seu Domingos – Isso, é. **Daqui, quanto mais a gente anda pra cá, mais pra lá é “pra fora”. E vem pra cá é “pra dentro”, quem vem pra cá, vai “pra dentro”.** Agora, saiu pra cá, é “pra fora”. Saiu pra cá, é “pra cima”, saiu pra cá, é “pra baixo”.(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

Além do “pra dentro” e “pra fora”, há o “pra baixo”, que é no sentido do mar, e o “pra cima”, no sentido do sertão. Esta forma de expressão está relacionada à percepção que os moradores possuem do Sapê do Norte, muito vinculada ao movimento da natureza. Assim, “pra baixo” está no sentido da foz dos rios no mar, onde os terrenos ganham declividade; e “pra cima” seguem as cabeceiras dos rios, onde os terrenos planos dos tabuleiros começam a ganhar maior altitude: no “sertão”, “onde o sol entra” na terra, mergulha no horizonte, e ainda, se põe a oeste.

No lugar do hectare, as medidas de terra trazem a *tarrafa* e as *braças*. Uma tarrafa corresponde a uma área de 900 metros quadrados (30m x 30 m), enquanto uma braça corresponde a 22 metros. Para se calcular a área de 1 alqueire, mede-se uma área de 100 braças por 100 braças. Estas formas de medida foram localmente criadas e por vezes se contrastam com as medidas utilizadas hegemonicamente e adotadas por força da homogeneização ditada pelo Estado, conforme analisa Porto-Gonçalves (2003):

*[...] formas específicas de apropriação do real, que são os modos através dos quais as sociedades estabelecem suas **razões e proporções**, como são as unidades de medida. [...] Uso aqui deliberadamente a expressão razão e proporção, para acionar na memória o sentido matemático que, modernamente, tem-se feito dessa expressão e, assim, naturalizando-a e fazendo-nos esquecer que se trata do modo como as sociedades estabelecem seus **pesos e medidas, seus valores, suas razões, suas proporções**. [...]*

*Deste modo, quando se suprimem outros modos de pesar ou de medir, se está eliminando fundamentos de outras **matrizes de racionalidade**. Quando se mede, por exemplo, a extensão da terra por litro, como se fez amplamente entre os camponeses da Zona da Mata Mineira, por exemplo, é o processo de trabalho que está no centro dessa medida. (p. 243-4)*

4.1.2.4. Práticas de cooperação

Um dos traços característicos da comunidade tradicional é a solidariedade como princípio organizativo. O “mutirão” ou “ajuntamento” testemunham estas práticas de cooperação, que podem ser solicitadas por quem está precisando ou mesmo oferecida pelos vizinhos. No “ajuntamento” de pessoas para realizar determinado trabalho não há remuneração; contudo a relação de solidariedade é selada pelo compromisso moral do beneficiário em corresponder aos pedidos de auxílio por parte daqueles que o ajudaram. Segundo Antônio Cândido (1988), o *mutirão*

*Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc. Geralmente, os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. **Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram.** Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão-de-obra doméstica, dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal. [...] Um velho caipira me contou que no mutirão não há obrigação para com as pessoas, e sim para com Deus [...] (p.68).*

Quando a Floresta Tropical densa e extensa ainda predominava no habitat característico do Sapê do Norte, as derrubadas para se abrir roças constituíam uma ocasião que solicitava o “ajuntamento”, conforme relembra João de Deus Falcão dos Santos, 52, antigo morador do “sertão” de Itaúnas:

João - Lá em casa também o meu pai, num era só meu pai, muita gente, a gente fazia o juntamento também, né. O juntamento é o seguinte, a gente tava com a derrubada pra fazê, um alquere, lá em casa sempre usava um alquere, papai sempre usava um alquere de mata pra derrubá. Aí ele matava dois porco e chamava a gente. Ele chamava fulano, fulano, bertano, os vizinho todo, às vez chamava quinze, vinte machadeiro. Aí quando era de manhã cedinho, ia chegando de um a um. Aí mamãe fazia a farofa, dois caldeirão assim, aí botava aí, o povo comia e papai, pocava pra roça, pra derrubada. Derrubá mata, derrubá mata, derrubava pra roça, pra fazê roça, plantá mandioca. [...] Aí quando era meio-dia, aquele montão de home lá, meio-dia mamãe já arranjava uma colega [...], e pegava 2, 3 caldeirãozão de carne, entendeu, botava aqui outro caldeirãozão de feijão, outra desgramera de farinha, pra roça. Aí quando chegava lá, meu pai já tinha, já tinha o rancho que nós tinha, o ranchão, entendeu, aí limpava pra lá e pra cá, encostava e “ô, ói o almoço!”. Aí o pessoal ia chegando e cada um pegava seu prato, pegava seu prato. Ia lá, pegava feijão, tocava farinha, pá, pá, pá, aí terminava. Terminava de armoçá e tal, aí mamãe tirava os trem e pocava. De tarde, a janta. É,

os dois dia, o dia quem dava comida era papai. Aí quando era de tarde, quatro hora, quatro hora o povo ia chegando. O povo ia chegando, tomava banho, pá, pá, aí ele botava candeinho aceso, aí no meio da casa assim era no chão, forrava uma esteira e botava o pessoal, aí pá, pá, comia, aí todo mundo ia pra sua casa (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.08.01)

Segundo Woortmann (1990), esta troca de tempo entre vizinhos é pensada como ajuda entre iguais que será retribuída, atividade descrita mais como festa do que como labuta. Ainda hoje, o “*ajuntamento*” acontece no momento da construção de casas com a técnica do *estruque*. Vizinhos e amigos próximos são convidados para o trabalho coletivo e voluntário do “*embarreio*”. Este dia também é contemplado com churrasco ou peixe assado, regados com cerveja e cachaça curtida com diferentes plantas e ervas, tais como gengibre e *cipó-cravo*. E em *festa*, as paredes vão sendo preenchidas artesanalmente, nesta técnica tradicional que apresenta um satisfatório conforto térmico e uma forte resistência ao tempo:

*João – Embarreio de casa era a mesma coisa, hein! Naquele tempo, o embarreio, ih, menina, **o tal do embarreio de casa era influído, influído, que era igual hoje ter uma festa!** Aquele tempo, o embarreio da casa, “ó, fulano vai embarreá a casa tal dia”, eu “Tal dia? Tá”. Aí, quando num demora “ó, vem cá sábado pr’ocê me dá uma mão pra embarreá?”. Aí quando era dia de sábado, você ia lá, o povão tava lá no embarreio, nego cantava, nego pintava, naquele tempo num tinha tempo de cachaça, você levava um litinho, que aquele tempo era difícil. Entendeu? Quando era de noite, o baile. É, bailão de arrancá poeira! (entrevista com João de Deus Falcão dos Santos, 52, realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.08.01)*

O “*ajuntamento*” acontece, também, no momento de fabricar a farinha de mandioca e o beiju. O trabalho coletivo inicia-se pela colheita da mandioca, trabalho predominantemente masculino e que deve ser feito com a terra molhada, após chuva. Homens, mulheres e crianças descascam a mandioca colhida, que depois é ralada e depositada na prensa para se retirar o sumo e ficar enxuta. Esta massa da mandioca é, então, torrada no tacho do forno até dourar.

Outra parcela da massa é colocada em água para se retirar a goma, utilizada para se fazer o beiju e o polvilho. Principalmente na arte do beiju, a casa de farinha é espaço predominantemente feminino, ocupado pelas mulheres e crianças. Esses dias constituem o momento do encontro, de colocar as conversas em dia as mães, avós, tias, sobrinhos e netos. Todo o grupo familiar passa alguns dias na casa de farinha, aproveitando a safra da mandioca.

4.1.3. Produção do alimento

4.1.3.1. Agricultura Temporária: a roça

No contexto de “*imprensamento*” vivido pelos moradores de São Domingos e Santana e decorrente das monoculturas de eucalipto e cana-de-açúcar implantadas em larga escala, o espaço do quintal ou “*terreiro*” torna-se fundamental para a produção de grande parte dos alimentos, onde predominam os cultivos permanentes das frutíferas e a criação de galinha.

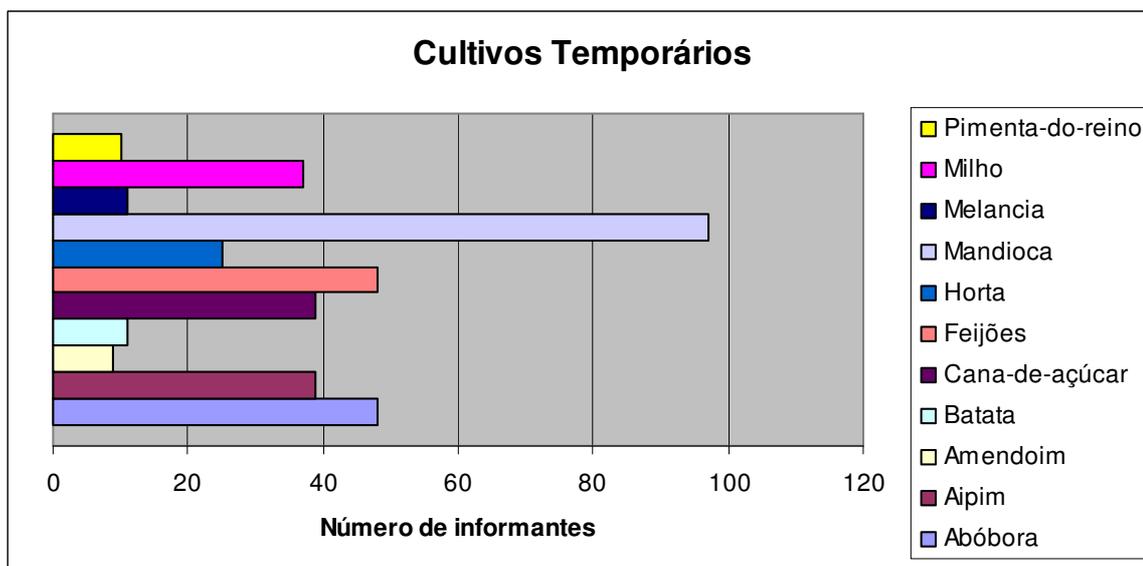
No terreiro também se encontram as ferramentas e estruturas de trabalho, como fogões à lenha e casas de farinha, que era um espaço produtivo mais utilizado no contexto da “*terra solta*”, quando o Sapê do Norte cultivava uma grande variedade e quantidade de mandioca.

Os cultivos temporários das roças seguem a periodicidade das fases lunares e são realizados mais distantes das moradias. Dentre eles, destaca-se a mandioca, seguida pelos feijões e abóbora. A forte presença da mandioca remete à tradição da produção de farinha no Sapê do Norte, que era produzida nas fazendas escravocratas e comercializada pelo Porto de São Mateus. Esta tradição é ilustrada pela grande variedade de tipos de mandioca relatada pelos moradores.

A grande variedade de tipos de mandioca citados pelos moradores revela longa história de cultivos e experimentações. A cada tipo de mandioca corresponde uma característica diferente, como ser mais ou menos venenosa, ter goma e ser boa pra fazer farinha, produzir mais ou menos rápido, e em maior ou menor quantidade. Assim, quem está fazendo uma roça de mandioca, escolhe o tipo que melhor atende suas necessidades. Esta característica aproxima o Sapê do Norte ao “*sistema caboclo*” de produção na região amazônica, caracterizado por Brondízio e Siqueira (1992:191-192) pela extrema versatilidade em estratégias e aproveitamento integrado dos recursos naturais, onde se destaca a agricultura da “*mandioca-brava*”:

Resistente a pragas, pouco exigente em nutrientes e capaz de ficar armazenada no solo por mais de um ano, a mandioca-brava (Manioca succulenta) é o principal item cultivado nestas roças. Os diferentes tempos de maturação, estrutura e composição química são combinados através de consórcios de variedades adequados a diferentes qualidades de solos, combinação esta só conhecida pelo caboclo e pelo índio. Essas práticas garantem a produção durante o ano todo e minimizam o risco de perda da principal fonte calórica dessas populações. (Apud PORTO-GONÇALVES, 2003:226)

Gráfico 10: Cultivos Temporários no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

No entanto, grande parte destas mandiocas não se encontra mais no Sapê do Norte, resultado do forte processo de expropriação sofrido. Perdendo-se a terra, o espaço dos cultivos diminuiu e a diversidade também. A diversidade biológica agrega a diversidade de *saberes* e a perda destas espécies provoca a perda gradativa de conhecimentos, em decorrência do *não-fazer* e da *não-experiência*. Dentre os diversos tipos de mandioca citados pelos moradores do Sapê do Norte, ainda existem:

- . a Mucuri;
- . a Mucuri Macaco, a Brancona e a Ouro (que carregam);
- . a Branquinha ou Pavio-grande (que carrega bastante, dá raiz grossa e quando é ralada, produz bastante goma para fazer o beiju);
- . a Unha (que pode ser colhida com 3 meses);
- . a Tesourinha (junto da Unha, são duras de arrancar, mais rápidas e resistentes à seca; entretanto, não dá para serem plantadas entre janeiro e março, quando o tempo está muito seco);
- . a São Pedro Pampa (branca e preta);
- . a São Pedro Mirim (é mais rápida e dá em terra fraca);
- . a Olho de Pombo (serve como mandioca e aipim, é rápida e boa pra farinha).

Dentre as mandiocas antigas, que não se encontram mais, foram citadas:

- . a Caiabana, a Caravelas, a Doce, a Pereira-pau, a Mucuri-Mangue, a São Pedro Branca, a Roxinha, a Rio Grande;
- . as venenosas Camamum, Santinha e Ciricora.

Dentre as mandiocas, algumas também podem ser cozidas e assim utilizadas como alimento, assemelhando-se ao aipim, cujo tempo de produção gira em torno de 6 meses. Os tipos de aipim apresentados pelos moradores foram:

- . Aipim Amarelinho ou Manteiga (bem mole, desmancha quando cozido);
- . Aipim Amarelo (tão procurado que a prática é “segurar a planta dele pra não perder a muda”; para reproduzir, planta-se 2 mandibas, brotam 3 pés, que dão mais 10 mandibas);
- . Aipim-Caixão (colhido com 1 ano e meio, é bom para se comer cozido e fazer bolo);
- . Aipim-Cacau;
- . Aipim Orelha D’Anta;
- . Aipim Sinhá-tá-na-mesa.

Em relação aos feijões, os tipos citados pelos moradores foram: Terrinha; Mulatinho; Carioquinha; Feijão-catador; Feijão-de-corda; Feijão Guandu; e Fava.

Neste levantamento, pode-se perceber uma maior quantidade de tipos de mandioca que se perdeu (12) e uma menor diversidade que permanece sendo cultivada (9). Segundo Renan de Oliveira, 62, da Comunidade São Domingos, as mandiocas antigas eram de terras de mata e capoeirão, espaços que não existem mais. A abertura das áreas de roçado em meio à floresta e capoeiras constitui uma prática tradicional dos *povos da floresta*, caracterizada por períodos sucessivos de uso e abandono da terra – o *sistema de rodízio de roças* – técnica agrícola considerada “a mais adequada no aproveitamento dos nutrientes presentes no sistema solo-floresta” (BRONDÍZIO e SIQUEIRA, 1992 Apud PORTO-GONÇALVES, 2003:227). Seu Juarez Ayres dos Santos, 73, da mesma comunidade, afirma que elas podiam ficar até 3 anos na terra que ficavam boas. Hoje em dia, só se planta as mandiocas rápidas, que em média produzem em 1 ano e em qualquer terra. Esta escolha parece revelar a escassez de terras para os cultivos, quando uma mesma terra tem que ser utilizada constantemente, sem descanso. Assim, os plantios devem produzir rapidamente e, via de regra, numa terra já “cansada” e “fraca”, situação da maioria das terras dos moradores do Sapê do Norte.

A implantação das extensas monoculturas de eucalipto e cana-de-açúcar deu-se pela destruição da biodiversidade da floresta tropical e a conseqüente perda dos atributos da fertilidade do meio, que foi intensificada pela situação de exigüidade de terras para os cultivos. As possibilidades de cultivos também sofreram diminuição, em virtude do novo tempo e ritmo de uso da terra que se tornou obrigatório. Assim, os cultivos devem estar adaptados a este ritmo mais rápido e intenso; enquanto os cultivos que demandam um tempo maior de permanência na terra devem ser abandonados: uma mesma pequena terra deve propiciar alimentação constante às famílias. O abandono destes cultivos significa,

também, seu esquecimento ou não-conhecimento pelas gerações mais jovens, conhecimento dos atributos e qualidades dos cultivos, bem como das formas de cultivá-los. Desta maneira, a *mono-cultura* estabelece-se em todos os níveis, impondo a perda da *diversidade biológica* da floresta e dos alimentos, e a perda da *diversidade de saberes camponeses*.

Alguns cultivos de roça eram feitos nos brejos, considerados como “*terra boa de plantar*”. Um cultivo que aprecia muito os brejos é o arroz. Benedito da Hora, 50, da Comunidade de Linharinho, faz um detalhado relato sobre a época em que se cultivava o arroz na várzea do Córrego São Domingos:

- *Em que época plantava, Bino?*

Benedito - Filha, ali a época de plantar, o brejo tando seco, se ele tivesse seco, nós poderia plantar hoje.

- *Então dava a cheia, a hora que abaixava a água vocês plantavam?*

Benedito - Plantava. Quando ele secava, ficava como eu falei pra você, ficava sequinho, você ia lá e plantava.

- *Que tipo de arroz vocês plantavam?*

*Benedito - Nós plantava o **arroz sequeiro**.[...] Nós comprava em Linhares, que era o arroz pra seca.*

- *Ah, tá, dessa época da baixada da água.*

Benedito - É, como tá aí, ó. Tá quente. O arroz sequeiro, você pode comprar ele, você pode plantar ele aqui em cima do morro. Você dando uma irrigaçãozinha nele, ele dá da mesma coisa que dá no brejo, entendeu?

- ***Todo mundo plantava arroz aqui na beira do brejo?***

*Benedito - Várias. Várias pessoas. [...] **Nós como um produtor de arroz, entendeu?***

- *Bino, me fala uma coisa. Esse arroz vocês secavam aqui mesmo na roça?[...] Secava no terreiro assim?*

Benedito - No terreiro aqui, e quando tava seco, nós botava na caçamba, nós ia lá na Prefeitura, pedia a caçamba e levava lá pra São Mateus, pilava. Já vinha pilado. Aí nós vendia pra comunidade. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro de 2004)

Os brejos constituem planícies de inundação dos rios e córregos, consideradas como área de preservação permanente pelos órgãos ambientais. No entanto, a situação de “*imprensamento*” das famílias pelas monoculturas do eucalipto e cana em larga escala resultou na diminuição da disponibilidade de terras férteis para os cultivos. A situação fica mais agravada por esta limitação ao seu uso, onde a escassa terra fértil é também aquela reservada à preservação. Máximo Florentino, 73, nos conta que cultivava arroz, feijão e milho no brejo do Córrego da Água Boa e os vendia. Hoje, afirma não poder mais cultivar o arroz porque “*perdeu o brejo*” para as autoridades do meio ambiente:

- Arroz, o Senhor planta?

Máximo Florentino - **Arroz eu plantava muito, mas depois que esses homens tomou a parte do brejo da gente, aí eu não plantei mais.** Plantava milho, arroz, era muito bom.

- E vendia?

Máximo Florentino - Vendia.

- Vendia pra onde?

Máximo Florentino - Nós vendia lá em S. Mateus, pra um tal de Ageu né? [...] Eles tinham máquina de moer ali na subida de S. Mateus. [...] Ali era a máquina que compravam o arroz da nossa mão. Nós levava e batia pra ele bater também.

- E o que mais o senhor plantava? Plantava feijão?

Máximo Florentino - Plantava.

- E dava?

Máximo Florentino - Dava. Feijão bom. É porque no brejo sempre tem aquela parte alta né, mas quando dava enchente, tomava feijão da mão da gente. O rio enchia muito, aí esburrava nos brejos. **Mas a melhor parte de plantar era aí nos brejos.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em dezembro de 2005).

A escassez de terra para a produção de alimentos tornou o calendário produtivo da comunidade pouco diversificado, com a concentração de alimentos em determinados períodos e ausência em outros. Observa-se, também, que para alguns produtos, os períodos indicados para o plantio se diferem e indicam que houve o enfraquecimento das referências de produção, o que parece refletir as alterações ambientais e climáticas citadas. No entanto, algumas práticas de manejo tradicionais continuam sendo utilizadas por alguns moradores do Sapê do Norte. O uso do esterco animal, por exemplo, é classificado e diferenciado por Dona Maria da Penha Silveira Oliveira, 56, moradora da Comunidade São Domingos:

- Mas aí a senhora usa qual esterco aqui, o do gado?

Maria da Penha - Do gado.

- Vocês têm criação de gado, também...

Maria da Penha - Tens umas cabecinha de... Pouquinho, mas tem, pra num ter trabalho, né, muita trabalhadeira.

- E daí tem galinha... mas galinha cria solta? Fica difícil pegar esterco, né?

Maria da Penha - Cria solta. **Não, galinha tem esterco, também. Tem o lugar delas dormir, a gente pega o esterco e bota nos pé de banana, nos pé de coco, pé de... eu quase num gosto de botar esterco de galinha no meio das planta, não. Gosto mais é de botar o esterco de boi, que tá sequinho, é mais limpo.**

- E do porco não aproveita, não, né?

Maria da Penha - **Não, do porco não. O porco é esterco assim, que nem tá ali o chiqueiro, né, aí depois que tirar ele e quiser plantar as coisa dentro, já tá estercado, entendeu como é que é, né?** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 23.10.2005)

O uso de esterco animal é prática tradicional entre os camponeses, uma vez que é o alimento vegetal já processado e mais fácil de ser assimilado pelo cultivo na terra. Há diferenças no uso dos estercos de boi, galinha e porco, avaliadas pela agricultora principalmente sob a ótica da “limpeza” no manejo. Outra prática bastante comum é o cultivo consorciado de alimentos, umas vezes entre cultivos temporários, outras entre temporários e permanentes.

Junto da observação das águas e das fases lunares, estas práticas tradicionais consideram o meio de forma holística e optam por formas de manejo de menor impacto, buscando manter seu equilíbrio e sua fertilidade, conforme afirma Diegues (1988): *a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o [meio] ambiente.* (p.88)

Tabela 21: Calendário dos Cultivos Temporários no Sapê do Norte (2005)

Produto	Época do Plantio	Época da Colheita	Gênero
Abacaxi	Escuro Qualquer época Novembro	Frio 1 ano Final do ano Março-abril Dezembro-janeiro	
Abóbora	Escuro Lua nova Chuva Chuva, lua cheia Não na lua nova Quente, chuva Março Abril-março Minguante, setembro Inverno (set), chuva, lua crescente Setembro Novembro Setembro-dez	3 meses, 110 dias, 6 m 2 meses 4 a 5 meses 6 meses 2 a 3 meses 6 meses 6 meses 3 meses 6 meses verão 3 meses 3 meses Setembro-março	Mulher e Homem (às vezes, o plantio é feito pela mulher e a colheita pelos dois)
Aipim	Lua cheia e nova (até 3 dias depois) Chuva Julho-agosto	8 meses a 1 ano 1 ano 6 meses	
Amendoim	Escuro, chuva Março Junho Setembro e maio, lua nova Outubro	3, 4 ou 6 meses 5 meses 3 meses Novembro e agosto 45 dias	Mulher e Homem
Arroz sequeiro	Baixada das águas		

Batata	Escuro Março, lua cheia Inverno (set), lua crescente	6 meses Verão	Mulher e Homem
Cana	Escuro Lua crescente Não em fevereiro	1 ano Junho 7 meses	
Feijão	Escuro Lua Minguante, neblina, frio Quente, próximo a Finados Março, lua cheia Março, lua nova Sábado Aleluia Junho Inverno (set), chuva, lua crescente Setembro-dez Setembro e maio, lua nova Setembro-abril Outubro Chuvas de agosto Chuvas de março	3 a 6 meses 3 meses 3 a 4 meses 2 a 3 meses 3 meses verão 3 meses Novembro e agosto 4 meses 90 dias Novembro Julho	Mulher e Homem (às vezes, o plantio é feito pelas mulheres e a colheita pelos dois)
Feijão-de- arranque	Frio e escuro Junho a setembro Lua minguante	4 meses	
Feijão-de- corda	Escuro, março Fevereiro	3 meses	
Feijão-de- lastro ou catador	Frio e escuro 3 dias antes ou 3 dias depois da minguante	4 meses	
Horta	Frio, úmido Lua crescente, chuva	Quente	Mulher e Homem
Mandioca	Areia Escuro, lua minguante e nova, outubro Escuro, chuva, novembro Lua nova Lua nova até 3 dias depois Lua nova e crescente Lua cheia e crescente Lua cheia, até 5 dias depois Lua cheia, chuva Lua nova março, mai, set-dez. Fevereiro-abril Julho-agosto Inverno (set), chuva, lua crescente	1 ano 6 meses a 1 ano 1 ano e 2 meses 10 meses 1 ano 8 a 12 meses 1 ano a 1,5 ano 1 ano 6 meses a 1 ano Verão	Mulher e Homem (às vezes, o plantio é feito pelas mulheres e a colheita pelos dois)

	Setembro-outubro (não com muita chuva) Outubro, chuva, lua nova e minguante Não em mai,nov,dez Não em abril (cresce muito e não dá raiz) Maio a setembro Fevereiro e abril (pouca raiz)	1 ano 10 meses a 1 ano	
Melancia	Chuva Inverno, chuva Outubro Janeiro	6 meses Verão 90 dias 3 meses	Mulher e Homem
Milho	Escuro Escuro, depois da chuva Escuro da cheia Lua nova, março Minguante Outubro Março e outubro, chuvas Inverno (set), chuva, lua crescente Setembro-novembro Novembro Janeiro e dia de São José Mesma do feijão	6 meses 6 meses Escuro 4 meses 6 meses 3 meses 3 a 5 meses verão 3 a 5 meses Fevereiro 3 meses (verde) e 6 meses (seco) 4 meses	Mulher e Homem

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.3.2. Culinária: *farinha de mandioca e beiju*

*Várias línguas ainda indicam que se sabe não só por meio da visão como nos indicam o mesmo radical para **saber** e **sabor** – sapere e sapor, do italiano, ou saveur e savoir, do francês. **Sabemos que toda cultura se faz transformando o cru – a natureza - em cozido – a cultura** (Lèvy Strauss, 1989), no saber criar sabor. **A culinária é a síntese desse entrecruzamento radical de toda sociedade [...]. E o sabor, sabemos, implica a indissociabilidade do cheiro e da visão, do tato e do paladar. É uma lógica material, como designou o físico e filósofo Gaston Bachelard, por contraste à lógica formal ou lógica ocularista dominante em nossa sociedade.** (PORTO-GONÇALVES, 2006)*

Historicamente, o Norte do Espírito Santo caracterizou-se por ser um grande produtor de farinha de mandioca, atividade inicialmente realizada pela mão-de-obra escrava das fazendas. Em 1815, o príncipe da Áustria, Von Maximiliano, em uma viagem por terras

brasileiras, atentava pela marcante presença dos cultivos de mandioca em São Mateus, acompanhados da exportação de farinha:

Aproximadamente oito léguas rio acima, ergue-se a vila de São Mateus, cuja situação não deve ser muito salubre, devido aos pântanos vizinhos. Tem cerca de 100 casas, possuindo o distrito perto de 3.000 habitantes, incluindo brancos e gente de cor. Apesar de ser uma das vilas mais novas da região de Porto Seguro, acha-se em situação próspera. Os habitantes cultivam grande quantidade de mandioca, exportando, anualmente, 60.000 alqueires de farinha [...]. (WIED, VON MAXIMILIAN, 1989 [1815]:170).

Alguns anos mais tarde, esta característica se mantinha, com o aumento da população negra escravizada e da produção de farinha vendida para outras comarcas:

A Comarca de São Matheus, tradicionalmente dedicada à produção e à exportação de farinha de mandioca, contava em 1856 com 18% dos escravos da Província, porcentagem que caiu para 12% em 1872. Não incentivada pelo surto cafeeiro, como o verificado na região centro-sul, sua economia se manteve estacionária, com aproximadamente o mesmo número de escravos – 2.213 em 1856, 2.813 em 1872 – e produção de praticamente o mesmo número de alqueires de farinha exportada: 173.520 em 1856, 183.865 em 1872 (MARTINS, 2000)

A produção de *farinha de mandioca* teve continuidade pelo campesinato negro que nascia com o fim da escravidão, incorporando um processo de aprimoramento das técnicas e saberes produtivos que percorreu várias gerações. Utilizada como base da dieta alimentar, a farinha também era produto de forte comercialização local e regional, onde o Porto de São Mateus desempenhava o papel de grande mercado, conforme relembra Seu Amadeus Cardozo, 85 anos, nascido em 1920 e morador do Córrego de Santana:

- O senhor vendia farinha? Vendia pra onde?

Seu Amadeus - São Mateus.[...]

- Mas o senhor vendia o quê? No Porto?

*Seu Amadeus - **É! No Porto, cidade alta. Achava o patrão que queria.** Porque quando antigamente, que ia cá no aterro de baixo, pelo.... pelo porto, **então ia, chegava lá na casinha, arriava a mercadoria e chamava o canoeiro, o canoeiro vinha, pegava aquilo tudo, botava na canoa, atravessava, e chegava de outro lado. Tirava tudo aquilo, botava em cima do cais, e se tivesse já um desses que queria, era só levar; se não tivesse, tinha gente que queria.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em novembro de 2005)*

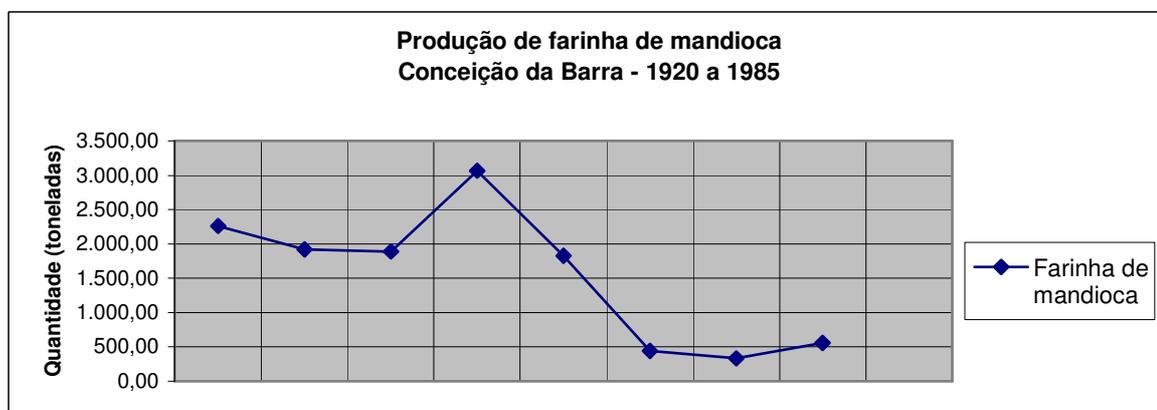
Ainda hoje, a *farinha de mandioca* e o *beiju* destacam-se na agroindústria tradicional de todo o Sapê do Norte. Alguns moradores têm estes produtos como principais para comercialização; outros afirmam que só a produzem “*para o gasto*”, deixando de produzi-los comercialmente devido ao baixo preço que conseguem no mercado. Além do baixo preço, outro fator que tem prejudicado a produção da farinha e do beiju é a precariedade das casas de farinha que, antigas, sofrem a deterioração do tempo sobre sua estrutura de barro e madeira. Frente à ausência da matéria-prima e recursos para sua reforma ou reconstrução, algumas casas de farinha chegam a cair e são abandonadas pelos moradores, não lhes servindo mais como importante estrutura produtiva da farinha de mandioca, do beiju, da pamonha, do polvilho e seus biscoitos. A oscilação da produção da farinha de mandioca ao longo do século XX pode ser observada pelos gráficos a seguir:

Gráfico 11: Produção de farinha de mandioca (ton.) - São Mateus – 1920 a 1985



Fonte: IBGE. **Censos agropecuários** 1920, 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980 e 1985. Pesquisa e organização de Simone Raquel Batista Ferreira

Gráfico 12: Produção de farinha de mandioca (ton.) - Conceição da Barra – 1920 a 1985



Fonte: IBGE. **Censos agropecuários** 1920, 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980 e 1985. Pesquisa e organização de Simone Raquel Batista Ferreira

Segundo estes dados, no município de São Mateus, a produção da farinha de mandioca conheceu 2 momentos de auge. Um deles foi a década de 1950, momento em que a abertura das estradas para o escoamento da exploração madeireira destinada à construção civil do Centro-Sul favoreceu a comercialização da farinha de mandioca produzida pelos grupos camponeses. Este mesmo fator responde pelo auge da produção da farinha de mandioca no município de Conceição da Barra, que neste caso ocorreu em momento um pouco posterior, os anos de 1960.

A partir dos anos de 1970, a região foi disponibilizada pelo Estado à implantação dos monocultivos de eucalipto para a produção de celulose. Em São Mateus, este momento ainda gerou uma alta na produção da farinha de mandioca, talvez em virtude da abertura momentânea do município à circulação de novos grupos sociais e econômicos, que podem ter favorecido algumas atividades comerciais realizadas pelos camponeses. Ademais, os monocultivos de eucalipto não se expandem por todo este município, mas se concentram em algumas regiões. Esta situação um pouco se diferencia do que ocorreu no município de Conceição da Barra, onde a abertura das estradas nos anos de 1960 anunciava, ao mesmo tempo, a chegada dos monocultivos de eucalipto, que aí se estabeleceram majoritariamente nos anos de 1970, provocando a queda abrupta da produção da farinha de mandioca.

Ainda assim, a farinha de mandioca e seus derivados continuam a ser produzidos nas *“casas ou cozinhas de farinha”*, *“quitungos”* ou *“farinheiras”*. Estas últimas são reconhecidas por sua estrutura técnica movida à eletricidade, enquanto as primeiras eram movidas a rodas manuais e bolandeiras puxadas a boi. Ainda hoje existem estruturas mais artesanais e mais mecanizadas. Na Comunidade de Linharinho, situada no município de Conceição da Barra, há uma farinheira totalmente mecanizada na terra dos herdeiros da família Cosme dos Santos, cuja produção é feita em larga escala e vendida, até mesmo, para outros municípios. A farinheira de Linharinho consome até 8 mil quilos de mandioca e produz entre 20 e 30 sacos de farinha por dia, ou seja, entre 1.000 e 1.500 quilos. Em alguns períodos de grande produção, para otimizar o uso da farinheira, chega-se a comprar 90% da mandioca de outros produtores, como os assentamentos rurais do município. Depois das famílias tirarem uma pequena quantidade para o uso próprio dentro de casa, a farinha é vendida no mercado local de Conceição da Barra e para empresas de Linhares, Jaguaré, Boa Esperança e Pinheiros, que empacotam a farinha e a vendem no varejo. Em 2005, 1 saco de farinha de mandioca (que comporta 50 quilos) era vendido pela comunidade por R\$ 40,00 e quando havia encomendas destas empresas, chegava-se a vender 40 sacos, que completavam a capacidade de carga de um caminhão e geravam a quantia de R\$ 1.600,00.

Registros históricos apontam que, em meados do século XIX e próximo dali, a existência do Quilombo do Negro Rugério, que se destacou como um grande produtor de

farinha de mandioca (conforme relatado no item 3.2.3. *Entre “tapuias” e “calhambolas”: insubmissão e resistência*). A forte presença da produção da farinha na Comunidade de Linharinho denota sua herança direta em relação aos saberes e práticas do antigo Quilombo, que se localizava onde é, hoje, o povoado de Santana, bem próximo à Comunidade. Outra memória sobre a tradição da produção de farinha de mandioca encontra-se materializada nas antigas *casas de farinha*, cuja estrutura era toda esculpida em madeira-de-lei: prensa, parafuso e cocho. Um exemplar de *bolandeira* encontra-se, atualmente, no pátio do escritório da empresa Aracruz Celulose S.A., localizado em São Mateus. Esta estrutura produtiva foi transformada em peça de museu exposta pela empresa, depois de ter expropriado as terras onde ela estava situada. Ironicamente, a bolandeira é exibida como *“troféu”*, símbolo e prêmio da vitória da destruição provocada por esta empresa no Sapê do Norte, e ao mesmo tempo é utilizada por algumas famílias das comunidades negras rurais de São Mateus.



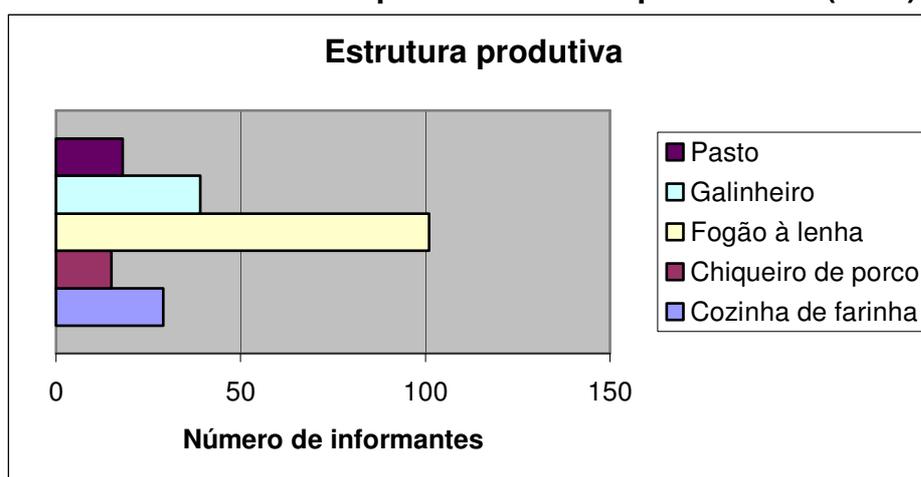
Fotos 13 e 14: Antiga “cozinha de farinha” – Córrego de Santana - e produção do beijú - Linharinho. Simone Batista Ferreira (2005) e Sandro Juliati (2004).

A produção dos derivados da mandioca é um momento singular para as comunidades. Aproveitando a época da colheita da mandioca, esta produção envolve toda a família: homens, mulheres e crianças; irmãs (os), primas (os), tias (os), filhas (os), sobrinhas (os) e avós (ôs). Este encontro concretiza a transmissão dos saberes relacionados à produção da farinha e do beijú, e também um momento em que outras diversas trocas se fazem, como a de *“colocar as conversas em dia”*, comentar fatos cotidianos e se informar a respeito da família. Neste sentido, o espaço das *“casas ou cozinhas de farinha”* constitui-se num referencial da *identidade* das comunidades do Sapê do Norte.

A produção da farinha e do beijú obedece a uma ordem tradicionalmente reproduzida. Depois de colhida, descascada e ralada no motor, uma parte da mandioca é colocada na prensa para soltar o ácido prússico, venenoso. Enxuta, é encaminhada ao forno para ser torrada e, depois, peneirada e transformada em farinha. Outra parte da mandioca

ralada é colocada na água para soltar a goma, utilizada na produção do tradicional “beijú”: uma fina camada de goma da mandioca levada a assar no forno, onde recebe açúcar e coco ralado (ou amendoim). O beijú também pode ser feito com a massa da mandioca; assado envolto pela folha de bananeira; ou ainda como uma pamonha, molhado pelo leite de coco.

Gráfico 13: Estruturas produtivas no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.3.3. Agricultura Permanente: frutas do terreiro

No “terreiro”, o que predomina são os cultivos permanentes das frutíferas. A presença dos frutos concentra-se no verão, após o período das chuvas e cheias dos rios, quando a terra fica naturalmente irrigada e recebe maior insolação – dois fatores que potencializam a produção de biomassa vegetal.

As principais frutíferas encontradas são: coco, manga, banana, jaca e abacate. Dentre elas, destaca-se a diversidade de tipos de banana apontados pelos moradores: 1. Banana-pão ou Figo; 2. Banana Roxa-fogo; 3. Banana Maranhão; 4. Banana da Terra; 5. Banana Ouro; 6. Banana Prata; 7. Banana Maçã; 8. Banana Nanica; 9. Banana São Tomé.

Da mesma forma que nos cultivos temporários, esta diversidade de espécies nos traz a herança de uma história agroecológica do Sapê do Norte e seus saberes oriundos da experimentação. Nos traz, ainda, outros tempos em que a fartura era oferecida pela floresta, intercalada pelos pequenos sítios. Os percursos diários pela mata, pelo pasto e entre um sítio e outro eram supridos de frutas, conforme afirma a lembrança de Ademir Conceição de Freitas, 41, o “Lelengo”, da Comunidade de Linharinho:

Lelengo - Aí nós saía daqui pra BR-101, aí nós saía de barriga cheia, chegava de barriga cheia... porque achava araçá, era coco, era jaca, era banana na beira dos corgo véio, era tudo! Quando chegava em casa, 'vai almoçar?', 'não, já almocei, tô de barriga cheia!' Araçá nós trazia era na camisa amarrada, e laranja, mixirica, topava pé de laranja, mixirica nessas grota, amarrava aqui na camisa, ó, amarrava aqui, enchia aqui e depois vinha e amarrava aqui, ó, aí muntava nos animal e saía chupando laranja o dia todo, laranja e mixirica. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2004)

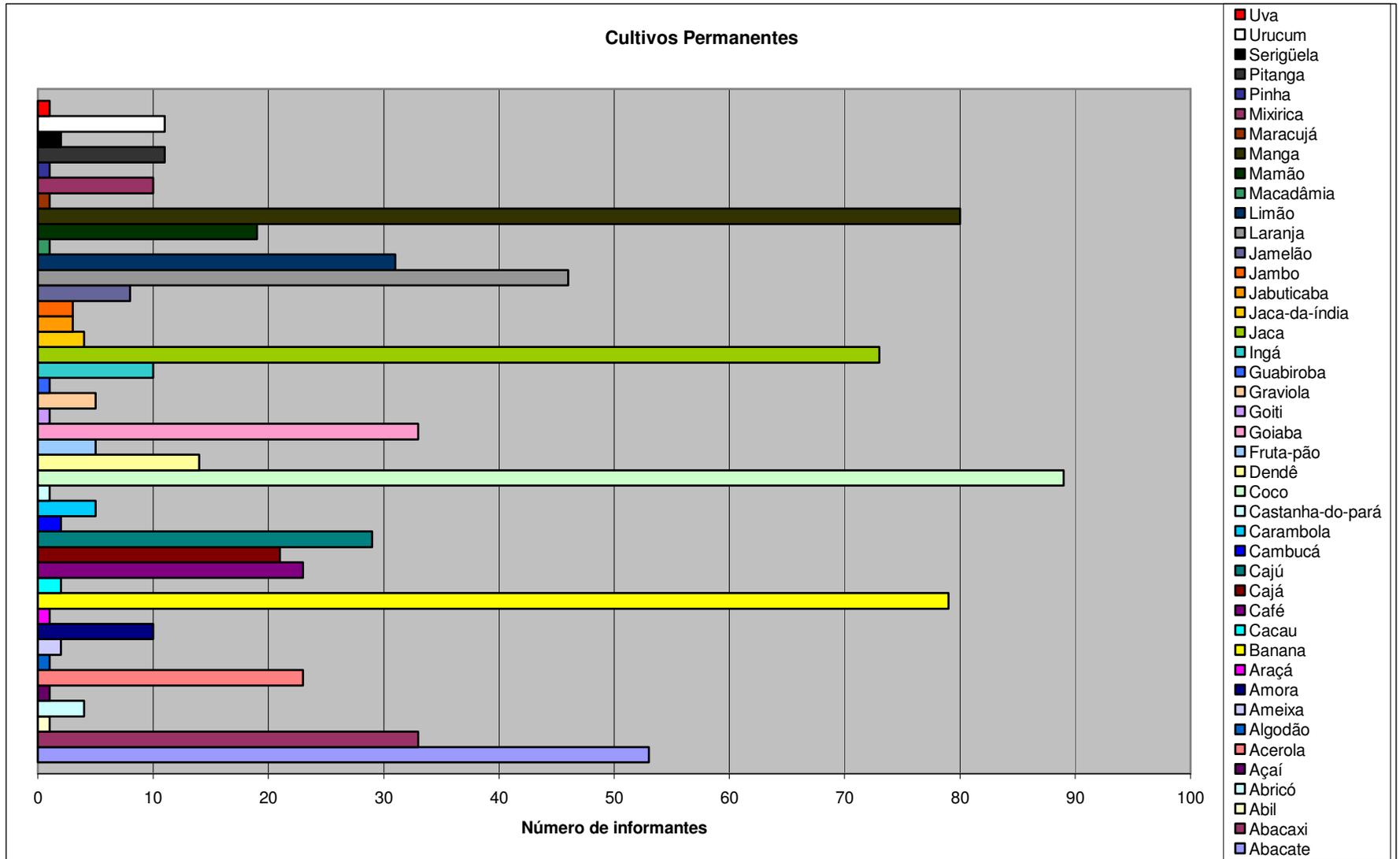
Tabela 22: Calendário dos Cultivos Permanentes no Sapê do Norte (2005)

Produto	Época do Plantio	Época da Colheita
Abacate	Inverno (setembro)	Início do ano Dezembro-janeiro Outubro-março Junho Janeiro-abril
Abricó		Freqüente
Acerola		Outubro Dezembro 3 em 3 meses
Araçá		Outubro-janeiro
Banana	Lua Nova	8 meses Calor Dezembro-janeiro Ano todo
Café	Junho-agosto Lua nova Chuva Sombra Barro	4 a 5 anos após o plantio 2 anos após o plantio Abril Junho Julho
Cajá		Maio Verão Novembro-março
Caju		Verão Outubro Novembro-março
Carambola		6 vezes ao ano
Coco		Verão Ano todo
Coco-anão		3 anos após o plantio
Coco-da-bahia		5 anos após o plantio
Dendê	Dezembro	Abril Lua crescente e nova (mais óleo); minguante (só borra)
Fruta-pão		Março
Goiaba		1,5 anos após o plantio Verão Março-abril Julho-setembro

		Dezembro-fevereiro
Graviola		Dezembro
Jaca		5 anos após o plantio Calor Flor: agosto Fruto: dez-fevereiro Outubro- janeiro
Jamelão		Junho-janeiro
Laranja		Na chuva Março-abril Junho-julho Outubro-janeiro
Limão		Verão Janeiro-fevereiro
Mamão		Ano todo Março-abril Novembro-dezembro
Manga		Calor Final do ano Outubro-março Agosto-dezembro
Mixirica		Março-abril Julho Novembro
Pitanga		Outubro-dezembro
Serigüela		Janeiro-fevereiro
Urucum		Dezembro

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Raquel Batista Ferreira.

Gráfico 14: Cultivos Permanentes no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.3.4. Criação de animais

A espacialidade das relações com a natureza produz, em alguns momentos, fronteiras territoriais. Quando a terra era “solta”, a criação dos animais se dava pelo sapê, brejos e terreiros, onde o gado, o porco e as galinhas pastavam e mariscavam. Nestes tempos da “terra à rola”, uma porção dos terrenos planos dos tabuleiros terciários, denominada “nativo”, era utilizada como “solta” do gado. Assim, a criação do “gado era a grané”, isto é, criado solto nas terras de uso comum dos tabuleiros e cuidado por todos. O caminho trilhado pelo gado definia um espaço conhecido e apropriado pelos moradores do Sapê do Norte - *território*, onde um reconhecia o gado do outro e ora em vez, um morador ia buscar seu gado longe de casa. A apropriação e uso comum deste espaço teciam aspectos da *identidade* do grupo e eram firmados através de normas – como a ausência de cercas e o mandar recado ao dono de gado machucado, lembranças de Jorge Brandino dos Santos, 50, da Comunidade São Domingos:

– O gado criava como?

Jorge – A grané.

– A grané? É? E era solto, assim?

Jorge – Era, era solto assim.

– E como é que sabia de quem que era qual?

Jorge – Ah, mas todo mundo conhecia o seu. Ele tinha marco. Era a grané que nós tinha gado [...] **Que naquele tempo, nós tinha gado aqui, todo mundo, pegava gado lá de fora, da beira rio, soltava pr’aí, lá de São Mateus soltava pr’aqui, nesse meio. Que ela tava dizendo a divisão daí do São Jorge com nós aqui. Eu falei “não, era uma divisão só”.** Como faz, pra lá ou pra cá, era uma só. Era um deserto só. Animal nosso saía pra banda de fora, ficava pro lado de cá do Santana, até do lado, desse lado do São Domingos animal vinha. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2005)

A disponibilidade de terras possibilitava esta apropriação e uso comum. Ao transitar, o circular do gado definia as fronteiras do Sapê do Norte, compreendido como “uma divisão só”. Interessante é notar como esta memória é recorrente. O gado era treinado para aprender a se deslocar pelo território, caminhando dos tabuleiros aos brejos, outro espaço de uso comum e ambiente que lhes oferecia bons capins e mesmo a cura de doenças. Seu Silvestre Jerônimo Alves, 85, da Comunidade São Domingos, diz que “Antigamente, a vacina do gado era o brejo. Depois, soltava o gado no sapê e ele ficava bom” (12/11/05). Assim, o *lugar* da criação do gado era aquele que proporcionava o alimento e a cura das doenças.

A relação estabelecida com os animais de criação é ricamente ilustrada por uma memória de Seu Anailson de Oliveira, 60, da Comunidade São Domingos. Ele lembra um momento da vida quando “*encangava*” os bois no carro de boi. Os bois eram distribuídos em duplas, que formavam “*juntas*”, e cada 6 “*juntas*” formava um “*terno*”. Pela força que somava, muitas vezes um “*terno*” de bois fazia o trabalho que alguns caminhões não conseguiam fazer. Cada boi ocupava um lugar certo no “*terno*”, de acordo com seu temperamento: o boi mais manso podia ficar no final, próximo à carga a ser puxada, pois ele não dava coice, enquanto os bois da frente eram considerados os mais inteligentes. Interessante é saber que cada boi tinha um nome próprio e atendia por ele:

Seu Anailson – Cheio de argola, cheio de argola, assim, tintintintin, aí o boi arrancava. Só que o boi da guia, às vez daqui lá pra casa de farinha, aí sempre gritava o boi da guia, “boi! Badejo!” Era o boi da guia, chamava o nome, era o Formoso, o Amarelo, tem o nome do boi.

– Eles atendiam pelo nome, o boi?

Seu Anailson – Ele tem um nome. Aí fala assim “uôa! Uôa!” Uôa é pra parar. “Bora!” Arrancar.

– Aí o senhor falava lá, os bois da guia, falava pelo nome.

Seu Anailson – É. Aí “uoi! Volta aqui!”, “uoi! Tá errado, tá errado! Uoi! Uoi! Tá erraaado! Tá errado!” Aí chama o nome do boi que tá errado. Se falar o boi Amarelo tá errado, ele vai jogar pro lado do outro. Ele vai voltar. Chama “uoi! Vem cá, Amarelo!” Tá lá, mas ele vai voltar, no pé do pau outra vez. Aí quando ele vir, chegar em certa altura, ele fala “uoi! Bate Formoso! Bate aí!” Aí o Formoso já puxa o outro. Entendeu? É tudo pelo nome. [...]

– E como é que eles sabem que é o nome deles?

Seu Anailson – É a mesma coisa da vaca. Sim, se a vaca, o nome dela é Amarela, aí fala assim “uoi!”, aí grita “Amarela!”, a bezerra que ta lá presa no curralzinho, aí fala assim “Amarela! Amarela!”. Aí a vaca...

Maria da Penha – Pra tirar o leite, ela vem.

Seu Anailson – É, ela vem.

– Toda vez que vai tirar o leite, fala o nome, também, pra ela guardar...?

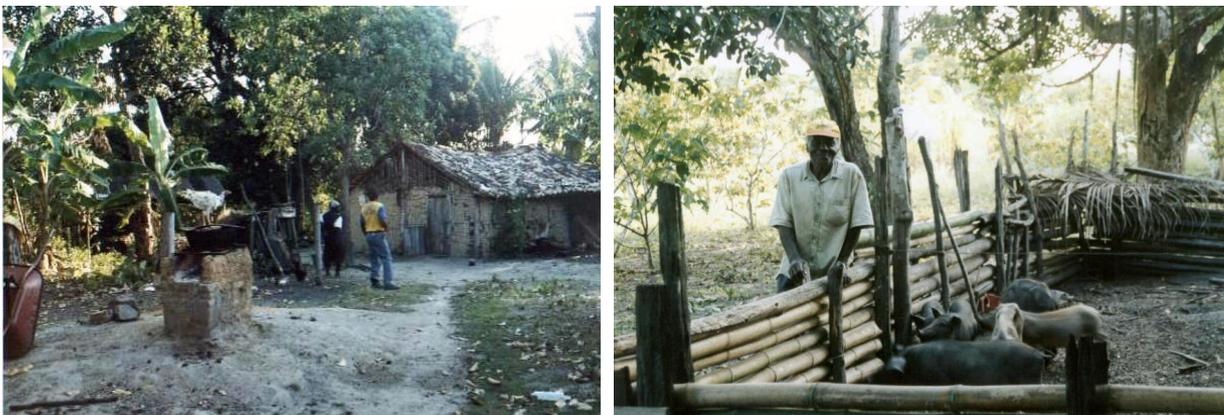
Seu Anailson – Aí o bezerro tá lá no meio de dez, aí fala assim “Amarela!”, aí o bezerro já sabe que é ele. No meio de dez...

– Que ele é filho da Amarela. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 26.10.2005)

Assim como os animais domesticados, dava-se nome ao bezerro e então ele passava a se identificar como tal até a idade adulta. Da mesma maneira, o tipo de chamado era certamente correspondido com uma ação, revelando um tipo de diálogo.

Atualmente, segundo alguns moradores, a criação de animais é uma das atividades produtivas que mais sofreu pela situação de “*imprensamento*”. Os animais não podem mais ser criados da forma “*solta*”, pois entram nas monoculturas de eucalipto e cana, nos terreiros

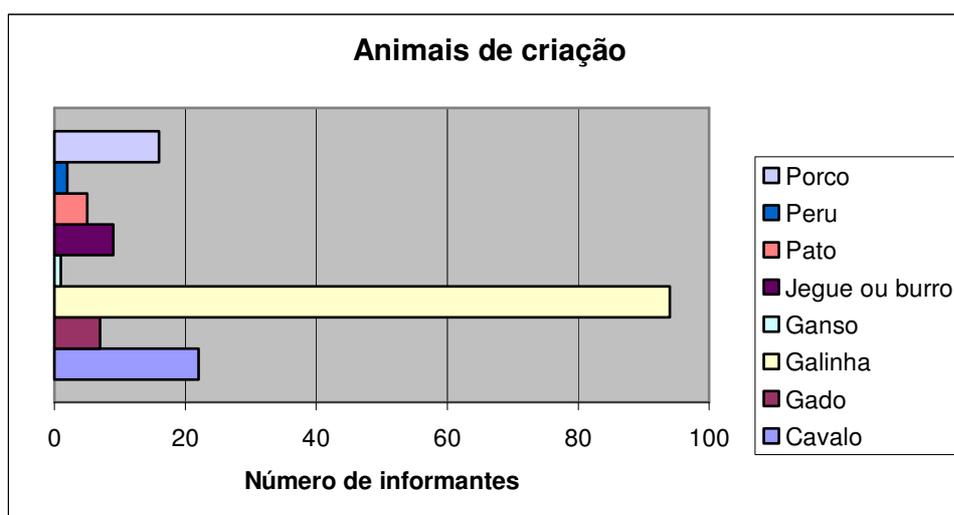
e roças dos vizinhos. Segundo Renan de Oliveira, 62, morador do Córrego São Domingos, hoje se cria apertado e “se algum animal escapulir, a DISA pega e prende no curral que possui em Saionara” (13.10.2005). Por este depoimento pode-se observar que a situação de “imprensamento” também é alimentada por ameaças e perdas para os moradores.



Fotos 15 e 16: O terreiro é o principal lugar de produção do alimento. Simone Batista Ferreira (2005).

Dentre as criações, a que se destaca é a de galinha, uma vez que requer relativamente pouco espaço e pode permanecer no terreiro e cercanias. Fornece ovos e carne, que são majoritariamente utilizados na alimentação familiar. Quando existe, a criação de porcos, muito apreciada, necessita de chiqueiro, para que eles fiquem confinados e não entrem nas roças dos moradores vizinhos e nos plantios industriais.

Gráfico 15: Animais de criação no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.3.5. Pesca e Caça

– *Que bicho que tinha, Seu Domingos, aqui?*

Domingos Ayres de Farias – ***Era Anta, era Onça, era Barbado, era Porco-do-Mato, Caititu, de tudo quanto é bicho! Esse Mutum, Macuco, tinha mais era muito, mesmo! Tinha muita caça, aqui. Caça tinha demais. Ninguém quase num ligava, né. Tinha muita fartura, muito peixe, muita caça, criação era fácil de criar, e aí... nem tem a caça, nem tem o peixe, nem deixa criar porco, né. Que naquela época, criava todo mundo solto, à vontade! Tinha a roça, mas tinha as criação. Num empatava ninguém. Todo mundo criava (...) porco, galinha, de tudo quanto é criação, carneiro, cabrito, tudo criava.*** (entrevista com Domingos Ayres de Farias, realizada por Simone Batista Ferreira em 15.10.2005)

Este relato revela a abundância da fauna encontrada na exuberante floresta. Junto das criações, o extrativismo animal sempre esteve diretamente relacionado à obtenção do alimento protéico, sendo realizado por meio da pesca e da caça nos brejos, córregos, rios, lagoas, matas e capoeiras.

A observação da natureza e a otimização de seus elementos orienta atividades como a pesca e a caça, bem como as melhores técnicas de captura. A melhor época para a *pesca nos rios* é considerada o tempo quente e com a chegada das águas, quando os rios enchem e o peixe consegue transitar, “*senão ele entra na loca e não vem*”. Dos rios, a espécie mais citada é a Traíra, seguida pelo Cará, Morobá, Beré e Jundiá.

As técnicas para se pegar o peixe distribuem-se entre a *linha*, a *rede*, a *tarrafa*, a *gruzeira* – instrumentos mais modernos, de fabricação industrial; e o *balaio*, o *jequi*, o *tapasteiro*, o *quixó*, a *muzanza* – instrumentos mais antigos, de fabricação artesanal a partir de cipós, varinhas e outras fibras. O uso de cada técnica de captura está relacionado com o tipo de pescado que se deseja e o lugar onde se encontra. Tradicionalmente, na época quente, quando havia fartura de água e de peixe, utilizava-se jacás e até mesmo facões como instrumentos de captura. Assim relembra Dona Joana Cardozo Florentino, 56, da Comunidade São Domingos:

Dona Joana – Muita água, pescava à vontade, você ia num córrego pescar, tinha à vontade, Você tava com a casa cheia de carne, “ah, vou trocar de comida”. Era só pegar o jacá, naquele tempo num era rede, não. Pegava aqueles balaio grande, assim, saía aquele tanto de mulher. Ah, era só ir! Ficava no meio do córrego, voltava com aquele moqueção, cada peixe que você precisava de ver!

– *Que peixe pegava?*

Dona Joana – Pegava traíra, pegava cará, pegava jundiá, morobá, tudo pegava! Cada peixe que só vendo, precisava de ver! Mas hoje, você cõa a água nesse córrego todinho, coando água e não pega peixe! [...]

– Mais difícil, né? E aquela época, como vocês pegavam?

Dona Joana – Nós pescava de jacá, o balaio. Com o balaio. Ia pescando nos cantinho, passava o balaio e ia tocando, pescando, tocando, pescando.

– Nossa! Devia ter muito peixe, né?

*Dona Joana – A gente ia oiando, assim, via as traíra, nesse tempo de sol quente, assim, a gente ia oiando a água do córrego, assim, a gente via as traíra deitada, assim, tomando sol. Só ia no meio da costa e batia o **facão**. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)*

A pesca tradicional nos rios contemplava, ainda, o manejo de espécies com o objetivo de aumentar a sua procriação, conforme relata João de Deus Falcão dos Santos, 52, antigo morador do “sertão” de Itaúnas:

*João – Aí, o que acontece, lá em cima na roça que nós morava lá, nós fazia cerca do valão, né, fazia a cerca no valão, aí quando chegava... que num tinha, num sabia esses negócio de bóia, nem nada, tinha uns home, mas num sabia nada. Aí nós cercava, botava o **tapasteiro** no valão do brejo que saía, aí...*

– O que é o **tapasteiro** ?

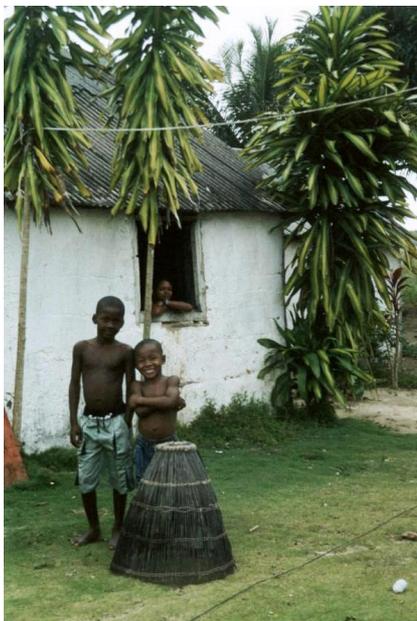
João – Tapastero é um trem ... de bambu. Você poca, limpa, limpa, limpa, limpa e senta em cima e faz o tapastero, com o cipó, aí fica o tapastero.

– É como se fosse uma cerca ?

*João – Isso! É como se fosse uma cerca. Aí a gente bota no valão Aí pega os covos, bota 2, 3 covo. **Covo** é o **Juquiá**, é o **Jiqui**, entendeu ? [...] Aí chegava de manhã cedinho, tava escumando de peixe! Aí, sabe o que eu fazia ? Peixe miúdo, aí nós pegava o **purungo**, né, pegava o purungo, o cabaço, pegava ele, aí papai dizia assim “ó, vocês leva esse purungo grande, vocês leva ele que eu quero...vocês enche de fio de peixe que eu quero levá pra lagoa”.[...] Chegava lá, nós enchia o purungo, despejava o peixe, ia botando o peixe miúdo, tudinho, tudinho, tudinho, tudinho, tudinho, aí ele levava lá pra lagoa, que hoje é a Lagoa Domingo Lope. Aí chegava lá, despejava, galha de peixe ! Aí, pá, pá, o brejo secava tudo, o brejo secava, aí que quando chegava a época da lagoa, o peixe tava assim, cada um Morobá, cada uma Traíra, que nós botava! (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.08.01)*

Nos rios, a pesca ainda é realizada pelos homens e pelas mulheres. O melhor tempo indicado pelos moradores para a pesca nos rios é a época da chuva – entre setembro e dezembro, quando o peixe sai da toca e sobe os rios para desovar e se reproduzir: a piracema. Durante a piracema, há o *defeso* das espécies em procriação e a pesca fica proibida pelos órgãos ambientais. Além disso, o uso da rede é sempre punido nos rios, com o objetivo de evitar a captura de filhotes. Contudo, a única alternativa de pesca que restou aos moradores se dá nesta época, quando os rios ganham um pouco mais de água, uma

vez que as monoculturas em larga escala diminuíram o volume dos cursos d'água e a quantidade de peixe. À degradação ambiental decorrente das monoculturas soma-se, então, a legislação que criminaliza a atividade e dificulta ainda mais a obtenção do alimento aos moradores.



Fotos 17 e 18: “Quixó” e a pouca pescaria. Simone Batista Ferreira (2005 e 2004).

No mar, a *pesca* é realizada pelos homens, que o regionalizam de acordo com sua produtividade, espécies encontradas e técnicas utilizadas. Assim, tem-se o “*mar de dentro*”, próximo à praia e onde se localiza a “*lama*”, lugar de maior concentração de alimento, peixes e também camarão, tão disputado pelos barcos de arrasto. É neste trecho que as *redes de espera* são colocadas para a captura da Pescadinha. No “*mar de fora*”, demarcado pelo tempo gasto em canoa a remo – de uma hora e meia a duas horas -, encontra-se o “*cascalho*”, onde a pescaria é realizada com *linha*, principalmente na captura do Peroá, e com *redes de malha larga*, na captura de outros peixes maiores como o Caçã, a Arraia e o Robalo. Na beira-mar realiza-se a pesca com *tarrafa*, rede com pesos ao redor, que se abre em forma circular ao ser lançada.

João – Tarrafa só tem na beira da praia, é por terra. Mas no mar você usa a rede de Pescadinha, você usa a rede de Robalo e você usa a rede de Caçã. Três tipo diferente. Ah, a rede de Pescadinha, a maia é de três dedo. A rede de Caçã é cinco dedo, entendeu? E a rede de Robalo é na base de cinco pra seis dedo, também, é malha grande, é malhoso, porque o peixe é maior. E daí você tem a pescaria também do Mero, com a gruzeira. A gruzeira você pega uma corda e estica ela, empata cinco ou seis anzol, e ali você estica ela e vai botando, vai botando, aí quando você vê que tá tudo certo, você chega lá e bota lá fora amarrado na pedra com a garateia, entendeu, e aí só vai cair o

Mero. E a pescaria de **linha**, né. Mistura umas quatro ou cinco coisa dessa.

– De linha vocês pegam o que?

João – Ah, na linha você pega o Peroá, você pega o Roncador, você pega o Griacó, entendeu, você pega tudo quanto é peixe, pintô na linha do anzol, você tá trazendo!

– E cada peixe deste dá numa parte do mar diferente?

João – É, dá deferente, o peixe você... o Roncador, então, você num pega ele na lama, você só pega ele no duro.[...] A **lama**, você bateu a pedra aqui, você conhece, é lama. Aí você sonda, você vê aonde aterrará ali na lama, é lama. Aí você pega, tira e vai pra frente, quando chegá lá você “bom, aqui é **duro**”. Aí é que o peixe, o Roncador tá.[...]

– E o Peroá?

João – O Peroá, a mesma coisa, o Peroá já fica mais no **cascalho**, porque tem trem em cima pra ele comê, no cascalho. O cascalho é lá forão. Bem fora, aí você bate e “aqui é cascalho”. Tem cascalho memo, você puxa na linha, pedaço de cascalho. (entrevista com João de Deus Falcão dos Santos, 52, realizada por Simone Batista Ferreira em 15.08.01)

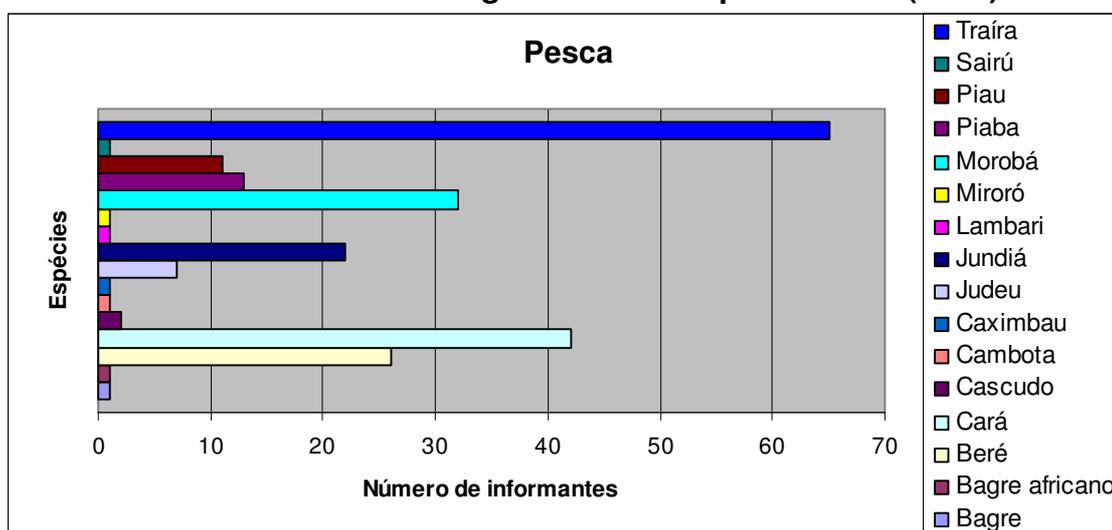
Tabela 23: Calendário da pesca de água doce, instrumentos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005)

Produto	Época/ lugar da extração	Instrumentos	Gênero
Beré	Brejo, lagoa, represa Verão Quente Enchente Desova Lua minguante Baixa do rio (agosto)	Rede, linha, muzanza, quixó, balaio, jequi, ibá	Mulher e Homem
Cará	Brejo, lagoa, represa Verão Quente Enchente Desova Lua minguante Outubro-fevereiro Baixa do rio (agosto) Maré baixa	Rede, linha, muzanza, quixó, balaio, jequi, ibá	Mulher e Homem
Cascudo	Rio baixo		
Judeu	À noite Chuva	Rede e balaio	Mulher
Jundiá	Chuva Quente Outubro-fevereiro	Rede, linha, balaio, muzanza	Mulher e Homem
Mirroró	Lua minguante Baixa do rio (agosto)	Rede, linha, muzanza, quixó, balaio, jequi, ibá	Mulher e Homem
Morobá	Rio e córrego Verão Quente Maré baixa	Rede, linha e muzanza	Mulher e Homem

	Enchente Outubro-fevereiro		
Piaba	Enchente Lua cheia set-dez (desova)	Rede, linha e jacá	Mulher e Homem
Piau		Rede e linha	Mulher e Homem
Sairú	Rio baixo		
Traíra	Rio, córrego, brejo, lagoa, represa Maré baixa Lua cheia set-dez (desova) Outubro-fevereiro	Rede, linha, muzanza, quixó, balaio, jequi, ibá	Mulher e Homem

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Gráfico 16: Pesca de água doce no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Outra fonte de proteína animal era suprida pela caça, citada como atividade predominantemente masculina. Dentre os animais caçados, são citados, principalmente, os mamíferos que viviam em meio à floresta e seus diversificados habitats, como alagados, dossel das árvores e tocas: Paca, Cutia, Tatu, Capivara, Veado, Catitu, Quati, Porco-domato, Lagarto, Anta, Jacaré, Gambá, Raposa e Tamanduá. Este momento é lembrado por Dona Maria Anastácia dos Santos, 70, que nasceu na Comunidade de Linharinho e atualmente vive em Conceição da Barra:

- E a caça, tinha muita caça?

Dona Maria Anastácia - Tinha, cumemo muita caça. Cachorro bão a gente tinha! O pai dela, todo cachorro que ele tinha, era bom de

caça. Ele caçava sozinho, o cachorro, chamava, ia, chega lá era **tatu, uma paca, lagarto**, era assim...

- Tinha jacaré lá no brejo?

Dona Maria Anastácia – Tinha...

- Vocês faziam o que com jacaré, muqueca?

- Dona Maria Anastácia - Era, meu filho, os mais velho botava a rede, prendia na rede, dava um **jacaré** grudado, aí ele metia o pau, matava, vinha cá aquele jacaré, aí fazia aquela muqueca com aquelas pimenta cherosa, aquela que fica, jacaré é gostoso. (entrevista realizada por Sandro Juliati e Simone Batista Ferreira, em novembro de 2004)

Esta memória é enfatizada por Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, ao relembrar algumas lagoas que eram grandes criatórios de caças, como marrecos e patos, pássaros e jacarés:

Seu Domingos - Isso aqui era um farturão de passarinho, lrerê, marreca, pato, de tudo! De tudo, era fartura, mesmo! Era muita fartura! Jacaré? Ih! Entrava nessas lagoa, assim, topava mais de uns 10 a 15 ninho de jacaré! Pegava um ovo daquele, quebrava, já tava os filhote. Tinha ninho que já tava os filhote, aquela renca de filhote! Mas era filhote mesmo! Era tudo grandinho! Assim, mais no porte de um camaleão. Aí a gente pegava um ovo daquele, esfregava, o jacaré vinha pertinho, assim, gritando Uh! Uh! Pertinho! Encostadinho. A gente ficava com medo que ele pegava a gente, mas nunca pegou, não! (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

As técnicas tradicionais de captura eram artesanais, construídas com varinhas, bambu e cipó, material que vem sendo substituído pela rede, metal e pólvora das armadilhas de fogo. No caso da caça realizada nas lagoas e córregos, por vezes utilizava-se estruturas naturalmente construídas como o “balseiro” ou “papaião”. Identificadas como abrigo para o criatório de filhotes de jacarés, estas touceiras de vegetação que se deslocam sobre a lâmina d’água eram utilizadas como sustentação móvel para o deslocamento nas lagoas:

– E não costumava comer jacaré aquela época, não?

Seu Domingos – Costumava! Costumava e pegava muito! Botava o **engasgo**, né, mas já pr’aqui num botava, não, que aqui é mais difícil de botar engasgo. Botava na Lagoa do Braga, na Lagoa de Bibiano, na Lagoa de Benedito e a Lagoa do Sossego. Era mais a lagoa, era a Lagoa do Braga e a Lagoa do Sossego. Que aí era mais perto, mais limpo, a gente via aquele cardume medonho, né. E na Lagoa do Braga, tinha um balsezão, assim, quase, o balseiro lá era mais diferente, mais grosso, mas era assim, também. A gente subia em cima dele! Se o vento desse, daqui pra lá, e tivesse encaixado cá, a

gente subia em cima dele, se o vento desse e ele fosse pra lá, a gente ficava lá, em cima dele.

– O balseiro andava...

*Seu Domingos – Andava. Andava na lagoa todinha! Aquela lagoa, lá, é grande, também, igual essa aqui, igual assim ou mais! **O balseiro andava, a gente ia olhar, se o balseiro, ele saísse, esperava ele encaixar do outro lado, pra gente saltar pra lá. Quando ele vinha pra cá, saltava pra cá, o vento puxava ele pro meio da lagoa, ele andava. Ali fincava estaca, que ele era grosso, né, aí tava cheio de ninho de jacaré. Mas tava aninhado!** Só vendo, uma porção de ninho de jacaré dentro da lagoa, assim. **Aí botava o engasgo**, tinha vez que ele vinha gritando na lagoa limpa assim, ó, aí ele vinha gritando, “uh! Uh!” A gente via aquele bitelão, pertinho da gente! Mas não matava, que se fosse matar naquela época, dentro da lagoa, ele ficava lá, num pegava, num panhava, né. Agora no engasgo, não, no engasgo botava e ele vinha, pegava. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)*

O uso do balseiro em movimento era estratégico para a prática da caça do jacaré nas lagoas, uma vez que acomodava ninhos de filhotes e permitia o deslocamento de um lado a outro da lagoa. Este saber é oriundo de observações atentas ao longo das gerações, onde se potencializa alguns atributos ofertados pela natureza: o balseiro e o vento. Assim, a *natureza* é vista numa *perspectiva relacional*, da mesma maneira como aparece no relato de Alzerina Batista, a Zirinha, 55, moradora da Comunidade do Angelin 1:

– E vocês tinham mais roça ou usavam mais a mata, pra tirar bicho, tirar peixe...

Zirinha – Roça, né. Usava a roça, usava caçá, botá ...Mundéu, né, pegava Tatu...Paca...

– E como é o mundéu ?

*Zirinha – **Mundéu** é um ... faz umas estaquinha assim, né, mesmo assim, da largura das caça passar. Aí vai, e coloca o tambão, um negócio assim, um pau de travessado e coloca dois, duas madeira bem pesada, né, pra caça num escapá, né. E, aqui do lado a gente armava assim, fazia um negócio de armá, num sei como é, eu sei que quando a caça pisava lá, e botava lá embaixo. Quando a caça pisava lá, era buf ! [...] Então, a gente cumia sempre caça, mas o lugar que minha mãe morava, ela disse que não necessitava de... um Catitu encontrava com outro. Que eles vinha cumê na roça, né, igual porco, né, eles vinha cumê na roça e meu pai ficava lá esperando. Aí meu pai... na Santa Helena, né, lá na Reserva mesmo, que tinha aquela matona ! Aqui era mais escasso de caça, tinha muito mais gente do que lá, né. [...] Aí eu falei assim, pois é, menina, aí ela disse que era carne de **Viado, Tatu** num se falava, era **Catitu, Queixada, Anta**, isso tudo eles fazia aqueles varalção, que lá num tinha geladeira, isso tudo tinha que salgá. Mas diz que isso era carne, que eles cumia direto! Ih ! **Num comprava nada, num comprava nada, não !** Se matasse um porco, era pra mudificá o gosto. Mas ainda era tudo assim, da mata. **Lá era a mata que sustentava eles. E aqui era o rio, mais era o rio, né** que da mata a gente quase num tirava nada, às veiz um Tatu, às vez alguma **Paca**, mas o rio era...era uma fartura. **Era o nosso pai***

rio, mesmo. A fartura do rio. (entrevista com Alzerina Batista, 55, realizada por Simone Batista Ferreira em 18.11.01)

O relato de Zirinha refere-se ao período em que sua família vivia na região fronteira entre o Espírito Santo e a Bahia, com extensas áreas de floresta. A fartura de alimentos fica evidente pela quantidade e diversidade de animais de caça, complementada por uma ou outra carne de animais de criação, o que tornava ausente a necessidade da compra. Assim, “*lá era a mata que sustentava eles*”, ou seja, a relação que se estabelecia com a floresta era de *sustentação*: a floresta aparece personificada naquela que sustenta a família, e portanto, deve ser mantida e sustentada. Esta relação com a natureza permanece quando a família se muda para o Vale do Angelin, que passa a ocupar o lugar da fartura ofertada e é personificado como “pai”, o provedor: “*era o nosso pai rio, mesmo. A fartura do rio.*”

Atualmente, a prática da caça é proibida pela legislação ambiental, embora sempre fora importante fonte alimentar de comunidades tradicionais como as do Sapê do Norte. A destruição do bioma Floresta Tropical pela implantação do agronegócio carregou consigo vasto banco genético e neste sentido, vem estimulando uma severa fiscalização realizada por órgãos ambientais em relação à captura da fauna silvestre. No entanto, esta fiscalização acaba recaindo sobre as comunidades rurais, que faziam o uso destas espécies numa escala doméstica de alimentação e não ofereciam, portanto, a ameaça da extinção. Neste sentido, a perseguição torna o assunto da caça *não dito*, sempre referenciado ao passado da fartura, como relembra Dona Joana Cardozo Florentino, 58, moradora da Comunidade São Domingos:

– *E dividia com todo mundo, quando pegava um bicho grande?*

Dona Joana – *Não, aqueles que fazia o laço, o dono do mundéu, que era o mundéu, também, que eles fazia, **aqueles que fazia o mundéu naquela trilha, se tivesse em dois, dividia; agora se fosse tudo de casa, era só os de casa que comia.** Dava um pedaço pros vizinho, assim, que naquele tempo, num é agora, não, que agora se você matar um porco, matar qualquer coisa, você é difícil ganhar um pedaço, assim, um dar um pedaço pra outro. **Mas naquele tempo, não, naquele tempo os mais véio, tudo, se matava um porco, qualquer coisa que matava, ia longe dando aqueles pedaço pros outros, assim, né, “um pedaço pro seu fulano”, “um pedaço pro seu bertano”, e aí ia cortando aqueles quarto, assim, e ia dando. E a gente cortava um quarto, ou dois quarto de carne assim, pra dividir com os vizinho. Ia longe dando aqueles pedaço, assim! Aí os vizinho, também, quando chegava as caça dele, ou matava um porco, fazia a mesma coisa. Era. **E agora, hoje em dia é difícil você ver as pessoas fazer isso.*****

– *Por que será?*

Dona Joana – ***Hoje em dia num faz, mas porque tá tudo difícil! A pessoa compra a coisa, já é a conta de comer! vai dar pros outros? Num é?***(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)

Tabela 24: Calendário da caça, instrumentos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005)

Produto	Época/ lugar da extração	Instrumentos	Gênero
Capivara	Capim-açú	Cachorro, fisga Seva com dendê, banana e maçã	Homem
Gambá	Frio	Cachorro	Homem
Jacaré		Engasgo com bofe	Homem
Lagarto	Janeiro	Cachorro, facão	Homem e mulher
Paca		Mundéu, espera, cachorro, fisga Seva com dendê, banana e maçã	Homem
Quati			Homem
Raposa		Armadilha	Homem
Tatu	Chuva Agosto e dezembro (mês de fruta)	Cachorro, mundéu, garruncha	Homem

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.4. Construção e artefatos

Os tradicionais instrumentos utilizados pela pesca e caça são testemunhos do uso extrativista das fibras vegetais, cipós e madeiras da floresta para a obtenção do alimento. Outros produtos com forte presença no extrativismo são os diversos tipos de barro, seguido pelos cipós e, em menor quantidade, de lenha, madeira, mel e diversos tipos de palha. A maior parte dos produtos é extraída por mulheres e homens, com exceção da areia, da embira e da paieira (extraídas preferencialmente pelos homens), e do capim macela e da taboa (extraídos preferencialmente pelas mulheres). Em alguns casos, a fase da lua orienta o melhor período para a extração, como é o caso da madeira e do bambu. Eles devem ser retirados “no escuro”, ou seja, na lua nova, quando a seiva não está concentrada nos brotos da planta, mas na raiz, e assim evita-se o aparecimento de “brocas” – pequenos insetos que furam e se alimentam da madeira e do bambu, tornando-os ocos.

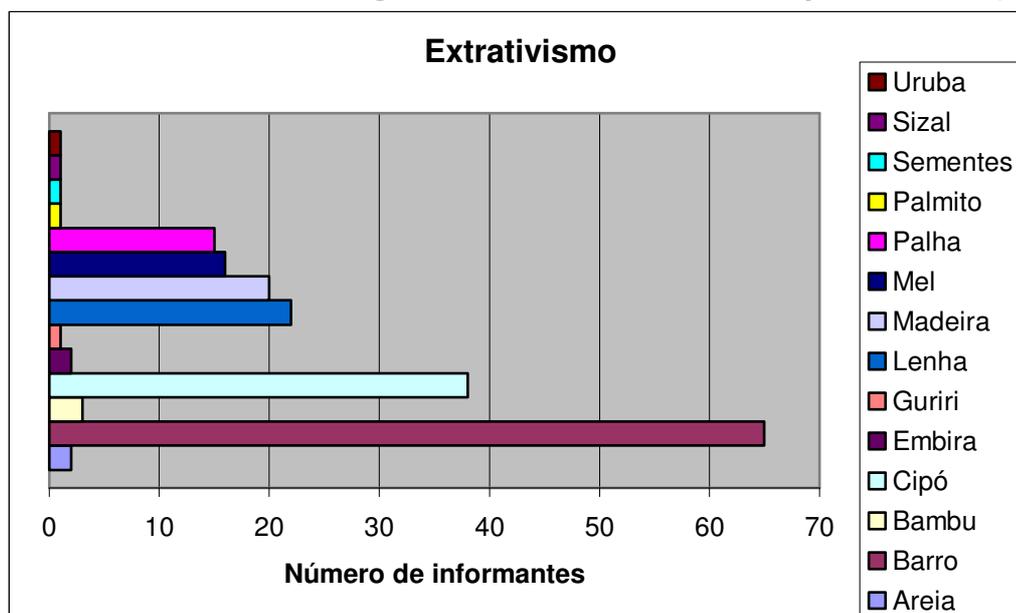
Tabela 25: Calendário do extrativismo vegetal e de sedimentos, seus usos e divisão do trabalho no Sapê do Norte (2005)

Produto	Época/ lugar da extração	Usos	Gênero
Areia		Moradia	Homem
Bambu	Escuro	Galinheiro Palito de churrasco	Mulher e Homem
Barro	Beira do córrego	Construção de casas	Mulher e Homem

	Murundu Chuva	Reboque Fornos de carvão Potes e panelas	
Barro Branco	Barranco do rio	Branquear fogão Panela	Mulher e Homem
Barro Vermelho	Barranco	Embarreio	Mulher e Homem
Barro Amarelo	Barranco	Embarreio	Mulher e Homem
Capim Macela	Sapê	Colchão e travesseiro (venda)	Mulher
Cipó	Brejo	Balaio Vassoura Quixó Muzanza Amarrar casa estuque Amarrar cercas	
Embira	Mata	Amarrar hortaliças Casca para fazer corda e amarrar cavalos	Homem
Lenha		Fogão e fornos de carvão	
Madeira	Capoeira Brejo Lua Nova Noite escura	Moradia Canoa	Mulher e Homem
Mel	Capoeira e brejo - janeiro Brejo, lua clara ou escura Mata, março Eucalipto Junho Setembro	Alimento Medicamento	Mulher e Homem
Palha de Babaçu	Brejo	Cobertura rancho "Rebuçar" parede de casa	Homem
Palha de Pindoba	Brejo	Sombrear horta Cercado para galinhas Cobertura casa e farinha Óleo de passar na pele	Mulher e Homem
Paieira	Mata	Sombrear horta "Rebuçar" parede de casa	Homem
Sizal	Brejo	Vassoura e corda	
Taboa	Lagoa	Esteira Peneira (massa e farinha)	Mulher
Uruba	Mata	Peneira	Mulher e Homem

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2004) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Gráfico 17: Extrativismo vegetal e de sedimentos no Sapê do Norte (2005)



Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2004) e São Domingos/ Santana (2006). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

4.1.4.1. Barro e Madeira

Tradicionalmente, o barro e a madeira eram utilizados como principal matéria-prima da construção das moradias e casas de farinha, através da técnica do estuque. O estuque é feito a partir de uma estrutura de esteios de madeira, onde são fixadas treliças de gravetos amarrados com cipó. Por entre estas treliças, há o preenchimento com o barro amarelo, que possui bastante viscosidade. Depois do levantamento das paredes, vem a cobertura, que pode ser feita de “*tabuinhas*” de madeira, palhas ou telhas de barro.

Também os equipamentos das casas de farinha e alguns utensílios domésticos eram fabricados com as fortes *madeiras* nativas da floresta, como a prensa, o parafuso, o cocho e o pilão, o que revela uma grande familiaridade local com o *fazer* de trabalhos em madeira. Esta familiaridade traduz-se no conhecimento de uma diversidade de madeiras e no domínio das técnicas para se trabalhá-las. Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, relembra esta diversidade das matas, “*que refrescavam as terras todas*”:

– *E madeira, Seu Domingos, que madeira que tinha aqui antes?*
 Domingos Ayres de Farias – ***Aqui tinha de toda qualidade de madeira. Era Corumbixara, Jacarandá, era Pequi, Araribá, Oiticica, Imbuíba, Garapa, tinha muita qualidade de madeira! Muita mesmo. Louro, Canela, mas era madeira, mesmo! Era pau medonho! Tinha 4 machado, sambava pra derrubar. Mas tinha muito!***

Era mata boa, mesmo! E foi que acabou tudo, derrubando, passou pra firma, foi botando fogo, que a firma tombava, fazia aquele montão, lascava fogo naqueles pau, queimava.

– Com correntão, ela derrubava?

Domingos Ayres de Farias – Com correntão. **Derrubava com correntão.[...] Aí depois que quebrava, secava, né, aí botava fogo. Queimava. Aí deu muito prejuízo.** Que um eucalipto desse, quem vai comparar um eucalipto desse com uma... **Pode ter 10 alqueire de um eucalipto desse que num recompensa um pau daquele! Como que recompensa? Nunca mais! Num tem esse eucalipto aí? Se fosse uma árvore de pau, aí, daquelas que tinha, um Aipê, um Jacarandá, um Araribá, um Louro, uma Oiticica, uma Canela daquelas medonha e grossa... Isso aí num recompensa!** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

Seu Domingos faz a comparação entre a qualidade das madeiras nativas que existiam e a inferioridade da madeira do eucalipto da monocultura atual, onde nem 10 alqueires com plantio de eucalipto equivale a uma árvore nativa. Ao mesmo tempo, ele relata de que forma se deu a substituição da diversidade da floresta tropical pela monocultura de eucalipto, memória presente em muitos moradores do Sapê do Norte. Primeiro, a mata era derrubada com o “correntão”, engrenagem feita com dois tratores de esteira conectados por grossa corrente. Num segundo momento, toda a madeira derrubada era queimada.

Quanto ao *barro*, também é percebido em diversidade pelos moradores. Assim, conforme suas características, o barro é utilizado para uma ou outra construção. O *barro amarelo* localiza-se nos “*murundus*” do topo dos Tabuleiros e tem como característica a alta viscosidade, o que favorece a construção das paredes de estuque nas moradias e cozinhas de farinha. Sua localização pode ser feita pela presença da formiga cabeçuda, que o busca e o carrega para fora da terra, segundo Ademir Conceição de Freitas, 41, da Comunidade de Linharinho:

Ademir - O barro amarelo é do formigueiro. Você sabe o que é o barro amarelo do formigueiro? [...] O barro amarelo, a formiga, cabeçuda, ela traz, ela vai no fim da Terra...ó, e vem puxando, e só bota aquele pieiro, mesmo, pieiro de montão, mesmo, até ela for no fundo! Em lugar que formiga cabeçuda passa, você fala assim, né, “poxa, aqui tá passando uma caça, aqui tá passando uma gente”, você num conhece que é gente porque ela, ela trevessa por debaixo de pau e vai, e vai descendo, e vai embora, o caminho fica ali. O barro amarelo que tem é aquele ali, ó. Que ela traz do fundo, a formiga cabeçuda que traz lá do centro da Terra, no centro da Terra que vai cavando aquele buraco. [...] (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro/ 2004)

Ainda hoje o *barro amarelo* é extraído dos barrancos de rio e dos “*murundus*” ainda encontrados pelos Tabuleiros. Muitos “*murundus*” foram destruídos para o aplainamento do terreno e a implantação das monoculturas de eucalipto, cana e pasto. Seu Anailson de Oliveira, 60, da Comunidade São Domingos, relembra a existência de muitos “*murundus*” no Sapê do Norte:

Seu Anailson – [...] Aí tinha muita terra também [...], chamava aqui de Sapê do Norte. Sapê do Norte aqui, daqui em Conceição da Barra. Tinha murundu. Murundu é um morro. Mas um perto do outro.

- E os murundu vocês usavam pra quê?

*Seu Anailson - Não, **antigamente, murundu era pra embarrear a casa. Não tinha lajota de tijolo!** Hoje não, ninguém faz mais uma casa de barro. Pra quê? Não, ninguém usa isso nada não, dá um trabalho danado. É só pegar a colher e pronto, hoje não se usa tanto o barro, entendeu?(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em outubro de 2005)*

Ao mesmo tempo em que foram escasseando, os “*murundus*” foram sendo abandonados para a construção das moradias, e em seu lugar, o cimento e a lajota vêm sendo adotados como materiais de construção. O número de moradias feitas de lajota vem crescendo e se aproxima do número das moradias feitas de estuque. O barro amarelo saído dos “*murundus*” vem sendo mais utilizado na construção dos fornos de carvão, cuja produção se tornou importante alternativa econômica para os moradores. Da mesma forma se dá com a moradia de jovens casais, que não possuem dinheiro para construir uma casa de lajota. No entanto, nos sítios dos mais antigos, algumas moradias feitas de estuque permanecem, revelando uma arquitetura-escultura peculiar, acompanhada de saberes específicos oriundos da observação atenta e experimentação da natureza.

Estruturas utilitárias, como os fogões a lenha, passam por manutenções periódicas feitas com o *barro branco ou batinga*, localizado na beira de alguns córregos:

- Quantos tipos de barro que tem, então? Batinga, que é branco...?

Ademir – O batinga é o branquinho, que passa no fogão. O fogão, vamo supor...o fogão tá enfumaçado, aí “vamo bater barro nesse fogão”. [...] Aí vira outro fogão! É pra clareá o fogão. (entrevista com Ademir Conceição de Freitas, 41, realizada por Simone Batista Ferreira, em novembro de 2004)

4.1.4.2. Cipó e Palha

Do extrativismo vegetal, o cipó desponta como principal produto, utilizado, junto de outras fibras vegetais, na produção de jacás, samburás, vassouras, balaios e cestos diversos, no amarrado de cercas e paredes de estuque, nas armadilhas para pesca e caça. Em várias famílias, os produtos feitos de cipó trazem belos entrelaçamentos que, além de utilitários, são comercializados. Assim como as madeiras e a mandioca, os cipós apresentam diversidade significativa de qualidade e seus habitats correspondentes. Distribuídos pelas matas, capoeiras e brejos, os cipós apresentados por Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, são:

1. Cipó-Guaimbê: encontrado na mata e usado para amarrar cercas e fazer jacás e cestos;
2. Cipó Timbó-peba: encontrado na mata e utilizado para fazer balaios e vassouras;
3. Cipó-Caboclo: encontrado na capoeira e utilizado para fazer muzanza e quixó, dois instrumentos utilizados na pesca;
4. Cipó Timbó-liso: encontrado no brejo e utilizado para fazer balaios e jacás;
5. Cipó Macambirra-preto: encontrado no brejo e utilizado para fazer balaios e jacás;
6. Cipó-Jacaré: encontrado na capoeira.

*Seu Domingos – Esse aqui é **Macambirra Preto** e esse é **Cipó Caboclo**.*

- E esse?

*Seu Domingos - É bambu. Difícil agora, de primeiro tinha cipó **Timbó Liso, Timbó Peba, Guaimbê**, puxava um fio e a pessoa tinha que correr debaixo do pau, porque senão estragava a pessoa toda. Descia... caía de vez no chão. Se não, ficava preso e ficava difícil de sair. [...] **Tem o Timbó Liso do brejo e tem o Macambirra do brejo que é preto.***

- Tem cipó que só dá na mata e que só dá no brejo?

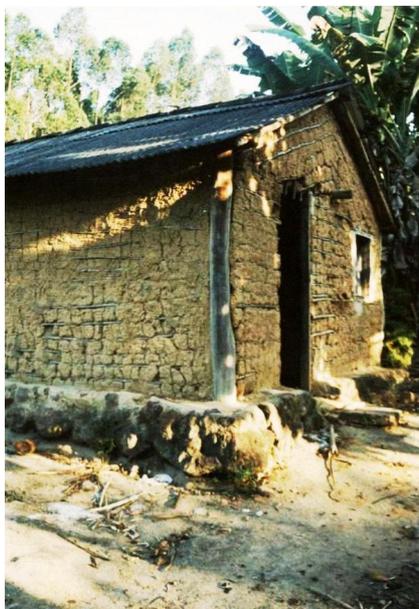
*Seu Domingos - **O que dá na mata é o Guaimbê e o Timbó Peba, e o Cipó Preto também.***

- Todos servem pra mesma coisa?

*Seu Domingos - **Esse aqui serve pra tudo, serve pra fazer muzanza, pra fazer quixó... O Guaimbê serve para amarrar cerca, serve pra muitas coisas também, fazer cesta, cesto. E o Macambirra e o Timbó Peba servem para balaio e vassoura. É muito procurado, mas não existe mais, né. Acabou tudo.***
(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

Dentre as palhas, foram citadas a palha do Babaçu, encontrada no brejo, e da Paieira, encontrada no tabuleiro, utilizadas para “rebuçar” as paredes da casa de estuque, fazer rancho e coberturas, sombrear horta. A palha de Pindoba é encontrada na mata e

utilizada na cobertura de ranchos e casas, cercados de galinha, sombrear horta e fazer óleo de passar na pele. Outras fibras vegetais citadas foram a Taboa, encontrada nas lagoas e utilizada na produção de esteiras e peneiras; a Uruba, encontrada na mata e utilizada nas peneiras; e o Sizal, encontrado nos brejos e utilizado em vassouras e cordas.



Fotos 19 e 20: *Madeira, barro e cipó para a construção de moradia e artefatos.* Simone Batista Ferreira (2005).

4.1.5. Saberes mágicos de cura e parto

Ao alimento, madeira, barro e fibras junta-se uma gama de *medicamentos* extraídos da flora e da fauna e utilizados na cura de variadas enfermidades, sob a forma de óleos, chás, banhos, pomadas, tinturas e xaropes. A estes unguentos somam-se os *benzimentos*, realizados por mulheres e homens, com destaque aos mais idosos. Embora os mais jovens afirmem que procuram mais o hospital em busca da cura de doenças, ainda assim permanece todo um cabedal de *saberes de cura*, que envolve o aproveitamento de princípios ativos de plantas e substâncias presentes em alguns animais, associados a práticas relacionadas à religiosidade e espiritualidade. Alzerina Batista, 55, da Comunidade de Angelin 1, conta que estes saberes eram transmitidos de “*geração em geração*” e elenca uma lista de medicamentos:

– *Como é que vocês aprendiam essas coisas do mato ?*

*Zirinha – Menina, **vinha de geração pra geração**, né. Né ? Porque as mãe, a mãe da minha mãe ensinava pra ela, a mãe dela já ensinou pra ela, né. E gripe, fazia o xarope, pra livrá da farmácia, né, porque a situação financeira era muito... precária.[...] É, né, então... aí eles fazia xarope de...de que é...de...**Poejo**, né, essa **Raiz de Erva Santa**, a **Raiz da Taririquinha**, mesmo, cozinhava tudo junto, né, fazia aquelas*

mistura, **Flor de Sabugero...** deixa eu vê o que mais... **Folha de... Curindiba**, diz que é boa pra... né, tem uma coisa aí que ataca as criança, que mata, né, uma tosse aí, a gente não pode nem falá, que mata as criança, então, um galhinho de Curindiba madura, a **folha do... Coloral**, maduro também, botava, fazê aquele xarope, depois queimava o açúcar, jogava aquele chá em cima, deixasse fervê, até virá um... lambedô, um mel assim, sabe? Aí dava à criança, né... e a **Bicuíba**, também, da mata, que hoje em dia não existe mais Bicuíba, né.

– Estes remédios eram todos nativos daqui, eram mato ?

Zirinha – **Nativo, é mato. Nasce sozinho**, né, e a Bicuíba, eles pegava assim, ralava a Bicuíba, né, e botava n'água morna, aí negócio de chiera, que a pessoa ficava chiando assim nos peito, né, [...] é asma. Então, aquilo curava asma. Era meio ruim, né, de tomá, mas tomava, tinha que tomá. **E tinha muito remédio aí, caseiro, minha filha, que agora eu nem tô lembrando mais...** Fazia lambedô de Rosa... **Rosa... Cravo** [...] Aí misturava com **Malmequer**, com **Folha de São João**, é...deixa eu vê o que mais... essa **Vassourinha Branca**, isso cozinhava, lavava, daí cozinhava e fazia o cozido bem forte, né, e fazia do mesmo jeito como pra asma, queimava o açúcar, jogava e abafava, deixava ele fervê até ficar assim, aquele mel assim, [...] eles falava que era lambedô, né. Hoje em dia, fala que é xarope, né, eles falava que era lambedô. Com capricho conservava um bocado de dia, né, e a criança tomava, eu mesma, nós todos fomo criado assim, era difícil ir no médico, né, ir no médico é agora, depois que começa a crescer mais, mas de pequeno minha mãe num...cuidava a gente assim. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 18.11.01)

Esta rica diversidade de medicamentos revela continuadas experimentações feitas ao longo das gerações, na descoberta de potenciais farmacológicos da flora e da fauna. Estes saberes transparecem nos levantamentos realizados junto às comunidades de Linharinho, São Domingos e Santana, São Jorge e Morro da Arara, Angelin 1 e Itaúnas. Aqui, foram citados pelos moradores aproximadamente 200 medicamentos extraídos das plantas e mais de 20 extraídos dos animais (conforme pode ser visto na Tabela: *Práticas Curativas – uso da flora e fauna*, ao final do capítulo).

Aliado a crenças religiosas, o uso destes medicamentos extraídos da flora e fauna soma-se às práticas do *benzer* – realizado por mulheres e homens - e também do parto – que era realizado somente pelas mulheres *parteiras*. Assim, o trabalho pela cura de doenças juntava-se ao facilitar dos nascimentos de bebês, ambos em prol do *trazer e manter a vida*.

Dentre os saberes dos benzimentos, alguns foram transmitidos e hoje ainda são praticados, como afirma Benedita Maria da Conceição, da Comunidade de São Domingos:

Benedita - Até que, como ela tava dizendo, poucas, poucas não, já tem de várias pessoas, né, porque o benzimento de ventre caído, o peito aberto que a gente chama, a espinhela, tudo os que eu já fiz, graças a Deus, eu acho que quem já precisou de mim, acho que se sentiu melhor, porque fala que melhora, né? Ah, deslincar, um dia

desse, fiz um [...]. **Um médico só cura aquilo se for quebrado, agora deslancado ele não cura, não. Se não for a reza, não melhora.** Ah, se o homem come um peixe, pega a espinha, tem a reza também, pro **engasgar**. [...] **Aí, o poucozinho que a gente faz, porque mamãe, eu não sei nem a terça metade do que mamãe fazia, porque mamãe era parteira mesmo! De profissão, e pegava muitos menino! Sabia muitas oração, fazia muitas garrafada, né! Agora, só que tem uns certos remédio que eu sei, que eu ensino, que a gente tem a fé e faz, e sente melhora, né. Benzimento de olhado, criança assim, tudo eu já fiz. Fiz, não, ainda faço, né. Aí a questã é a pessoa ter a fé e se sentir bem** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 04.08.07).

Os benzimentos são feitos para a cura de problemas cotidianos, como o “*ventre caído*”, a “*espinhela*”, o “*olhado*”, o “*engasgar*” e o “*deslancado*”. O sentimento religioso perpassa todo este referencial de cura, uma vez que é necessário *ter fé para se sentir a melhora* e alguns casos, como o osso “*deslancado*”, só são passíveis de cura pelo benzimento; nem médico resolve. No mesmo sentido, o trabalho das parteiras muitas vezes é reconhecido como superior ao trabalho dos médicos, quando conseguiam resolver com reza o “*atrapalho*” que pudesse prejudicar a mulher em trabalho de parto, conforme relata Eni Alacrino, 46, da Comunidade de São Domingos:

*Eni - Temos duas parteiras, mas só que já estão aposentadas, né? Também, elas nunca interessaram, assim, ou a gente que nunca se interessou de aprender, né, porque elas tinham uma mania de falar, assim, pra gente, igual a minha tia. Ela fala, assim, que tem um “atrapalho” que, às vezes, há mulheres que tem um “atrapalho” e, hoje, os médicos fazem uma cesariana. E que elas não, elas faziam na oração, expulsava aquele “atrapalho” através de oração. E porque disso que não existia, era difícil uma mulher morrer de parto na roça porque ela sabia este tipo de oração, porque, dizendo elas que aonde os médicos, hoje, faz uma cesariana, quando vem o outro filho, a mulher já ganha normal. Elas falam assim “naquele momento, a mulher tá atrapalhada”, elas falam pra mim, também, que **a mulher, quando está grávida, ela tem que estar se preparando, preparar espiritualmente também, do jeito que ela prepara o enxoval, espiritualmente também, porque dizendo elas que, se não preparar espiritualmente, vem o “atrapalho” no parto. E esse “atrapalho”, o que ajuda é a oração que a parteira sabe** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 04.08.07).*

A preparação para o parto deve ser, sobretudo, espiritual, para assim se evitar o “*atrapalho*”. Algumas mulheres pediam proteção e faziam promessas a São Bartolomeu para a hora do parto, promessas eram cumpridas com rezas de Ladainha e outras oferendas. São Bartolomeu é o santo de devoção da “*brincadeira*” do Jongo do povoado de Santana, grupo constituído por numerosas mulheres benzedeadas e parteiras:

*Benedita - **São Bartolameu era o santo das mulher pra ganhar nenê.** Então, elas era devota de São Berto, que São Berto que ajudava quando elas ganhava os nenê em casa. Então, tinha as parteiras. Minha mãe mesmo era parteira. [...] aí as mulher chamava, quando tava pra ganhar nenê, chamava muito aquela proteção por ele. E ele ajudava. **Aí tinha muitos pedido e aquelas promessa pra São Berto. Aí uns fazia promessa, aí rezava Ladainha ao meio-dia.** Aí ajudava, a maioria todinha de pessoas mais, que já tava mais de idade, tudo ganhava nenê, tudo em casa. Não era no médico. Eu, mesmo, fui nascida em casa, ela aí, todos nós fomo nascido em casa. Aí tinha a promessa de São Berto e ele tem uma igreja aqui em Santana. Tem a igreja dele. Tem o Jongo de São Bartolomeu. (entrevista com Benedita Maria da Conceição, da Comunidade São Domingos, realizada por Simone Batista Ferreira em 04.08.07)*

4.1.6. Religiosidade e devoção

A religiosidade do Sapê do Norte apresenta-se como um amálgama de influências africanas e cristãs, aliando os rituais de terreiro aos cultos das igrejas católicas. Estas representações encontram-se presentes nos rituais das benzedeadas e rezadores, nas missas, ladainhas e mesas de santo. Assim, reza-se a missa junto ao padre, na igreja, e a ladainha, em latim, na casa dos devotos. Ao mesmo tempo, utiliza-se o poder mágico de cura das plantas e animais, aliado à evocação de outros seres e entidades da esfera espiritual nos terreiros.

Os rituais de terreiro são feitos a partir de orações da igreja católica e *pontos musicais* referentes aos santos, orixás e entidades. Muitas vezes, os santos cristãos são cultuados conjuntamente com *entidades* como *caboclos*, *pretos velhos* e *povos da água*, que realizam a limpeza e a cura física e espiritual por meio do *passe* e da indicação de *banhos de descarrego* e defumação das moradias, feitos com plantas.

No Sapê do Norte, estes rituais são denominados “*Cabula*”, “*Mesas de Santo*” ou “*pemba*” e são regidos por Santa Bárbara, Santa Maria, Cosme e Damião e São Cipriano. O ritual da Mesa de Santa Maria acontece na mata, enquanto os demais acontecem no terreiro, espaço construído para esta finalidade, onde há o *assento* dos santos, instrumentos musicais, velas, defumadores e outros apetrechos. Com exceção da comemoração de Cosme e Damião, que se inicia durante o dia, os rituais são feitos à noite e coordenados pelo “*dono do terreiro*”, que é também quem pode iniciar outros médiuns (ou “*cavalos*”) a receber seus guias e entidades, considerados seres sagrados. Os que procuram as Mesas de Santo desejam alcançar algumas graças como saúde e trabalho, e lá recebem a limpeza do corpo – *descarrego*, orações e orientações para fazer alguma oferenda ou “*trabalho*” a determinada entidade.

A descrição mais detalhada sobre o ritual da *Cabula* vem do primeiro bispo do Espírito Santo, Dom João Batista Corrêa Nery, que visitou o norte do Estado em 1901, introduzindo a censura, proibição e perseguição da prática aberta da *Cabula*. Sob a ótica cristã rodeada de estranhamento, D. João tenta descrever as crenças que baseiam o ritual de origem africana:

*A nosso ver, a **Cabula** é semelhante ao Espiritismo e à Maçonaria, reduzidos a proporções para capacidades africanas e outras do mesmo grau.*

*Como o Espiritismo, acredita na direção imediata de um bom espírito chamado - **Tatá**, que se encarna nos indivíduos, e assim mais perto os dirige em suas necessidades temporárias e espirituais. Como a Maçonaria, obriga seus adeptos – que se chamam **Camanás** (iniciados) para distinguir dos **Caialos** (profanos) - a **segredo absoluto**, até sob pena de morte pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas palavras sagradas, seus tatos e seus gestos [...]. (CESF, 1963:5)*

Todo o ritual seria permeado pelo segredo, que também se fazia presente em relação ao local da prática, preferencialmente na mata, próximo a nascentes e regatos:

*Em vez de **Sessão**, a reunião dos Cabulistas tem o nome de **Mesa**. Há duas Mesas Capitulares: a de **Santa Bárbara** e a de **Santa Maria** [...]. Disseram-me que havia uma terceira Mesa – a de **S. Cosme e S. Damião** – mais misteriosa e mais central, que exerci uma espécie de fiscalização suprema sobre as duas outras [...].*

*O chefe de cada Mesa tem o nome de **Enbanda**, e é secundado nos trabalhos por outro que se chama **Cambone**. A reunião dos **Camanás** forma e **Engira**. [...]*

As reuniões são secretas, ora em uma determinada casa, mais comumente nas florestas, à alta noite.

*À hora aprazada, todos de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao **Camucite** (templo).*

*Uns a cavalo, outros a pé, caminham silenciosos, fechando a retaguarda o **Enbanda**.*

*Um **Camaná**, ou um **Cambone**, vai na frente e conduz a **Mesa** (toalha, vela e pequenas imagens).*

Em um ponto dado, deixam o caminho e tomam uma vereda, só conhecida dos iniciados.

Então acendem as velas. (Idem: 6)

Mesas de Santa Bárbara encontram-se no Córrego São Domingos, no Córrego do Sertão (próximo ao Distrito de Braço do Rio, município de Conceição da Barra), no Córrego do Sapato (Comunidade de São Jorge, município de São Mateus) e no Porto Grande (Comunidade de Roda D'Água, município de Conceição da Barra). Uma *Mesa de Santa Bárbara* bastante conhecida e freqüentada no Sapê do Norte é a de Dona Luzete Pitanga,

57, localizada no Córrego São Domingos, município de São Mateus. Dona Luzete iniciou os seus trabalhos na Mesa de Santa Bárbara junto com Teodoro da Vitória (ou Teodorinho Trinca-Ferro), um do *pembeiros* mais famosos do Sapê do Norte. Atualmente, ela própria é considerada uma *pembeira* muito afamada, atendendo tanto a pessoas da comunidade como vindas de outras localidades. Normalmente, receita remédios de ervas do mato e indica a procura de médicos para problemas que não consegue ou sabe resolver.

Teodorinho ou Teodoro da Vitória era morador do Córrego do Quitério, afluente do Santana, é ainda lembrado como um dos “*meseiros*” que faziam fortes trabalhos de cunho espiritual e eram procurados por muitos no Sapê do Norte. Na Comunidade de Linharinho, há a memória de Joaquim Felipe da Vitória ou Joaquim Santana, filho da escrava Rosalina - da fazenda de Dona Rita Maria da Conceição Cunha, localizada no baixo curso do Córrego São Domingos. Joaquim Felipe da Vitória, casado com Diolinda, teria transmitido a Mesa de Santa Bárbara à sua filha, Aurora Diolinda da Conceição, que também herda da mãe o saber das parteiras. Na ocasião da morte de Aurora, a Mesa de Santa Bárbara foi herdada por seu filho, Manoel Cassiano Filho. Atualmente, esta mesma Santa Bárbara tem seu assento junto à moradia de Dona Domingas Conceição, viúva de Manoel Cassiano Filho. Uma vez ao mês coloca-se oferendas alimentares à santa e a cada dia 04 de dezembro, ela é banhada nas águas do Córrego São Domingos. Da mesma maneira, Santa Bárbara é a padroeira de Linharinho e mora na igreja, tendo seu dia comemorado também pelo ritual cristão.

Os assentos de Santa Bárbara contêm as “*pedras de corisco*”, que caem do céu durante as tempestades, como manifestação da santa. Em alguns casos, embora o terreiro não mais exista, permanece o assento, com elementos representativos e ofertados à santa. Assim, “*pedras de corisco*” e *azeite de dendê* são ainda encontrados nos assentos de Santa Bárbara situados na Comunidade de Linharinho – sob cuidados de Dona Domingas Conceição – e na Comunidade de São Domingos – que eram do terreiro de Rosendo e hoje estão sob a guarda de sua antiga esposa, Dona Conceição Anselmo de Oliveira, 91.

A memória conta que alguns “*meseiros*” de Santa Bárbara realizavam também o ritual da *Mesa de Santa Maria*. Sua lembrança está associada ao momento em que ainda existiam as matas, como o faz Ledriano Manoel Maria, 53, da Comunidade de São Domingos, ao mostrar um local onde se praticava o ritual da Mesa de Santa Maria:

Seu Ledriano – Aqui foi um grande centro de, que o pessoal fala, de macumba.

– Aqui que foi do Rosendo?

Seu Ledriano - Isso. Do Rosendo, aqui, ó.

– Que tinha a Cabula?

Seu Ledriano – Isso. Eu num conheci, não, na minha época, eu era garoto. Tinha, assim, uns 3 ano de idade, quando ele vinha falecer.

Mas isso aqui já foi muito movimentado, há uns 50 e poucos anos atrás. [...]

– Aqui, então, eles faziam o trabalho no meio dessa mata, na beira do córrego?

Seu Ledriano – É, era em cima, no alto, só que aqui o que tem como prova, hoje, é essa nascente aqui.

– E ela tá correndo pra lá.

Seu Ledriano – Tá correndo pra cá e despeja no Córrego dos Pretos. Nós vamo passar no corquinho, ali, que sempre foi uma passagem. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira e Elizete Ignácio, em 13.10.2005)



Fotos 21 e 22: “Pedras de corisco” e Ladainha de São Benedito. Sandro Juliati (2004) e Simone Batista Ferreira (2005).

Esta memória possui referências concretas no *espaço* e na *paisagem*: o *lugar* do rito, freqüentado por muitos, ali permanece, junto a uma das nascentes do Córrego dos Pretos. Outros lugares guardam esta memória. O ritual da *Mesa de Santa Maria* espalhava-se pelas matas e era dirigido por mestres que também guardavam o saber da cura, como Ducatora, bastante conhecido pela região do sertão de Itaúnas. Alzerina Batista, 55, moradora da Comunidade do Angelin 1, traz na lembrança algumas imagens dos rituais, da época em que ainda era criança:

*Zirinha – A Mesa de Santa Maria eu nunca fui, né, num vô te falá mentira, não, que eu nunca fui. Era...meu pai ia...eles brinca no mato, né. Você já ouviu falar, né ? **A Mesa deles é no mato, né, nas mata, mas dizia ele que num pode ir, mas eu acho que até, num sei se já acabô essa tal de Mesa de Santa Maria.** Sempre nos terreiro assim, em casa, saía gente, né, de Santa Maria, eu já vi. Saía assim, o santo chegava aí, dizia que era santo, né, pegava eles e sumia por aí, pelos mato, quando chegava todo amarrado. Tudo eles amarrado ! De mão pra trás. [...] Amarradinho, amarradinho, amarradinho, amarradinho, amarradinho, amarradinho ! Ninguém desamarrava eles. Rolava aí, ó. Rolava, rolava, acabava, levantava, ninguém... ih! Suava, os home !*

*Suava, ia desamarrá aquela pessoa, é ruim, hein ! Nó mesmo, feio !
Aí, eles saía outra vez. Quando chegava, limpinho, sem nada.
(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 18.11.01)*

Outros “meseiros” ou “pembeiros” eram, também, “rezadores” de Ladainha, revelando combinações simbólicas presentes na religiosidade afro-cristã. Assim, participavam das rezas cristãs proferidas em latim, ao meio-dia, e também dos rituais noturnos dos terreiros, embalados pelo cântico dos *pontos de caboclos e pretos velhos* – entidades espirituais do universo religioso afro-brasileiro - que muitas vezes guardam expressões e linguajares específicos que beiram a dialetos. Nos dizeres de Seu Amadeus Cardozo, 85, morador do Córrego de Santana, uma das diferenças entre o “*pemba*” e a ladainha refere-se ao horário em que são realizados, constituindo *rituais religiosos da noite e do dia*:

- O pessoal conta a história antiga, do Theodorinho e do Roseno...

Seu Amadeus - Theodorinho rezava.

- Eles eram rezador também?

Seu Amadeus - Rezavam

- O Roseno o senhor conheceu?

Seu Amadeus - O véio Roseno? Conheci, Roseno num rezava não, era pembeiro, pembava.

- Hum..então qual era a diferença?

Seu Amadeus - Da reza pro pemba? É que **o pemba é tambor, bater a noite, e a reza é meio-dia, né? Era assim, a diferença é essa daí.**

- E o Theodorinho? Não era pembeiro não?

Seu Amadeus - Era sim.

- Aí tinha aquele que era pembeiro e rezava...

Seu Amadeus - Rezava fora do pemba, né? O pemba era um e a reza era outro.

- E o senhor ia no pemba também?

Seu Amadeus - Eu ia.

- Quem que fazia pemba aqui antigamente?

Seu Amadeus - Aqui? Aqui era o Teodorinho. Era o Valdenir, o véio Teodorinho, o véio Roseno... Já morreram, mas eram pembeiro, né? E mais e mais e mais...

- Tinha mais? Eles faziam trabalho também?

Seu Amadeus - “Trabalho” como?

- No mato, assim.

Seu Amadeus - Fazia. Arguns fazia, arguns que tinha as promessa e ia fazer lá pelo mato, fazia os pemba lá pelo mato... despacho deles. O tambor, o trabalho de tambor, quando tinha, quando tem, quando tinha, não, quando tem, que der para nós, tamos dentro. (risos) Tamos dentro.

- Hoje em dia não tem mais não? Tem?

Seu Amadeu - Tem! (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em novembro de 2005)

Assim, nada impede que uma pessoa reze a Ladainha durante o dia e “*bata o tambor*” à noite. Neste sentido, não existem restrições morais quanto à participação em ambos os rituais religiosos, o que reforça o caráter do “amalgama” afro-cristão da religiosidade do Sapê do Norte. Até hoje, uma coisa não nega a outra e na moradia de Seu Amadeus Cardozo, que revela sua participação no “*trabalho de tambor*”, também há reza da Ladainha. Como ele, vários moradores de todo o Sapê do Norte.

A *Ladainha* é oração rezada na ocasião de dias santos e pagamento de promessas. Algumas são tradicionalmente realizadas, como é o caso da Ladainha de São Benedito - na casa de Seu Amadeus Cardozo, 85, e também na casa de Clóvis dos Santos, 71 e Doralina Serafim dos Santos, 65, moradores do Córrego da Água Boa – e a Ladainha de Nossa Senhora da Aparecida, na casa de Benedito Batista, 75, morador do Córrego do Macuco.

A *Ladainha* não consiste somente no ritual religioso, mas também na promoção do encontro de numerosas pessoas de todo o Sapê do Norte, vindas das roças e das cidades de Conceição da Barra e São Mateus. Neste momento, os laços de *identidade* do Sapê do Norte despontam de maneira muito clara, quando todas estas pessoas de origem negra, numa forte rede de parentesco, se encontraram para cultuar seus santos de devoção. Segundo Seu Agenor Evangelista, 88, nascido no Córrego do Angelin e atual morador da cidade de São Mateus, antigamente tinha ladainha de todos os santos e em vários lugares, “*vinha tudo a cavalo, de pé*” (12.10.2006). No passado eram rezadas duas ladainhas, uma ao meio-dia e outra às duas da tarde. Entre uma e outra podia ser servido um café e, assim que a reza terminasse, todos ia embora. Atualmente, ainda são feitas duas rezas, porém é servido um almoço para todos os presentes.

As rezas também são feitas nos cultos, missas e novenas realizadas nas igrejas católicas, seja por organização das próprias comunidades, seja com a presença dos padres. Junto das ladainhas, estes rituais trazem a história da inserção da Igreja Católica neste universo negro do Sapê do Norte, portador de fortes referenciais religiosos africanos. No entanto, o que se verifica é que esta estratégia de dominação religiosa e ideológica da Igreja não foi submissamente assimilada pelas comunidades, mas incorporada na sua reelaboração de referenciais de religiosidade. Em muitos casos, a incorporação de elementos cristãos tornou possível e permitida a expressão da religiosidade de origem africana, num exercício de equivalência entre deuses e santos. O “amalgama” afro-cristão que se encontra no Sapê do Norte constitui então, simultaneamente, assimilação, resistência e reelaboração. E as manifestações que melhor demonstram isto são as festas e “*brincadeiras*” de devoção religiosa.

4.1.7. Saberes das festas e “brincadeiras”

[...] toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. [...] Enfatiza-se freqüentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. [...] O simples divertimento [...] não tem um objeto sério, enquanto que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre uma finalidade grave. Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. No fundo a diferença está mais na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos estão combinados. (DURKHEIM, 1968 [1912]: 547-8)

As festas em homenagem aos santos são espaços de sociabilidade onde acontece o encontro do sagrado e do profano, o desfrute do tempo do ócio e a devoção religiosa. No Sapê do Norte, é forte a presença destas festas, tradicionalmente vinculadas às chamadas “brincadeiras”, manifestações culturais guiadas pela criação musical, poética, plástica e lúdica, e vinculadas à devoção religiosa. Assim, as “brincadeiras” ensejam divertimento e seriedade. As “brincadeiras” do Sapê do Norte com presença da devoção distribuem-se pelo Baile de Congo de São Benedito, o Jongo, o Samba, Reis de Boi, a Marujada e o Alardo; enquanto a Quadrilha e a Careta são “brincadeiras” sem cunho religioso.

São Benedito é quem recebe grande parte da devoção, presente no Baile de Congo, no Samba e em alguns grupos de Jongo. O santo negro é compreendido como o que ajuda os mais desfavorecidos, no espelho de sua história de cozinheiro que, longe dos olhos da nobreza da Idade Média, doava comida aos pobres. Interessante é notar a relação que se estabelece com o santo. São Benedito e seus devotos possuem forte proximidade e as relações entre eles não se dão por intermédio da “imagem”. A “imagem” é o santo, que *tem dono e moradia*.

A relação que se estabelece com o santo é direta e familiar - a própria imagem personifica o santo -, típica do “catolicismo rústico”, segundo Queiroz (1978) :

A idéia que o sitiante forma a respeito dos santos é também do tipo familiar. O santo não é um ser longínquo, impessoal, invisível; sob a forma de imagem, habita o oratório ou capela. A imagem não é um símbolo, ela é o próprio santo; o santo pertence ao mundo natural pela representação que está no altar e ao mundo sobrenatural por sua essência (p.60)

Esta relação de proximidade, presente na devoção a São Benedito, revela certa horizontalidade e fusão entre o sagrado e o profano. No Sapê do Norte, houve um tempo em que São Benedito das Piabas esmolava junto a seus devotos, como relembram Berto Florentino, 65, e sua esposa Joana Cardozo Florentino, 56, da Comunidade de São Domingos:

– *E sempre fazia, ia buscar o Beneditinho das Piabas, lá?*

Berto – *É, nós sempre ia. Aliás, tem muitas vez que ele nem ia buscar, não. Era ele que vinha. **Que São Benedito das Piaba vivia aqui onde eles mora. Ele andava aqui tudo, ele andava tudo por aqui no Norte, mesmo!***

Dona Joana – *É, andava por Santana, por tudo aqui! Daqui ele foi embora pra lá.*

Berto – *É, ali, ele vinha de lá, também, ele vinha de lá pra cá, tirando esmola, igual aquele que anda na Barra, lá.*

– *Aquele que vem de Nova Viçosa, né? Não é aquele que vem com a caixa, lá, de Nova Viçosa, da Bahia?*

Berto – *É, sim, da Bahia. Ele vivia tirando esmola como aquele. Ele levava era saco de ovo de galinha, era, de primeiro a gente dava até ovo de galinha, assim, galinha caipira, ele andava tirando esmola. **Quando ele chegava de dia, que de noite ia ficar naquele lugar, era a festa do Jongo!** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)*

A personificação do santo transparece a todo tempo, pois ele é sujeito de várias ações, como nas afirmações “*ele andava aqui tudo, ele andava tudo por aqui no Norte, mesmo!*” e “*ele vinha de lá pra cá, tirando esmola*”. Ao tirar esmola, o santo percorria todo o Sapê do Norte e visitava alguns devotos, onde pernoitava ao som do *Samba* e do *Jongo*, selando laços de identidade entre os devotos e demais que o recebiam. Ainda hoje este ritual acontece, mas é realizado pelo São Benedito do Pau Alto, que ao som do *Samba* sai de Nova Viçosa, no sul da Bahia, percorrendo sítios e moradas de devotos em Mucuri, Pedro Canário, Braço do Rio, Itaúnas, até chegar em Conceição da Barra. Tocado por caixas, o *Samba* acompanha o santo no pedido de esmolas utilizadas na realização da festa religiosa que acontece em Nova Viçosa, no dia de Sábado de Aleluia. A visita de São Benedito do Pau Alto é celebrada e agradecida pelo devoto que o recebe com o *Samba*, dançado a noite inteira *para* o santo.

São vários São Beneditos os que povoam o Sapê do Norte e cada qual possui personalidade e história próprias, além de um “*dono*” certo. Como já citado, um deles é o pequenino São Benedito das Piabas, cujas possíveis origens alimentam algumas histórias. Uma delas relata que ele foi encontrado na beira do Córrego das Piabas, após ser retirado da Igreja de Nossa Senhora da Conceição – padroeira do município de Conceição da Barra – por um padre que não queria ver santos negros na Igreja. Outra diz que este São Benedito

era o santo que acompanhava e protegia Benedito Meia-Légua, líder negro e revolucionário morador do Vale do Angelin, que buscava a libertação dos escravos. Conta-se que, após a morte de Meia-Légua, o santo foi jogado no Córrego das Piabas, sendo carregado pelas correntes de água da foz do Cricaré até a Comunidade das Barreiras. Em ambas as histórias, a comunidade o recebe como padroeiro, construindo-lhe uma igreja e o homenageando no grupo local de Jongô.

São Benedito das Piabas mora na Comunidade das Barreiras e embora não mais esmole pelo Sapê do Norte, acompanha anualmente o ritual do *Baile de Congo de São Benedito* ou *Ticumbi de Conceição da Barra*, o mais antigo e tradicional do município. Surgido no povoado de Santana, este grupo de Ticumbi foi formado pelo Mestre Luís Hilário e atualmente é guiado pelo Mestre Tertolino Balbino, o “Terto”. O Ticumbi é formado por pessoas que vivem ou são originárias das diversas comunidades negras rurais do Sapê do Norte, que formam “o cordão”: o Rei de Congo, o Rei de Bamba, seus dois secretários, os doze congos (pandeiristas) e o violeiro.

A “brincadeira” do Ticumbi preenche grande parte do espaço lúdico e sagrado. Bernadete Lyra (1981) afirma que o Ticumbi faz parte do universo banto das congadas e tem como círculo geográfico ritualístico a cidade de Conceição da Barra, a povoação de Santana, a zona do Sapê do Norte, além das povoações de Campinas e Barreiras, às margens esquerda e direita do rio Cricaré:

São Mateus, incluindo a população de Barra, atual município de Conceição da Barra em que se localiza o ritual do Ticumbi, era o maior centro de escravos do Espírito Santo. [...] Os descendentes desse enorme contingente negro habitam o interior dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra. Vivem em roças onde cultivam mandioca, conservando hábitos próprios herdados dos antepassados e integrando uma imensa comunidade negra onde todos são parentes e/ou compadres, concentrando-se na região rural. Dessa comunidade negra sai o Ticumbi (p.25 e 32).

Junto de outras manifestações culturais afro-brasileiras, o Ticumbi também não consiste na adaptação passiva do africano escravizado à nova referência cultural que se impõe – cristianismo católico -, mas é fruto de um processo concomitante de assimilação e resistência, atestando a “continuidade e reelaboração de um complexo cultural básico negro em confronto com a prática religiosa do colonizador” (LYRA, 1981:17).

A reelaboração simbólica e cultural pode ser verificada na estrutura e no enredo do Ticumbi: constitui um auto poético e musical – sim, uma ópera - tocado ao som de pandeiros e viola, onde dois reis africanos – o Rei de Congo e o Rei de Bamba - duelam para ver quem faz a festa a São Benedito. Este duelo é feito por meio de versos e “embaixadas” dirigidas ao oponente. Enquanto os dois Reis e seus Secretários proferem as “embaixadas”,

os doze Congos são responsáveis por entoar os pandeiros em acompanhamento ao violeiro e assim realizar a melodia do Baile de Congo. O Rei Congo é o vencedor e sua forma de subjugar o Rei Bamba é através do batismo. Aqui temos a marca mais forte do sincretismo religioso da “*brincadeira*”: por um lado, o símbolo da vitória na guerra religiosa consiste num ritual cristão; por outro, a luta pode ser entendida como guerra entre duas nações africanas, e o batismo como uma vergonha a ser passada ao perdedor: Segundo LYRA (1981):

O código da resistência, em sua ambivalência, transparece também no próprio ‘relato’ da dramatização. Dois reis, ambos negros, um batizado (presume-se), outro não, porfiam por fazer a festa do santo. Por certo o rei de Congo, personificando aquele que na própria história da África foi chamado ‘rei cristão’, retém os signos brancos católicos. Curiosamente, seu direito de fazer a festa de São Benedito decorre do fato de ser ele ‘o rei mais velho’. Valorizado segundo a pertinência de uma cultura branca, o rei de Congo tem sua prioridade afirmada através de um traço cultural negro. Após vencer a ‘guerra’, o rei de Congo se apressa em batizar o inimigo. Assim como os senhores se apressavam em batizar os escravos chegados da África. O rei de Bamba submete-se ao batismo com seus guerreiros (p.97).

A cada ano, o “*Mestre da Brincadeira*” escreve um novo texto do Baile, onde há espaço para a crítica social e comentários acerca de fatos do cotidiano vivido. São realizados vários ensaios no decorrer do ano, que é para aprender o novo texto do Baile, elaborado pelo Mestre, e para elaborar as “*embaixadas*”, tarefa dos reis e seus secretários. Os ensaios do Ticumbi são realizados nas roças, a partir do mês de outubro. Os ensaios constituem-se, na verdade, um grande encontro entre pais e filhos, tios e sobrinhos, avôs e netos, compadres e comadres que não se vêem durante o ano. Por isso são comuns os forrós após os ensaios.

Os ensaios do Ticumbi de Conceição da Barra são realizados no sítio de Berto Florentino, na Comunidade de São Domingos. O Ensaio Geral é realizado no dia 30 de dezembro, no Porto Grande, às margens do Cricaré. Nesta ocasião, comparecem visitantes e devotos de várias localidades do Sapê do Norte, aqueles que ainda aí permanecem, bem como uns outros cujas condições os obrigaram a se mudar para os centros urbanos. No meio desta grande festa, o Ticumbi faz seu último *ensaio* do ano e depois todos os presentes participam do *forró* até o amanhecer.

O entrar nesta noite significa sentir e vivenciar um ritual que traz profundas marcas da *identidade* do Sapê do Norte. O Porto Grande está localizado em meio a agrupamentos negros rurais situados às margens do importante rio Cricaré e, sendo de difícil acesso por terra, é encontrado com o acompanhamento e indicação de *quem é do lugar*. Ali se permanece no decorrer de toda a noite, apreciando o “*derradeiro*” ensaio, intercalado pelo

forró regado a sanfona e pandeiro, até o nascer do dia 31 de dezembro, último dia do ano. O amanhecer inicia com a chegada dos barcos de Conceição da Barra, que transportam os brincantes e acompanhantes até a Comunidade das Barreiras, onde mora São Benedito das Piabas. Nas Barreiras, são recebidos pelo *Jongo de São Benedito* e, juntos ao santo, descem o rio Cricaré até a cidade. A passagem desta noite assemelha-se a um desafio e uma conquista: o desafio de permanecer em festa e devoção, sem descanso, e desta mesma maneira iniciar o dia seguinte. O amanhecer traz o sabor de um renascer, onde os brincantes e seus acompanhantes selam a cumplicidade do vivido e passam a compartilhar histórias, memórias e causos. Bernadete Lyra (1981) afirma que a escolha do “mato” para a realização do ensaio do Ticumbi representa, mesmo, esta intenção de deslocamento do espaço urbano, seus valores e temporalidade:

O mato é significativamente escolhido. Nessa escolha, o ritual se reconhece, se identifica, busca um espaço negro onde atue como marca de distinção cultural. Ocorre um rompimento com o espaço urbano. [...] Na concepção herdada pelos negros brasileiros, o mato é um lugar onde as forças da natureza estão livres e soltas em sua intercomunicação com os seres (p. 91).

Ao chegar ao Porto de Conceição da Barra, o Ticumbi, o Jongo e São Benedito das Piabas são recebidos pelo São Benedito da igreja, por diversas pessoas vindas do sertão e das cidades de Conceição da Barra e São Mateus e por diversos grupos folclóricos. A *negritude* do Sapê do Norte se manifesta, presente, e guiada pela devoção ao santo negro, ocupa as ruas e praças ao som dos tambores e pandeiros. Todos seguem em procissão pela cidade, passando pela Igreja de Nossa Senhora da Conceição e chegando à Igreja de São Benedito. Terminada a procissão, os congadeiros e seus familiares seguem para a casa do *festeiro*, escolhido e convidado previamente pelo Mestre, Congos e brincantes antigos, e responsável pela acolhida do grupo durante a realização do ritual da festa. Esta acolhida consiste, principalmente, em suprir a alimentação ao grupo e seus familiares na chegada do Ensaio Geral e no dia da apresentação, primeiro de janeiro.

Neste dia, após a missa na Igreja de São Benedito, o auto do Ticumbi apresenta-se coloridamente trajado em sua vestimenta “oficial”: os congos com calça e camisa brancas, bata e saiote brancos, rendados e algumas vezes decorados com fitas de cetim colorido; chapéu de flores e fitas bem coloridas. Os Reis e Secretários com calça e camisa branca, capa de chitão colorido, peitoral e capacete feitos com papel laminado colorido e espelhos. A exuberância e a diversidade de cores desta vestimenta trazem consigo uma marca de nobreza e, até mesmo, de algo feminino. Constitui um padrão estético singular e de profunda delicadeza, há muito tempo adotado, incorporado e ofertado em devoção a São

Benedito pelos homens negros brincantes e as mulheres que participam da organização do grupo.

Atualmente, existem outros grupos de Ticumbi em Conceição da Barra. Um deles é o Ticumbi do Bongado, nascido como “*um galho do Ticumbi de Conceição da Barra*” e trazido para o “*sertão de Itaúnas*” por Pedro Bongado. Outro é o Ticumbi de Itaúnas, nascido como “*um galho do Ticumbi do Bongado*” e trazido para a Vila de Itaúnas por Seu Antero, que também aí construiu uma capela para São Benedito, por muito tempo não reconhecida pela Igreja.



Fotos 23 e 24: *Procissão de São Benedito – Ticumbi de Itaúnas e Ticumbi de Conceição da Barra.* André Camilli Dias (2001) e Simone Batista Ferreira (2001).

O Ticumbi do Bongado brinca em homenagem a São Sebastião, padroeiro da Vila de Itaúnas, no dia 20 de janeiro. O Ticumbi de Itaúnas brinca um dia antes, 19 de janeiro, em homenagem a São Benedito. Seus Ensaios Gerais acontecem na noite de antevéspera das apresentações, em sítios próximos à Vila de Itaúnas. Da mesma maneira que o Ticumbi de Conceição da Barra, ao amanhecer o dia, os grupos e acompanhantes descem o rio Itaúnas em procissão de barcos e são recebidos na vila, quando se dirigem à igreja de São Sebastião e à capela de São Benedito. Esta festa é bastante tradicional no município e constitui ocasião onde se encontram moradores de todo o Sapê do Norte, sendo celebrada, também, por outros grupos de “*brincadeiras*” como ternos de Reis de Boi, Jongo e Alardo.

Ao que tudo indica, o *Jongo* é uma manifestação antiga na região, de forte cunho afro-brasileiro, que testemunha a presença negra no território, como descreveu o viajante e príncipe austríaco Von Maximiliano, ao percorrer estas terras em 1815:

*Aproximadamente a meia légua de São Mateus, o pequeno rio Guaxindiba desemboca no mar. Costuma-se embarcar nele e subir três léguas até a **fazenda das Itaúnas**, que pertence ao ouvidor da comarca de Porto Seguro, o Sr. Marcelino da Cunha. [...] Aproximando-nos da fazenda, ouvimos, distantes, os **tambores dos negros**. Os escravos negros procuram conservar os costumes do*

seu país tanto quanto lhes seja possível; assim, por exemplo, encontram-se entre eles todos os instrumentos de música referidos pelos viajantes da África, desempenhando o tambor papel predominante. (p.172)

Nos grupos, ao som dos tambores produzido pelos homens, as mulheres dançam em círculo, no sentido anti-horário. Os tambores são feitos de “*pau-de-tambor*” colhido na mata e as casacas, esculpidas na madeira ou em bambu. O Jongo também é “*brincadeira*” aliada à devoção. Atualmente, há 3 grupos no Sapê do Norte: dois grupos devotos de São Benedito – o de São Mateus e o das Barreiras; e um devoto de São Bartolomeu – o do povoado de Santana, em Conceição da Barra. Os devotos de São Benedito “*fazem sua obrigação*” próximo ao dia 27 de dezembro; os de São Bartolomeu, no dia 24 de agosto.



Fotos 25 e 26: *Ticumbi do Bongado e Jongo de São Bartolomeu. Simone Batista Ferreira (2001).*

Uma outra “*brincadeira*” muito presente no território do Sapê do Norte é o *Reis de Boi*. Os ternos de Reis de Boi iniciam seu ciclo na comemoração do Dia de Santo Reis - 6 de janeiro, e permanecem o mês todo brincando, até o início de fevereiro, quando o desfecho do ciclo é realizado na localidade de Pedra D’Água, próximo à cidade de São Mateus, à margem direita do rio Cricaré.

Do Reis de Boi participam homens e mulheres, ao som de pandeiros e sanfona. No enredo, há a figura do “*vaqueiro*”, que vem vender seu boi ao “*dono da casa*”, que é quem recebe o grupo. No transcorrer das negociações, são oferecidos ao “*dono da casa*” outros bichos como a loba, o cachorro, o lobisomem - que assustam quem assiste à “*brincadeira*”, e até mesmo a “*Caterina*”, mulher que agarra os homens a dançar e depois lhes cobra alguma quantia. Feitos de panos de chita, papel machê, tinta, máscaras e perucas, estes personagens do Reis de Boi são criações artísticas tradicionais de moradores do Sapê do

Norte. Ainda hoje, o Reis de Boi é a “*brincadeira*” com o maior número de brincantes, distribuídos por diversos grupos, denominados a partir de seus mestres: Reis de Boi de Matheus de Ernesto - Comunidade de Linharinho, de Tião de Véio - Porto Grande, de Juventino - Braço do Rio, dos Laudêncio - Comunidade do Divino Espírito Santo, de Maria Justina - Comunidade de Beira-Rio, dentre outros.



Fotos 27 e 28: *Reis de Boi de Tião de Véio e Samba de São Benedito do Pau Alto*. Simone Batista Ferreira (2010).

Aliadas à festa e à devoção, as “*brincadeiras*” elaboram mais uma rede de relações identitárias que afirmam o território. Moradores de várias localidades do Sapê do Norte mantêm estes encontros, por ocasião dos ensaios, apresentações e rezas, produzindo arte, diversão e o sentimento de pertença. Povoam a memória de muitos os festeiros como Mané Sapucaia (morador do Córrego Sapucaia, afluente do Santana), que participava de “*brincadeiras*” como o Ticumbi, onde também brincavam Zé de Ana e Irênio (moradores da Droga ou Dilô Barbosa), Reis de Boi e Marujada, além de promover festas regadas a forró. Ou os sucessivos mestres do Ticumbi de Conceição da Barra, como Hilário e Luís de Hilário (moradores do Córrego do Angelin), Bernardo Serafim (morador do Córrego de Santana) e o atual, Tertolino Balbino (nascido no Córrego do Angelin). E os brincantes “*véios*” do Reis de Boi de Abécio (morador do Córrego São Domingos), como o sanfoneiro Menegildo e seu filho Ervá como vaqueiro (ambos do Córrego do Sapato), Cassemiro e Bernardo (ambos do Morro da Arara).

Reafirmando laços de *identidade* e vivificando as lembranças de tempos idos, as “*brincadeiras em festa*” são momentos de encontro que aliam a devoção e o prazer. O desfrute da festa traz o sabor da fantasia e alimenta o desejo da utopia, conforme analisa Cipriani (s/d):

Um estudo sobre a religiosidade popular e sobre a sua significação atual pode, indubitavelmente, fundamentar-se nas ocasiões de festa, que representam um esboço de síntese de encontros e de confrontos de idéias, de valores e de sentimentos. [...] E é precisamente a festa que coloca em evidência a reapropriação, ou, pelo menos, o desejo de recuperação, de uma solidariedade, de uma vivência intensa, de um exercício da fantasia [...]. Antes de tudo, não seria possível falar de uma fratura absoluta existente entre a festa religiosa-popular e todo o resto da experiência cotidiana. O continuum não se interrompe. Tudo é impregnado simultaneamente de pragmatismo e de idealismo, que, ao conjugarem paralelamente a tradição do passado e o impulso na direção de um novo mundo, recuperam, ao mesmo tempo, ideologia e utopia. (p. 124)

4.2. PELA REVALORIZAÇÃO E RECONHECIMENTO DOS SABERES

Assim como as Mesas de Santo, a Ladainha e demais práticas religiosas, as festas e “brincadeiras” que lhes acompanham constituem *saberes e práticas* tradicionais do Sapê do Norte, *saberes* tecidos historicamente nos *lugares* – espaços vividos e carregados de forte cunho emotivo e do sentimento de pertença, como afirma Carlos (1996, apud RATTs, 2003): “porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores.” (p.45)

A permanência e o renascer destes *saberes* evocam sentimentos fundados nos *lugares*, sendo bastante significativos para a compreensão das *territorialidades* do Sapê do Norte. Articulados em rede, estes *saberes* tecem a costura da *identidade* cultural e histórica e trazem re-significações aos sujeitos, seus *lugares* e seu *território*. Na escala da intimidade onde são produzidos, os *saberes* apresentam-se como elemento sustentador da *identidade*. A identidade é experienciada na esfera das práticas, pensamentos e sentimentos, conforme analisa Thompson (1978):

*Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos [...]. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou [...] na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade completa) pode ser descrita como **consciência afetiva e moral**. (p. 189)*

Internamente constituída pelos valores e sentimentos, a identidade ganha novos contornos ao ser externalizada. A relação com o externo dá-se pelo *contato / confronto*, momentos em que a *identidade* do grupo pode se diferenciar em relação ao que lhe é

distinto, indicando as fronteiras da *alteridade / outridade*. Apresentando-se e afirmando-se em relação ao externo, a *identidade* passa a configurar demarcações de *territórios*.

No Sapê do Norte, o reviver destes *saberes* vem acompanhando o renascer de uma *identidade*. A identidade evoca a importância dos lugares de saberes: *lugar* enquanto *locus*, situação e potencialidades; *lugar* enquanto espaço do compartilhar e comunicar; *lugar* enquanto necessária presença. As redescobertas e revalorização dos saberes do Sapê do Norte vêm acompanhadas da discussão acerca do direito ao território que possuem as comunidades quilombolas. Neste contexto, a memória surge como importante atributo, capaz de trazer elementos históricos, tradições e práticas de apropriação material, simbólica e afetiva do espaço: *territorialidades*. *O lugar de saberes afirmando o território negro*.



Fotos 29 e 30: *Lugar de saberes*. Simone Batista Ferreira (2005) e Sandro Juliati (2005).

A enunciação e presença destes saberes ocupam um *lugar* necessário na sociedade ideologicamente branca, ocidental, industrial e urbana. Resignificando a ancestralidade africana do Sapê do Norte, a enunciação destes saberes apresenta-se como *contraponto à hegemonia mono-cultural* (Walsh, 2001). Neste sentido político, afirma-se a necessária presença destes saberes diferenciados. Outras possibilidades do fazer, do compreender, do conceber. *O lugar de saberes afirmando o território negro*.

*Nos lugares, nas relações feitas de proximidade, a comunicação pode ser mais intensa e ampliar as possibilidades de vida social. [...] As origens etimológicas da palavra são ainda mais esclarecedoras e mais úteis à **reflexão sobre a importância da vida cotidiana como instrumento reconhecedor dos lugares: comunicar significa pôr em comum, dividir, partilhar**. É certo que, daí, emergem outras possibilidades de interpretação dos lugares: disponibilizar para muitos*

*ou para todos e, conseqüentemente, pôr em comum é também pensar na força política e social dos lugares. A socialidade é tanto mais presente entre os indivíduos quanto maior é a sua proximidade. As possibilidades de proximidade são mais evidentes nos lugares, o que fortalece as relações de identidade e de solidariedade. **A força política, latente nos lugares,** é um importante instrumento para pensar as ações, **as práticas que se relacionam com as referências de liberdade que se materializam, de algum modo, na construção de identidades entre os sujeitos da vida, que também marcam o caráter dos lugares.** (Hissa e Corgosinho, 2006:17)*

Tabela 26: Práticas Curativas – usos da flora no Sapê do Norte (2005)

	Medicamento da flora	Forma de uso	Indicações
1	Abacate	folha	pressão alta, gripe
2	Acácia		problemas intestinais, queimaduras e uso
3	Acerola	chá da folha	gripe
4	Água de colônia		problemas do coração, pressão
5	Aipim, abóbora e batata	folhas em pó	anemia
6	Alecrim		problemas do coração, pressão, cólica intestinal, abscessos, asma, reumatismo
7	Alecrim com Alfazema		energético
8	Alecrim com Melissa		inflamação
9	Alfavaca grande	banho e chá da folha, flor e ramos	gripe (banho), febre, asma, bronquite, prisão de ventre, circulação, impotência sexual, estimulante, abrir apetite, catarro, infecção,
10	Alfavaca	semente	limpeza das vistas
	Alfavaca-cheirosa	semente	infecção, reumatismo, digestão, diurético,
11	Alfavaquinha	banho e chá da folha	gripe, febre
12	Alfazema ou Alecrim-de-caboclo	folha e flor	febre, dor de cabeça, pressão, prisão de ventre, digestão, calmante, insônia, vertigem, laringite, infecção, cicatrização, enxaqueca
13	Algodão	folha	pós-parto, cólica, inflamação, catarro, desinteria, diarreia
14	Alho	chá	gripe
15	Almescar	banho e defumação	
16	Ami		problemas digestivos, menstruação e lactação
17	Amora		coração, pressão, intestino solto
18	Amora com abacate		pressão
19	Anador	folha	analgésico, dor de cabeça, febre, pressão, dor de barriga
20	Angélica	vinho	estômago, expectorante, abre apetite
21	Anil-de-pobre		menstruação irregular, hemorragia pré e pós menstrual
22	Araçá	chá	dor de barriga
23	Arnica	banho da folha	machucados, inflamação (antibiótico), infecção, garganta, febre, inchaço, dores
24	Arnicão		inflamação, dor, ferida
25	Aroeira	pó, chá e banho da folha	cicatrização, dores, cansaço, infecção, ferida, dor de barriga, febre, gastrite
26	Arrozinho-do-campo	chá	conjutivite, pedra nos rins
27	Arruda	banho	massagem, fricção na barriga de grávida, pós-parto, útero, benzimento, dor de ouvido,
28	Artemísia	chá da folha	massagem, mulher grávida, limpeza pós-parto
29	Artemísia	flor e raiz	febre, diarreia
30	Assa-peixe	xarope	gripe
31	Azeda-crespa		laxante, limpeza de pele
32	Babosa		derrame, massagem no cabelo, caspa, hemorróida, garganta, coceira, queimaduras, tosse
33	Baga		limpeza o organismo
34	Batata	folha	dor de dente
35	Batata-de-purga ou Jalapa	raiz seca e ralada	anemia, tumor, prisão de ventre, vermes

35	Batata-de-purga ou Jalapa	raiz seca e ralada	anemia, tumor, prisão de ventre, vermes
36	Batata-de-purga ou Jalapa	raiz espremida, sem água e com açúcar	limpeza do sangue
37	Bicuíba	banho	caspa (banho), dor de barriga, dor
	Bicuíba	chá da semente	catarro e gripe de criança, chieira, asma
38	Boldo	chá e folha esmagada	dor de barriga, estômago, fígado, cólica, dor, azia, ressaca, enxaqueca, calmante,
39	Boleira		mancha no corpo
40	Borragem		limpeza do sangue, provoca suor
41	Bredo, Caruru ou Ração-de-porco	salada, sumo ou suco	resfriado, desnutrição, fígado, anemia
42	Brilhantina		dor de barriga, cólica menstrual
43	Cabelo-iaíá	chá	estômago
44	Cacho-de-madre		
45	Cacho-de-mulata ou Leopoldina		pressão
46	Cacimba		
47	Caju	chá da casca	útero, diabetes, colesterol, garganta (gargarejo)
48	Caju	banho da casca	micose
49	Camomila	banho e chá	dente de criança, verme, dor de barriga, cólica, pressão, diabete, dor, febre,
50	Camomila-Romana	flor	digestão, febre, bactéria, fungo, reumatismo
51	Cana-de-macaco	banho	inflamação, glicose
52	Canela		calmante
53	Canema	banho e compressa	febre, dor, fígado, estômago, cólica, reumatismo, hemorróida
54	Capim-Aruanda	chá	má digestão, dor de barriga
55	Capim-cheiroso		dor de barriga
56	Capim-cidreira	raiz e folha	micróbios, gripe, tosse, pressão, hipoglicemia, reumatismo
57	Capim-da-Lapa		relaxante, pressão alta, gripe
58	Capim-de-ceno		perfume
59	Capim-doutor	chá	calmante, barriga inchada, pressão alta, dor, dor de cabeça, febre, estômago, dor de
60	Capim-santo		calmante, pressão alta, febre
61	Carambola	chá da folha e suco	pressão, disenteria, abre apetite, vômito
62	Cardo-santo	chá e xarope da raiz, loção	febre, gripe, garganta
63	Cardo-santo	loção	abcesso
64	Carqueja	chá e banho	infecções, febre, dor de barriga, emagrecer, dor, limpeza do sangue
65	Cavalinha		desinteria, cicatrização, inflamação, dor,
66	Chapéu-de-caboclo		
67	Chapéu-de-couro	folha e raiz	reumatismo, prisão de ventre, inflamação,
68	Cinco-pontas		
69	Cipó-alho	chá e garrafada	antiflamatório, dor no corpo
70	Cipó-alméscar	garrafada	
71	Cipó-cravo	garrafada	
72	Ciporola		
73	Coco	óleo	picada de mosquito
74	Coco-maranhão		

73	Coco	óleo	picada de mosquito
74	Coco-maranhão		
75	Coentro	banho e xarope	febre
76	Comigo-ninguém-pode		reumatismo
77	Confrei		infecções, nódulo no seio, câncer
78	Copaíba	óleo	dor no corpo, picada de cobra,
79	Cordão-de-frade		dor, hemorróida
80	Cordão-de-São Francisco		circulação, pressão
81	Chuchu	folha	pressão
82	Cravo-de-defunto		gripe, rouquidão
83	Curindiba	"lambedor" / xarope da folha	tosse de criança
84	Desinchadeira		dor de barriga
85	Doril	folha	analgésico, dor de cabeça, gripe
86	Erva-cidreira	chá e banho	dor, calmante, dor de cabeça, dor de barriga, diarréia, prisão de ventre, digestão, pressão alta, febre, nervo,
87	Erva-doce	raiz, folha e semente	calmante, dor, pressão, depressão, prisão de ventre, cólica intestinal, digestão, inflamação, cicatrização
88	Erva-moura, Pimenta-de-cachorro, Pimenta-da-velha, Babu ou Erva-de-bicho		reumatismo, contusões e corrimento vaginal
89	Erva-de-São João		inflamação uterina, luxação, dores
90	Erva-de-São João	"lambedor" / xarope da folha	tosse de criança
91	Folha-doce		gripe
92	Gabioba		dor de barriga
93	Gervão ou Folha-Verde	chá	enxaqueca, dor de barriga, verminose, intestino, diarréia, infecção interna
94	Girassol	chá da folha seca	febre de malária, pulmão, estômago, resfriado
95	Goiaba	folha e broto	dor de barriga, expectorante
96	Graviola		diabete, pressão
97	Guandú	folha	dor de dente
98	Guiné	folha e raiz	"planta feiticeira", dores no corpo, energético, diurético, impotência, bursite, inflamação, reumatismo, abortivo
99	Hortelã	chá e xarope	gripe (xarope), dor de cabeça, enxaqueca, cólica, dor, estômago, inflamação, hemorróida, colesterol
100	Hortelã	folha com azeite	queimadura
101	Hortelã-miúdo	chá da folha e flor	gripe, verme, bactéria, asma, cólica, dor de barriga, digestão, dor
102	Hortelã-pimenta	folha e flor	digestão, verme, bactéria, asma
103	Jaca-da-Índia		pressão
104	Jambo		pressão
105	Jasmim-borboleta ou Jasmim-branco	água da flor	coração, pressão, garganta, dor no corpo
106	Jasmim-borboleta ou Jasmim-branco	garrafada da raiz	inflamação, limpeza do sangue
107	João-burundi		dor de dente

107	João-burundi		dor de dente
108	Junco		diarréia, dor de barriga
109	Jurema		corpo doído, dor de barriga, pressão
110	Kioiô-cravo		coceira
111	Laranja	chá e xarope da folha	gripe (chá), febre (xarope), bronquite
112	Laranja-cravo	chá da folha	gripe, tosse, resfriado, catarro, febre
113	Laranja-da-terra		gripe
114	Laranjinha	chá da folha	gripe, febre, tosse
115	Levante		gripe, ventre caído
116	Limão	folha, casca e caxetão	gripe, febre, sinusite
117	Língua-de-vaca		machucados
118	Linho		laxante, diurético
119	Losna		dor
120	Louro		inflamação, machucado, criança gripada, gastrite, febre
121	Macaé		enxaqueca, estômago
122	Macela	chá e banho das flores	nascer dente, úlcera, fígado, dor de estômago, febre, infecção intestinal, diarréia, inflamação, alergia
123	Mãe-Preta		
124	Malmequer	"lambedor"/ xarope	tosse de criança
125	Malva		dor de dente, rins, bexiga, intestino, laxante
126	Malva-de-São-João		
127	Malvarisco ou Altéia	chá e xarope	laxante, calmante, expectorante
128	Malvarisco ou Altéia	raiz espremida em água fria	diurético
129	Mamão	leite	verme
130	Mamão	xarope da flor	catarro no peito
131	Mamão com alfavaca		úlcera, gastrite
132	Manga	folha	gripe, pós-parto
133	Manjerição	folha seca e flor	pressão, sonífero, febre, inflamação, reumatismo, digestão
134	Maracujá	folha	hematoma, pressão alta
135	Maracujá-do-mato		circulação, pressão
136	Maria-Preta ou Caraxixu		garganta inflamada
137	Maria-Pretinha		levanta espinhela, desinchamento
138	Massafete		febre, cólica menstrual
139	Mastruz, Mentruz ou Erva-Santa	folha machucada	ferida
140	Mastruz, Mentruz ou Erva-Santa	sumo com leite	verme, dor de barriga, tosse, tuberculose, inflamação, abortivo, ansiedade, estômago, garganta
141	Mastruz, Mentruz ou Erva-Santa	sumo com sal	contusão
142	Mastruz, Mentruz ou Erva-Santa	folha verde	espanta pulgas
143	Mastruz, Mentruz ou Erva-Santa	"lambedor"/ xarope da raiz	tosse de criança
144	Mel de abelha		gripe
145	Melão-de-São-Caetano		febre, tosse, inflamação, prisão de ventre, reumatismo, diurético

144	Mel de abelha		gripe
145	Melão-de-São-Caetano		febre, tosse, inflamação, prisão de ventre, reumatismo, diurético
146	Melancia	suco	infecção na urina
147	Melancia	9 sementes esmagadas com água fervendo	febre
148	Melissa ou Erva-Cidreira de folha	chá e banho	dor, calmante, dor de cabeça, dor de barriga, diarreia, prisão de ventre, pressão alta, febre, nervo, tontura, hemorragia, dor, limpeza de pele e
149	Mil-folhas		expectorante, gripe, febre
150	Mixirica	chá e xarope da folha	
151	Mussambê		catarro, gripe, pneumonia, digestão, corrimento vaginal
152	Nega-Mina		reumatismo
153	Nogueira	raiz	laxante, diurético
154	Nogueira	folha	corrimento vaginal
155	Nogueira	casca da noz	verme
156	Parietária		rins
157	Pata-de-Vaca		desincha o corpo
158	Pau-para-tudo		verme, dor de barriga, dor, digestão,
159	Pau-para-tudo	folha	mau olhado
160	Pé-de-galinha	chá e xarope	pneumonia
161	Pega-pinto	chá da raiz	gripe, ventre caído, criança com barriga
162	Picão-barandi ou Picão-branco		hemorróida
163	Pico		reumatismo
164	Pico preto		hepatite, Útero
165	Pimenta-da-costa		
166	Pitanga	chá e xarope da folha	dor de barriga, desintéria, febre
167	Poaia		asma
168	Poejo	chá da folha e flor	gripe, tosse, cólica, diarreia de criança, verme, gases, infecção, digestão
169	Poejo	"lambedor" / xarope da folha	tosse de criança
170	Quina-Rosa	garrafada	anemia
171	Quitoco		mau olhado
172	Rifocina		massagem
173	Romã	chá da casca do fruto	garganta, cicatrização
174	Romã	sementes	catarata
175	Rosa branca		limpeza do sangue, útero, calmante, laxante, olhos
176	Rosa cravo	"lambedor"/ xarope da flor	tosse de criança
177	Rompe-gibom		garganta inflamada
178	Sabugueiro	chá e xarope da flor	gripe, tosse de criança, sarampo, febre, catapora, laxante, diurético, produz

179	Saião	chá e xarope da folha	gripe (xarope), febre, catarro em criança, tosse, dor de cabeça, cicatrização, afta, calo, queimadura, úlcera, verruga, picada de inseto
180	Salsa-da-praia		limpeza do sangue, infecção
181	Salsa-da-praia	folha triturada	abcesso
182	Sálvia	chá	cicatrização, digestão, diurética, reumatismo, coração, limpeza de pele, calmante, depressão, hipoglicemia
183	Sálvia	folha verde	picada de inseto
184	Sálvia	folha seca triturada	clarear dente, inflamação da gengiva
185	Sapê-três pontas		nascer dente
186	Sereno		
187	Sexta-feira		dor de cabeça, febre, reumatismo
188	Sucupira	garrafada de semente	anemia, febre de reumatismo, coração, gripe, bronquite, reouquidão, cansaço
189	Taririquinha	semente torrada e triturada	febre, gripe, pneumonia, tuberculose, benzimento
190	Taririquinha	"lambedor" / xarope da raiz	tosse de criança
191	Taririquinha		benzimento
192	Terramicina		dor
193	Tipi		dor de cabeça, dor no corpo, espanta as coisas ruins, reumatismo
194	Tomate-Mirim		empolação
195	Trançagem	raiz, folha e semente	útero, cólica, dor de barriga, dor, inflamação, cicatrização, hemorróida, diurético
196	Urucum	xarope	tosse
197	Vassourinha branca	"lambedor"/ xarope	tosse de criança
198	Verônica	flores secas ao sol	digestão, catarro
199	Violeta		catarro de bronquite, vias respiratórias inflamadas
200	Visco ou Parasita	folha	dor, pressão
201	Visco ou Parasita	extrato	epilepsia, histeria, arteriosclerose
202	Zorfo		

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005), São Domingos/Santana (2006) e São Jorge (2005). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

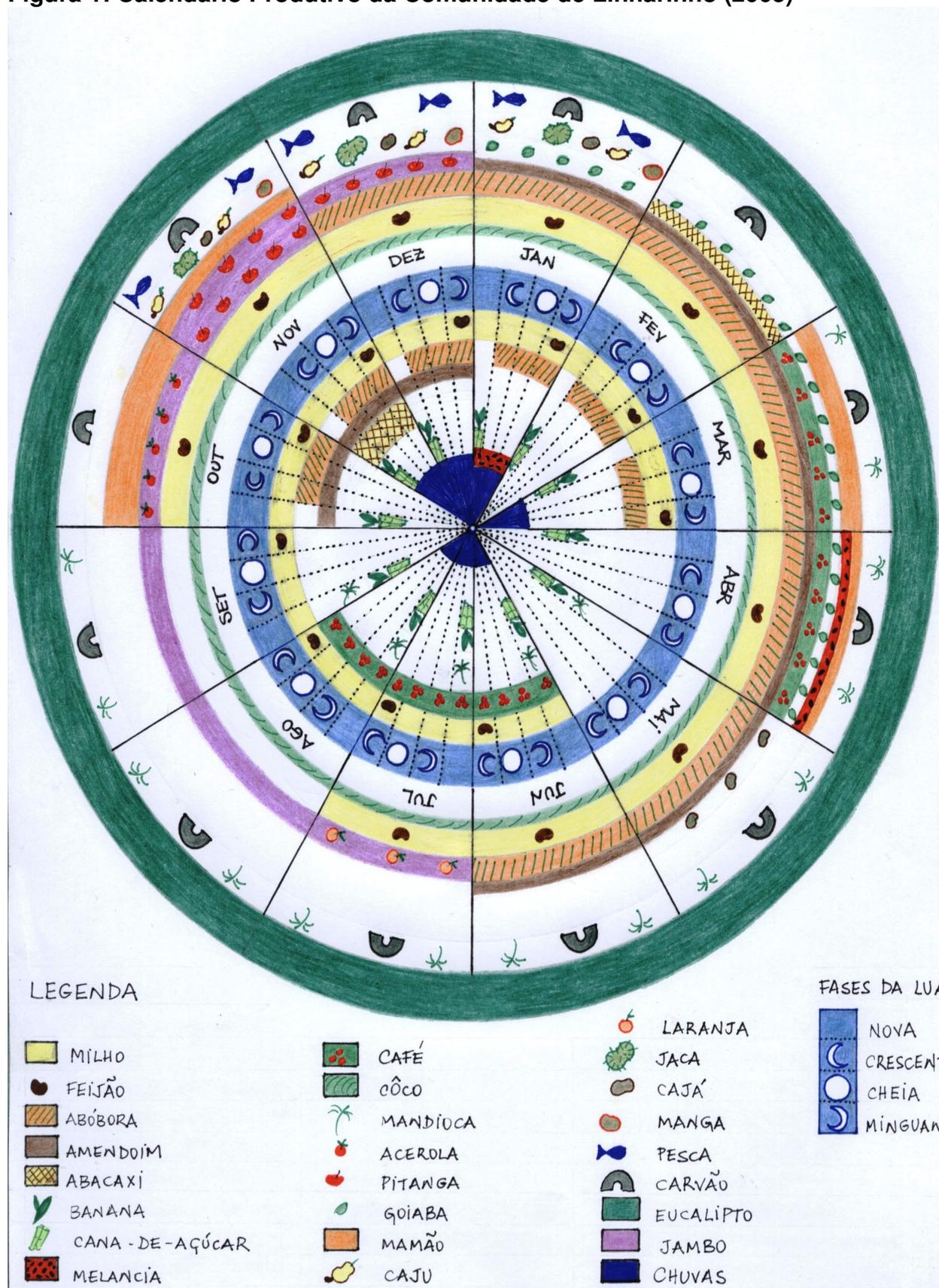
Tabela 27: Práticas Curativas – usos da fauna no Sapê do Norte (2005)

	Medicamento da fauna	Forma de uso	Indicações
1	Piau	banha	dor de ouvido
2	Boi	chifre	bronquite, cólicas, espantar cobras
3	Boi	fel	tumor
4	Cacici		dor de ouvido
5	Capivara	banha	gripe, dor no corpo, chieira, bronquite
6	Capivara	osso	asma, reumatismo
7	Carneiro	banha	articulações, reumatismo, nervo, derrame, massagem
8	Carneiro	sebo no chá	gripe, catarro e tosse, dor
9	Cobra	chá da banha	proteção contra picada de cobra
10	Coelho	fezes	conjutivite, vista
11	Coelho	pelo	acalmar criança
12	Galinha	banha	coceira, catarro, gripe, dor, asma, puxeira, tosse
13	Galinha preta	banha	gripe
14	Gambá	banha	dor muscular, pra mulher, dor de ouvido
15	Jacaré	couro	
16	Lagarto	banha	dor de ouvido, caxumba, asma de criança, gripe
17	Miroró	banha	asma, bronquite
18	Paca	fel	tumor, asma
19	Saruê	banha	asma
20	Tartaruga	banha	asma
21	Tatu	banha	dor de ouvido
22	Tatu-testa-de-ferro	banha	tosse, coqueluche
23	Traíra	banha	dor de ouvido

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005), São Domingos/Santana (2006) e São Jorge (2005). Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Na página a seguir, encontra-se o **Calendário Produtivo da Comunidade de Linharinho** (2005), uma representação gráfica acerca das atividades produtivas agrícolas e extrativistas realizadas pelas famílias ao longo dos meses e fases lunares. Além dos meses, o círculo azul traz as fases lunares que orientam alguns plantios temporários – como milho, feijão, abóbora, amendoim, abacaxi, banana, melancia e mandioca, localizados em seu interior. Também na parte interna, distribuem-se os períodos das cheias e secas. Externamente ao círculo azul das fases lunares, encontram-se as colheitas dos plantios temporários, bem como das frutas e da pesca, distribuídas ao longo dos meses. Circundando todas as atividades produtivas, estão a coleta dos restos do eucalipto – o “facho” - e a produção do carvão. Pode-se observar que a disponibilidade de alimentos concentra-se nos períodos das águas – entre outubro e março – enquanto o “facho” e a produção do carvão permanecem o ano todo como atividades geradoras de renda.

Figura 1: Calendário Produtivo da Comunidade de Linharinho (2005)



Fonte: Elaboração de Simone Raquel Batista Ferreira, a partir de informações coletadas durante o trabalho de identificação territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho.

Capítulo 5

EM MOVIMENTO: IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO

Sabe-se o quanto a construção de identidade é contrastiva e, por isso, se forja, sobretudo, a partir de situações de conflito. (PORTO-GONÇALVES, 2003:199)

Se os *saberes* e a *linguagem* trazem especificidades das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, também afirmam dialeticamente sua *alteridade/ outridade* frente ao que lhe contrasta. Aqui, a construção da *identidade* das comunidades negras rurais caminha por todo seu histórico de conflito com a sociedade hegemônica, fundamentada na matriz de racionalidade branca, europeia e cristã. Em cada contexto histórico e geográfico, a *identidade negra* é formulada e reformulada no intuito de manifestação de suas especificidades.

Já durante o escravismo colonial, a *identidade negra* articulava-se como contraponto à ordem escravocrata, constituindo espaços de afirmação da religiosidade, das festas de devoção, da organização política contrária ao sistema. Com o fim da escravidão, esta *identidade* permaneceu em constante reelaboração, manifesta nos ritos de devoção aos santos – com destaque a São Benedito, o santo negro -, nos saberes musicais, artesanais, agrícolas, extrativistas, culinários e de cura, na extensa rede de parentesco espalhada pelo Sapê do Norte.

Em meados do século XX, a implantação violenta dos monocultivos de eucalipto e cana destinados à agroindústria da celulose e do álcool impôs a migração de muitos e a construção de novos arranjos no modo de vida das comunidades negras rurais que aí permaneceram. Neste conflito, a afirmação da *identidade negra* tornava-se mais contrastiva em relação ao modelo de *des*-envolvimento hegemônico – situação que ocorreu em diversas outras localidades do Brasil e América Latina. Este contraste entre a *identidade negra* e o modelo *des*-envolvimentista tornou-se ainda mais acentuado quando o Estado passou a reconhecer as manifestações culturais afro-brasileiras como patrimônio e o direito dos povos e comunidades afro-descendentes aos seus territórios - historicamente expropriados.

Resultante da organização política do movimento negro, no Brasil tal posicionamento jurídico-político estatal ficou inicialmente expresso na promulgação da Constituição Federal de 1988. Neste novo contexto a *identidade quilombola* vem sendo construída pelas comunidades negras rurais: como instrumento de articulação política vinculado ao direito ao território. Nesta construção, os elementos que evocam a *identidade negra* – como os aspectos da ancestralidade e saberes, trazidos pela memória coletiva - passam a ser enfocados sob um novo olhar e a adquirir importância enquanto legitimadores dos direitos *quilombolas*. Fortalecida, a *identidade quilombola* enfatiza o contraste e acirra o histórico conflito dos povos negros e afro-descendentes com o paradigma hegemônico.

5.1. MEMÓRIA E IDENTIDADE ÉTNICA

“Vocês são quilombo porque sabe contar a história do lugar”.
(Dona Rosa Dealdina dos Santos, em 27.11.05)

A reflexão de Dona Rosa Dealdina dos Santos traz importantes elementos acerca da questão da *identidade*. Sua fala, dirigida aos moradores da Comunidade de São Domingos, salienta a importância da *memória* na construção da *identidade* das comunidades negras do Sapê do Norte: são quilombolas aqueles que sabem contar a história do lugar, o espaço vivido pela geração atual e seus ancestrais. A fala de Dona Rosa traz uma definição de ser “quilombo”, remetida a uma relação de *identidade* que une os “iguais” - aqueles que sabem contar a história do lugar, porque a vivem e a constroem através das gerações – e, dialeticamente, os distingue do que lhe é diferente, o “outro”, com o qual estabelecem a relação de *alteridade/ outridade*.

A *memória coletiva* desta vivência evoca elementos do passado do grupo, que remetem a sua origem comum e à formação no sistema escravocrata (O'DWYER, 2006). Nesta trajetória, que caminhou da escravidão africana até os dias atuais, os agrupamentos negros constituíram formas organizativas específicas, que trazem elementos de sua ancestralidade em constante relação com a sociedade branca, ocidental e cristã. A memória coletiva seleciona e afirma estes elementos como aspectos da *identidade negra* do Sapê do Norte, enfatizando sua contrastividade frente ao sistema hegemônico. Quando estas diferenças são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais, elas adquirem um caráter étnico, conforme discute Fredrik Barth em *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (2000[1969]):

*Ao se focar aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social. [...] **A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica**, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Neste sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a forma grupos étnicos.*
(p.31-32)

Assim, a *identidade étnica* é uma construção utilizada estrategicamente pelos grupos sociais para afirmar sua distintividade em relação ao “outro”. No caso dos africanos escravizados e forçosamente trazidos como mercadoria ao mundo colonial, a *identidade negra* foi sendo tecida como instrumento de afirmação das próprias origens, ancestralidade e saberes. Conforme prosseguia o contato com o colonizador europeu, os elementos desta

identidade negra passavam a ser reelaborados através das gerações descendentes, ora em vez incorporando traços da cultura ibérica e indígena. Neste sentido, muito longe da idéia de impermeabilidade, a questão da *identidade étnica* contempla a incorporação de elementos do mundo “do outro”, em razão da imbricada rede de relações e comunicação entre os diversos grupos sociais. A incorporação destes elementos vai resultar não na anulação das características que poderiam ser consideradas “originárias” dos grupos em questão, porém numa terceira construção, resultante das trocas, assimilação, confronto e rejeição entre eles.

O negro escravizado foi, estrategicamente, alvo das investidas de dominação do colonizador, não só por meio da força - que o reduzia à mercadoria força de trabalho - mas também pelas investidas no campo cognitivo - que intencionavam transformar suas formas de entendimento da existência, subjulgando-o à estrutura hierárquica da colonização. Desta maneira, antes mesmo de ser embarcado nos *negreiros* que os trariam ao mundo colonial da América, o africano era batizado sob o ritual cristão, prática que buscava anular suas cosmologias próprias, ignorando seus deuses e valores morais. A cristianização dos povos originários dominados pelo colonizador europeu foi tarefa que se reproduziu ao longo do colonialismo. Aos africanos escravizados e seus descendentes, esta ação foi, aos poucos, inserindo-os na crença cristã. No entanto, tal inserção não se deu de forma passiva, mas como reelaboração que buscava manter a *distintividade negra*. Assim, se no Brasil as comunidades negras forçosamente cristianizadas assimilaram a moralidade cristã, em grande parte elegeram para sua devoção os santos negros, que deles mais se aproximavam tanto pela cor da pele, como pela proteção aos oprimidos – como é o caso de São Benedito, que recebe uma grande devoção negra. Outrossim, a assimilação da doutrina cristã não impediu que muitas destas comunidades mantivessem seus rituais religiosos afro-brasileiros; em alguns casos elementos cristãos foram mesclados a elementos de origem africana, originando rituais onde os *orixás* adquirem correspondência com os santos católicos, como acontece em alguns terreiros de Umbanda e Candomblé.

Os exemplos acima afirmam a permanência da distintividade negra nas diversas formas de *identidade étnica*, estrategicamente construídas conforme os contextos históricos e situacionais (ERICKSEN, 1991). Retomando a fala de Dona Rosa, podemos ver que ela busca esclarecer aos moradores da comunidade negra rural de São Domingos, seus parentes, que eles – e ela mesma - são “quilombolas” porque sabem contar a história do lugar. A *identidade quilombola* vem sendo construída no Sapê do Norte enquanto instrumento de sustentação do direito ao território, expropriado pelos projetos desenvolvimentistas de produção da celulose e do álcool a partir dos anos de 1960. A *identidade quilombola* representa a reelaboração da *identidade negra* sob novos contornos políticos, oriundos do reconhecimento estatal do direito dos afro-descendentes aos seus territórios, expresso na promulgação do *Artigo n.º 68 das Disposições Constitucionais*

Transitórias, em 1988 (que será discutido adiante). Neste novo contexto, os elementos da ancestralidade negra adquirem fundamental importância para a identificação do território afro-descendente e são enfatizados pelas comunidades, evidenciando que a *memória coletiva* é seletiva e alimenta as construções identitárias, de acordo com os interesses do grupo:

A memória é seletiva [...] a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. [...] quando se trata de uma memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. [...] Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade [...], na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992[1989]:4-5)

As construções identitárias das comunidades negras do Sapê do Norte vêm sendo elaboradas em diferenciados contextos, enquanto estratégias de afirmação de sua distintividade. Nesta trajetória, a *memória coletiva* seleciona alguns elementos que considera importantes para a afirmação da identidade e continuidade do grupo. Dentre estes elementos, alguns permanecem desde a escravidão como referência do *ser negro* e da ancestralidade africana, como a devoção a São Benedito e as Mesas de Santo. Em outros momentos, a ancestralidade africana é revalorada pela *memória coletiva* porque passa a ser um elemento de sustentação do direito das comunidades negras ao território, identificadas pelo Estado como “quilombolas”. Da *identidade negra* à *identidade quilombola*, variadas combinações de elementos vêm sendo elencadas pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte no intuito de afirmarem sua distintividade em relação ao padrão social hegemônico, fundamentado na matriz de racionalidade ocidental, branca e cristã. A afirmação desta distintividade traz à tona não só os elementos fenotípicos como a cor da pele, mas sobretudo o histórico processo de expropriação da dignidade sofrido por diversos povos originários da África e suas sempre presentes resistências políticas, simbólicas e cognitivas.

5.2. DE DEVOTOS DE SÃO BENEDITO A “QUILOMBOLAS”

*Eu vivo sempre sofrendo, eu vivo sempre sofrendo
São Benedito, meu santo
São Benedito, meu santo
Me ajuda São Benedito, me ajuda São Benedito
Será que vós não tá vendo?
(Baile de Congo de São Benedito. Ticumbi de Conceição da Barra.
Mestre Tertolino Balbino. 2006)*

A devoção a São Benedito é um elemento que bem representa a *identidade negra* das comunidades do Sapê do Norte. Presente em diversos rituais religiosos e festivos, São Benedito é o santo que mais recebe homenagens e também pedidos. Sua negritude o assemelha às comunidades, que mantêm com ele uma relação de proximidade que remonta ao contexto da escravidão. Aqui, os rituais de devoção congregam a população negra e constroem uma identidade baseada em sua história de escravização no mundo colonial. Afirmar-se *negro* é, portanto, remeter-se à dolorosa condição de escravizado que foi imposta pelo colonizador europeu a diversas gerações de africanos arrancados de seus lugares de origem e seus descendentes; mas é, também, trazer à tona a distintividade de suas raízes africanas que são continuamente recriadas e afirmadas frente ao “mundo branco”.

O historiador Robson Martins (2000) afirma que no fim do século XIX, as festas de devoção realizadas pelos escravos da região de São Mateus congregavam-lhes numa comunidade e representavam preciosos momentos de encontro entre eles:

Na Comarca de São Matheus, a homenagem a Sant’Anna havia se tornado uma festa de negros, sobre a qual os escravos impediam a autoridade de obter informações seguras. [...] Há indícios de que, no fim do século XIX, os escravos de São Matheus formavam uma comunidade envolvendo tanto os escravos da lavoura quanto os da própria cidade, e que, em dias de festas para santos, encontravam-se para comemorar, matar as saudades, rever os amigos e parentes, etc. (p.2)

Ao reforçar as redes de relações entre os negros escravizados, estes eventos festivos de devoção contribuíam para alimentar o sentimento da *identidade negra* entre aqueles arrancados de seus lugares de origem e subjulgados no mundo colonial. A festa de devoção a Nossa Senhora de Sant’Anna passara a constituir, de fato, um *espaço identitário* dos negros, organizado e participado somente por eles, que ali construía a oportunidade do encontro entre *seus iguais*. A exclusividade negra deste espaço fortalecia o sentimento de identidade dos escravos frente à sociedade branca e escravista. Ademais, sob a bênção da santa padroeira, o grupo tornava-se protegido e fortalecido, sentimento que favoreceu o planejamento de revoltas escravas no transcorrer de todo o escravismo colonial brasileiro. Neste sentido, ao constituírem-se enquanto espaços identitários dos negros, as festas de devoção provocavam o temor das autoridades que tinham como missão garantir a permanência da ordem colonial escravista.

Ainda hoje, a devoção negra aos santos também negros afirma a alteridade dos grupos afro-descendentes frente à sociedade ideologicamente branca. No Sapê do Norte, esta relação dialética entre *identidade* e *alteridade/ outridade* fica bem explicitada pelo *Baile de Congo de São Benedito* de Conceição da Barra, cujo Mestre é Tertolino Balbino. Desta

manifestação de devoção ao santo negro que possui raízes africanas, só podem participar homens negros, característica que reforça a *identidade* entre os “congos” e São Benedito. Esta identidade transfigura-se na familiaridade entre os devotos e o santo - eleito como “meu santo”, a quem o devoto pede ajuda - e fica ainda mais explícita quando os “congos” devotos indagam ao santo se ele não vê sua situação de constante sofrimento. Desta maneira, São Benedito é aquele que protege os devotos negros como ele; ao mesmo tempo, esta identidade oriunda da cor da pele permite uma horizontalidade maior na relação que se estabelece entre os devotos e o santo. O santo negro protege os devotos negros e também pode ser cobrado por eles, caso não esteja vendo sua situação de sofrimento. Enquanto negros, santo e devotos devem se manter associados, numa relação de proteção e solidariedade frente ao que é opressor: a sociedade branca, que historicamente produz o sofrimento do negro.

A *identidade negra* construída pelo Baile de Congo de São Benedito caminha através da transmissão do saber pelas gerações familiares. A *memória coletiva* alcança uma linhagem de mestres de uma mesma família: o “*véio*” Hilário, que teria transmitido a tarefa a seus filhos Luís Hilário dos Santos e Theófilo Hilário dos Santos, que por sua vez a transmitiu ao seu genro, Tertolino Balbino - que “*brinca*” no Baile de Congo há mais de 50 anos e nele inseriu seu filho, Jonas dos Santos, como Rei de Congo. Além dos mestres, os demais “*brincantes*” também têm a preocupação de transmitir estes saberes às novas gerações de suas famílias: assim o fez Ascendino, que foi Secretário de Reis de Congo durante muito tempo e transmitiu sua espada ao filho Quino, que por sua vez vem trazendo alguns jovens de sua família (filho e sobrinhos) para “*brincar*” como Rei de Bamba, Secretário de Reis de Bamba e congos.

Além do *Baile de Congo de São Benedito*, outras manifestações festivas e de devoção reelaboram a *identidade negra* do Sapê do Norte. Assim fazem os grupos de *Jongo*, constituídos por uma roda de mulheres que dançam ao som de tambores e casacas tocados pelos homens - dentre eles, três que prestam devoção a São Benedito e um que presta devoção a São Bartolomeu, santo das parteiras; o *Samba de São Benedito* – grupo de homens que caminham de Nova Viçosa (BA) a Conceição da Barra (ES) tocando para São Benedito do Pau Alto ao som de caixas, num longo trajeto que tem como locais de parada e pernoite as casas dos devotos, quando buscam angariar “*esmolos*” para a festa; e as *Ladainhas* rezadas a São Benedito como agradecimento e/ou promessas de devotos, ocasião em que um grande coletivo de parentes e compadres se encontram, rezam juntos, almoçam juntos e, muitas vezes, ao final, festejam juntos ao som do forró. Pode-se verificar, portanto, que estes eventos de devoção permanecem constituindo *espaços identitários dos negros*, onde se atualiza a *memória coletiva* e a transmite às novas gerações, como afirma a antropóloga Neusa Maria Gusmão: “*festas, danças, rezas mantêm e atualizam a memória*

histórica, a identidade pessoal e coletiva, além de ensinar aos mais novos o significado e a razão da vida partilhada com a terra e com seus parentes” (apud MOURA, 2001:346).

No entanto, é importante assinalar que estas manifestações votivas que possuem maior visibilidade encontram-se vinculadas à orientação cristã – fator responsável por uma maior aceitabilidade por parte da sociedade ideologicamente branca. Outros rituais religiosos mais distanciados desta orientação não são tão explicitados pelos negros do Sapê do Norte, como é o caso das Mesas de Santo. Embora configurem práticas do universo mítico-religioso africano e afro-descendente que remonta ao contexto da escravidão, sua existência é afirmada pela *memória coletiva* ainda de forma velada, como “segredo” que não deve ser socializado a todos.

A importância atribuída aos elementos da ancestralidade negra pela política estatal de reconhecimento e identificação dos territórios quilombolas vem provocando a visibilidade destes rituais religiosos. Assim, a Comunidade de Linharinho (Conceição da Barra) identifica em sua genealogia familiar os “*meseiros*” da Mesa de Santa Bárbara e Santa Maria, negros escravizados e seus descendentes que viveram na fazenda de Dona Rita Maria Cunha da Conceição, ali estabelecida. Elda Maria dos Santos, a “Miúda”, 49, conta que sua avó, Aurora Diolinda da Conceição, era participante da Mesa de Santa Bárbara, tendo adquirido este saber de seu pai, Joaquim Felipe da Vitória, filho da escrava Rosalina e também participante da Mesa de Santa Maria. Dona Aurora era casada com Manoel Cassiano Adão dos Santos e juntos, transmitiram os saberes da Mesa de Santa Bárbara ao seu filho Manoel Cassiano, casado com Domingas da Conceição Cassiano. Com o falecimento de Manoel Cassiano, Dona Domingas continuou a cuidar do “*assento da santa*”, através das oferendas de alimento, dendê e cachaça. Atualmente, esta tarefa é realizada pelas mulheres mais jovens da comunidade como “Miúda”, que além das oferendas, banha Santa Bárbara no córrego São Domingos anualmente no dia de sua festa, 4 de dezembro. Este ritual, que acompanha o calendário católico, não é público. A homenagem pública à padroeira de Linharinho é realizada na igreja católica da comunidade, através da missa rezada pelo padre, da procissão e da festa regada a forró. Neste sentido, pode-se observar que, embora a existência da Mesa de Santa Bárbara constitua, cada vez mais, as narrativas da Comunidade de Linharinho em prol de sua *identidade negra* e *quilombola*, a prática ritualística permanece protegida por seus praticantes. Assim, os “segredos” são de posse da comunidade e só parcialmente revelados quando podem contribuir estrategicamente com seus objetivos. Se por um lado esta postura revela a condição da perseguição sempre sofrida pelos rituais religiosos afro-brasileiros, por outro se expressa enquanto estratégia da conformação da *identidade negra*, onde alguns elementos devem manter sua distintividade em relação à sociedade branca: os “segredos” contribuem para a manutenção da *fronteira*

étnica, que diferencia os membros do grupo daqueles não-membros, mesmo que estes sejam seus apoiadores (BARTH, 2000[1969]).

A *identidade negra do Sapê do Norte* passa a adquirir outros contornos políticos a partir dos anos de 1960 e 70. Este foi o momento em que teve início a atuação da Comissão Pastoral da Terra – CPT e suas Comunidades Eclesiais de Base, bem como do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, que inseriam a questão da *terra* no trabalho de mobilização realizado junto às comunidades negras rurais. Os anos 70 consolidavam a implantação dos extensos monocultivos de eucalipto nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, destinados à produção de celulose (conforme discutido no item 3.3. *Da floresta ao “deserto verde”*). Mais uma vez, os *negros* vivenciariam a expropriação de suas condições de existência: da terra ocupada e da morada; da floresta e das águas; das redes de parentesco, trocas e festas. Este processo de expropriação era imposto pelos projetos desenvolvimentistas do governo militar brasileiro a inúmeras outras comunidades tradicionais e camponesas, que representavam um alvo fácil em decorrência de não possuírem, em sua grande maioria, os títulos de propriedade privada de suas terras de posse.

Nos anos 80, o Grupo de Consciência Negra – GRUCON estabeleceu-se em São Mateus e passou a inserir novos elementos na construção desta *identidade*, direcionados à esfera da reparação dos danos provocados pela escravização africana, que resultaram na estigmatização e exclusão da população negra. A expropriação imposta ao negro advinha de um contexto muito anterior à implantação dos monocultivos de eucalipto destinados à produção de celulose; remontava ao escravismo colonial, que provocara uma profunda ruptura na maneira de existir de diversos povos africanos, que se tornaram expropriados de seu lugar de origem, de seus bens e de suas vontades. Com o fim da escravidão (1888), aos negros foi imposta a situação de marginalização: embora libertos, os negros da República permaneceram identificados pela ideologia dominante como ex-escravos, e portanto, “inferiores”, não adquirindo direitos de *cidadãos* e nem tampouco condições dignas de vida, que poderiam ser propiciadas pelo emprego e/ou pelo acesso à terra. Sob estes parâmetros históricos, além da afirmação de sua distintividade cultural frente a uma história de vida familiar marcada pela escravidão, a construção identitária *ser negro* passava a incorporar o sentido de *expropriado* dentro da sociedade branca hegemônica e a se organizar pela reparação dos danos sofridos.

A expropriação sofrida pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte adquiriu grande visibilidade no final dos anos 90, momento em que se articulava um grande coletivo formado por grupos sociais impactados pela produção agroindustrial da celulose e seus apoiadores, inicialmente do Espírito Santo e do sul da Bahia: a Rede Alerta contra o Deserto Verde. Ao articular uma grande gama de grupos e sujeitos sociais críticos em relação a

estes projetos *des-envolvimentistas* e seus impactos sociais e ambientais, este coletivo passou a construir uma *identidade* dentro de sua diversidade.

Dentre os grupos impactados, cabe destacar as comunidades negras rurais (municípios de São Mateus e Conceição da Barra) e as comunidades indígenas Tupiniquim e Guarani (do Município de Aracruz), que constituíram os dois primeiros “alvos” de expropriação da empresa Aracruz Florestal/ Aracruz Celulose e suas subsidiárias a partir do final da década de 1960. Ao se aproximarem, os grupos indígenas e negros constatavam o quanto suas histórias de vida eram semelhantes, não apenas em relação à situação de “impactados do eucalipto”, mas sobretudo em referência a seus modos de vida tradicionais e suas respectivas distintividades *étnicas*. Indígenas e negros passaram a se identificar enquanto *povos originários* - da América e da África -, historicamente expropriados pelos projetos *des-envolvimentistas* de matriz ocidental. Espelhando-se entre si, as vivências de cada grupo passam a servir de referência para a luta e resistência do outro, fortalecendo-se mutuamente: nesta relação, como o processo de expropriação indígena foi o primeiro a acontecer, e também suas formas de organização e articulação enquanto *movimento político*, estas passaram a ser atentamente observadas pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte. O *encontro* entre estes grupos é o que possibilita a construção de uma *identidade* entre eles e evidencia suas potencialidades: “*como ensina Baruch Spinoza, o filósofo do encontro, todo ser é uma potência, mas as potencialidades dos diferentes seres se revelam nos encontros*” (PORTO-GONÇALVES, 2003: 508).

A construção da *distintividade étnica* das comunidades negras rurais do Sapê do Norte passou a ser aprofundada pelas primeiras sementes da *identidade quilombola* aí semeadas. Embora o direito dos “remanescentes de quilombos” ao seu território estivesse afirmado desde 1988 pela Constituição Federal Brasileira, no Sapê do Norte ele permanecia desconhecido pela absoluta maioria. Dentro da discussão acerca dos impactos provocados pela produção da celulose sobre as comunidades indígenas e negras rurais, surge a necessidade de se conhecer melhor a realidade vivida por estes grupos. Se no caso das comunidades indígenas havia informações e dados oriundos de pesquisas acadêmicas e governamentais, muito em decorrência delas serem reconhecidas pelo Estado como *grupos étnicos*, o mesmo não acontecia com as comunidades negras rurais. Na busca de detalhar, quantificar e qualificar este universo dos “impactados”, no interior da Rede Alerta foi gestado o projeto de pesquisa *Territórios negros do Sapê do Norte*⁵¹. A partir da indicação de lideranças negras de Conceição da Barra e São Mateus, delimitou-se o universo de comunidades e agrupamentos familiares negros rurais a serem pesquisados. A equipe da

⁵¹ Esta pesquisa foi realizada nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, em 2002 e 2003. Nela, desenvolvi parte do trabalho de supervisão, que consistia no mapeamento inicial das comunidades - através de croquis situando as moradias e respectivos chefes de família, bem como da identificação das lideranças - e no acompanhamento do trabalho dos pesquisadores, jovens oriundos de famílias negras rurais da região.

pesquisa percorreu todas as comunidades indicadas, conversando com cada núcleo familiar, onde recolhia dados a respeito do número dos moradores, suas idades, condições de saúde, acesso à educação; bem como referentes ao tamanho da terra ocupada, aos tipos de cultivos e outras atividades de subsistência e/ou comerciais; às histórias de vida e à ancestralidade africana; aos impactos sofridos. Conforme o trabalho avançava em campo, novas comunidades eram apontadas pelos grupos, causando surpresa inclusive junto às próprias lideranças, elas também não conhecedoras da dimensão total deste universo histórico-territorial das comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Organizados, estes dados produziram a visibilidade deste grande universo, que até então permanecera intencionalmente “escondido” sob os monocultivos de eucalipto.

Até então, a categoria “quilombo” não compunha o aparato das representações que estes grupos construía em relação a si próprios e a seu território expropriado. As indagações a respeito de seu tempo de vida naquele lugar traziam à tona o referencial da *ancestralidade* africana: as afirmações muito escutadas “*ah, sou nascido e criado aqui*”, “*meus pais eram daqui, meus avós também*”, ou ainda “*minha avó veio da África, falava enrolado*”, eram fundamentais para a legitimação do direito apontado pelo Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (1988). O sentido da *identidade quilombola* passava a nascer coletivamente a partir deste momento, iniciando-se como uma *identidade atribuída* – inicialmente pelos apoiadores das comunidades negras do Sapê do Norte, que lhes traziam a questão dos direitos oriundos desta identidade - e caminha para uma *identidade incorporada e elaborada* pelo grupo, enquanto estratégia de sua luta social.

5.2.1. O Estado e a invenção do “território quilombola”

No Brasil, as primeiras referências jurídicas ao termo “quilombo” remontam ao período colonial e imperial, direcionadas às políticas governamentais repressivas àqueles que se sublevavam contra o sistema escravocrata. Assim, em 1740, o Conselho Ultramarino definia “quilombo” ou “mocambo” como “*toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos nem se achem pilões neles*” (apud ALMEIDA, 1996:12). Nesta concepção jurídica, o *quilombo* resultava da ação dos escravos que fugiam do cativo e se isolavam em alguma localidade, onde poderiam constituir novas formas de reprodução da existência, desvinculadas da grande propriedade monocultora. Tal conceituação permaneceu após a Independência (1822), ao longo das legislações do período imperial, com superficiais variações referentes à quantidade mínima de escravos fugidos necessária para caracterizar o *quilombo*. Com a abolição da escravatura (1888), o quilombo foi entendido como extinto, em razão do fim da relação de

confronto estabelecida entre a condição de escravizado do negro e o sistema, não sendo mais focado conceitualmente pela legislação (ALMEIDA, 1996). Assim, os agrupamentos negros rurais oriundos da posse de terras ocorrida durante a escravidão ou posteriores a ela, permaneceram em sua existência, sem qualquer reconhecimento legal de suas especificidades.

O termo “quilombo” retorna à arena jurídica a partir da formulação da Constituição Federal Brasileira de 1988. Em virtude da articulação do movimento negro, foi inserido o *Art. 68 nas Disposições Constitucionais Transitórias*, com o intuito da reparação dos danos imputados à população negra desde a escravidão africana. Neste sentido, pela primeira vez a definição do “quilombo” é remetida ao aspecto dos direitos dos afro-descendentes:

Art. 68. *Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.*

Embora tenha sido um primeiro avanço na consideração da questão, sua referência a “*remanescentes das comunidades dos quilombos*” atribui o caráter de “quase extinção” dos mesmos: “remanescente” é aquilo que se encontra em vias de desaparecimento; é o resquício, a fraca lembrança de algo que caminha para a extinção. Ademais, os “remanescentes das comunidades” podem ser interpretados como indivíduos, e não grupos ou comunidades, diminuindo a importância do significado do coletivo. Em que pese esta elaboração conceitual, ainda assim e de forma inédita, a Constituição Federal de 1988 abria um novo campo dos direitos étnicos: “*o Estado brasileiro, ao reconhecer uma formação social diversa e desigual, teria então que colocar-se como árbitro e defensor deste direito*” (LEITE, 2000:345). No entanto, a temática foi inserida nas Disposições Transitórias e “*não como uma obrigação permanente do Estado [...] e portanto não fazendo sentido como lei definitiva*” (idem, p. 346).

Enquanto a discussão relacionada ao direito de propriedade sobre a terra ocupada pelas comunidades negras rurais é remetida às Disposições Transitórias, os elementos relativos às manifestações culturais afro-brasileiras eram inseridos no corpo permanente da Constituição, onde adquiriam o sentido de *patrimônio* que deveria ser protegido pelo Estado:

Art. 215. *O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.*

§ 1º *O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, - indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.*

Art. 216. *Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em*

conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços - destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, - artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Ao determinar como uma das ações do Estado a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras e definir como patrimônio cultural também “os modos de criar, fazer e viver”, os artigos 215 e 216 **permitem** a abertura para a discussão do patrimônio constituído pelos “*remanescentes de quilombos*”, relacionado ao seu “modo de viver” específico, que implica na reprodução material, simbólica e afetiva de sua existência. **Ao mesmo tempo, no entanto, estes elementos são considerados como patrimônio cultural de forma separada das questões relacionadas à posse da terra, como se uma questão não tivesse qualquer relação com a outra, evidenciando o “próprio limite permitido ao reconhecimento público e político dessa temática” (ARRUTI, 2002:5).**

Após a publicação do Artigo 68, diversas tentativas foram feitas para regulamentá-lo, em meio às demandas pela sua aplicação que eram apresentadas por diversas comunidades negras rurais à Fundação Cultural Palmares, e todas elas esbarravam na definição do *sujeito do direito* – os “*remanescentes de quilombos*” – e nos procedimentos para a titulação das terras ocupadas (ARRUTI, 2002; LEITE, 2000). Em 1994, o seminário *Conceito de Quilombo* foi promovido pela Fundação Cultural Palmares no intuito de aprofundar este entendimento conceitual, e no mesmo ano, a Associação Brasileira de Antropologia se reuniria no GT sobre Comunidades Negras Rurais para enunciar uma “ressemantização” do termo, visando ampliar a noção de “*remanescentes de quilombos*”, que passariam a ser definidos como:

*[...] “grupos que desenvolveram **práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar**”, cuja identidade se define por “**uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados**”. Neste sentido, eles constituiriam “**grupos étnicos**” [...], cuja territorialidade seria substancialmente caracterizada pelo “**uso comum**”, pela “**sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras**” e por uma ocupação do espaço que teria “por base [os] laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (ARRUTI, 2002:14-15).*

Ainda que a noção de “*remanescentes de quilombos*” tenha sido ampliada para além da dimensão historicizante e arqueológica, evidenciando que “*qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência*” (O'DWYER, 2006:92), é importante assinalar que a efetivação do direito permanecia sem avanços práticos. Um avanço significativo na questão veio com a promulgação do *Decreto Presidencial n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003*, que a partir de uma definição dos “*remanescentes de quilombos*” baseada em critérios de *auto-atribuição étnica*, regulamentou o procedimento de regularização das terras por eles ocupadas, em referência ao Artigo 68:

Art. 2.º Consideram-se *remanescentes das comunidades dos quilombos*, para os fins deste Decreto, os *grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição*, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1.º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante *autodefinição da própria comunidade*.

Resultante da articulação política do movimento negro junto ao governo federal – na ocasião em que se inaugurava a gestão do Partido dos Trabalhadores (PT), através da eleição presidencial de Luís Inácio Lula da Silva - a regularização das terras de quilombos constituía uma parte importante da *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial* (Decreto n.º 4.886/ 2003). Iniciada com a criação da SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, em março de 2003, esta Política formulou ações e programas direcionados à melhoria da qualidade de vida da população negra, como o acesso aos serviços de saúde, à educação, à geração de renda e aos direitos humanos, com destaque às mulheres e aos jovens⁵².

A incorporação do princípio da *auto-atribuição* pelo Decreto n.º 4.887 baseou-se na *Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho*, também denominada *Convenio sobre Pueblos Indígenas e Tribales* (1989), ratificada pelo Estado Brasileiro em 2003. Nela, estes povos são considerados aqueles que se distinguem da coletividade nacional por suas condições sociais, culturais e econômicas, e possuem consciência destas suas especificidades *identitárias*. Aos governos cabe promover “*la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones*” (Artigo 2). A partir da formulação da Convenção n.º 169 da OIT, alguns países da América Latina passaram a

⁵² Dentre estes programas, cabe citar o Brasil Quilombola, onde estão incluídos os programas de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia; de Assistência Técnica e Extensão Rural – ATER; de Formação de Educadores Populares e Nucleação de Famílias – TALHER; o FOME ZERO; o Luz para Todos.

reconhecer em seus preceitos constitucionais os direitos territoriais de povos indígenas e afrodescendentes, como é o caso do Equador, da Colômbia e do Brasil (WALSH e GARCÍA, 2001; WADE, 1996)⁵³.

Ao incorporar o princípio da *auto-atribuição*, o Decreto n.º 4.887 avança no sentido do entendimento da *identidade étnica* destes grupos. A *auto-atribuição* é o elemento necessário para que o grupo seja reconhecido pelo Estado como *sujeito do direito* afirmado pelo Artigo 68, sujeito a quem cabe indicar os próprios critérios de suas práticas de territorialidade, que irão fundamentar a demarcação de suas terras, a ser realizada pelo INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ Ministério do Desenvolvimento Agrário:

*Art. 2.º § 3.º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de **territorialidade** indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.*

Este Decreto substituiu o anterior *Decreto n.º 3.912/2001*, promulgado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, que reconhecia como propriedade dos remanescentes das comunidades de quilombos somente as terras que “*eram ocupadas por quilombos em 1888*” e “*estavam ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos em 5 de outubro de 1988*” (Artigo 1.º, Parágrafo Único). Esta delimitação territorial baseada numa classificação temporal restringia enormemente as possibilidades de titulação dos territórios quilombolas, uma vez que exigia a comprovação da ocupação das terras pelo período de um século, abstraindo a realidade destas posses sem documentação, bem como os processos expropriatórios historicamente impostos a estas comunidades pelos projetos *des-envolvimentistas*. O princípio da *auto-atribuição identitária dos grupos* representou, portanto, um enorme avanço em relação a esta definição anterior. Contudo, contraditoriamente, para ser reconhecida e legitimada pelo Estado, a *auto-atribuição* do grupo como “*remanescente de quilombo*” deve ser “certificada” pela Fundação Cultural Palmares/ Ministério da Cultura. Ou seja, por si mesma, a *auto-atribuição étnica* não é suficiente para deflagrar o procedimento de regularização das terras ocupadas pelas comunidades negras; só adquire validade a partir do aval governamental, que constitui o primeiro elemento para iniciar o processo. Esta passa a ser a nova função da Fundação Cultural Palmares, relacionada à proteção do patrimônio afro-brasileiro, em substituição à

⁵³ Segundo Peter Wade (1996), na Colômbia este processo ocorreu com a reforma constituinte de 1991, oriunda da organização do movimento negro; enquanto que Catherine Walsh e Juan García (2001) afirmam que no Equador, o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos afro-descendentes deu-se na Assembléia Constituinte de 1998.

função anterior afirmada pelo Decreto n.º 3.912/ 2001, que era realizar o processo de regularização das terras ocupadas pelos “*remanescentes de quilombos*”, tarefa que foi transferida ao INCRA pelo Decreto n.º 4.887/ 2003.

Ao receber esta incumbência, o INCRA elabora suas instruções normativas como instrumentos orientadores dos procedimentos. Assim, em 24 de março de 2004 é elaborada a Instrução Normativa n.º16, que contribuiu para aprofundar a definição das “*terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos*”:

*Art. 4.º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a **terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural**, bem como as **áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer**, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.*

Além das terras ocupadas e utilizadas pelas comunidades para a “*garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural*”, já definidas pelo Decreto n.º 4.887/ 2003, as *terras de direito* passam a ser consideradas, também, aquelas necessárias à “*preservação de seus costumes, tradições, cultura e lazer*”. A IN n.º 16/2004 avança no sentido de enfatizar a importância das condições necessárias para garantir a reprodução das comunidades: as *terras de direito* são aquelas pleiteadas pelo grupo, que podem estar (e na maioria absoluta dos casos, estão) além daquelas que se encontram ocupadas por ele, consideração que reforça o princípio da *auto-atribuição*. Nesta identificação, os critérios de territorialidade apontados pelo grupo repousam sobre a ancestralidade, as histórias de vida, as redes de parentesco, compadrio e trocas, o modo de viver, que confere a estas terras o sentido de *patrimônio*. No intuito de garantir a transmissão deste *patrimônio* às gerações seguintes, o aparato legal determina que sua titulação deve ser feita em nome de uma associação representativa do grupo:

*Art. 17. A titulação será reconhecida mediante **outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades, em nome de suas associações legalmente constituídas**, sem qualquer ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrado no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas. (IN n.º 16/2004)*

Por meio da titulação coletiva da terra, o Estado determina o retorno à lógica do *uso comum*, gerando um obstáculo à possibilidade de fragmentação oriunda de vendas

parcelares por meio da determinação de sua “inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”. Desta maneira, enquanto *patrimônio*, as terras tituladas são retiradas do mercado, como discute o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005):

O fato da propriedade não ser necessariamente individualizada e aparecer sempre condicionada ao controle de associações comunitárias torna-a, entretanto, um obstáculo às tentativas de transações comerciais e praticamente as imobiliza enquanto mercadoria. As terras das comunidades quilombolas cumprem sua função social quando o grupo étnico [...] gerencia os recursos no sentido de sua reprodução física e cultural, recusando-se a dispô-los às transações comerciais. (p.6-7)

Esta Instrução Normativa do INCRA passou por algumas reformulações que resultaram na IN n.º 20, de 19.09.2005, cujas principais alterações se encontravam no uso mais aprofundado do termo “*território*” em substituição às “*terras ocupadas*”, termo que possibilitava a ampliação de seu perímetro às indicações que remetiam à ancestralidade. A força do termo “*território*” significou ameaça aos grupos latifundiários do país, que em meio a inúmeras tentativas de derrubar o Decreto n.º 4.887/ 2003 (como será aprofundado no Cap. 8 – *O capital e a presunção do “espaço total”*), conseguiram provocar a alteração da IN n.º 20, fazendo retornar o termo “*terras ocupadas*” na IN n.º 49, publicada em 01.10.2008.

Esta foi uma das vitórias dos setores ruralistas, articulados no intuito de destruir a política de regularização dos territórios quilombolas, que caminha a passos lentos. Frente aos obstáculos gerados por esta articulação junto aos poderes legislativo, executivo e judiciário, o Estado promove ações descontínuas e dispersas que relativizam gradativamente o objetivo da titulação:

O eixo da ação governamental, de um lado, em termos de retórica e de elaboração de novos mecanismos jurídicos, tem deslocado a dimensão étnica para os instrumentos de ação agrária [...]. Além disso, os poucos recursos orçamentários para executar as ações desapropriatórias requeridas pelas titulações, que representam a garantia efetiva da terra e a consolidação jurídica dos territórios, ou são contingenciados ou não são utilizados para o objetivo-fim adequadamente. [...] De outro lado, em termos operacionais ou de ações efetivas, o eixo da ação governamental tem se deslocado, concentrando-se principalmente na prestação de serviços básicos às comunidades quilombolas. (ALMEIDA, 2005:7-8)

A ênfase do Estado Brasileiro nestas medidas compensatórias provoca o esvaziamento da dimensão *étnica*, ao transformar as comunidades quilombolas em “beneficiárias” dos programas governamentais, inseridas na classificação de “pobres”,

“excluídos” ou “carentes”, o que dilui sua *identidade coletiva* enquanto *sujeitos do direito*. A relativização gradativa do direito ao território fica expressa no reduzido número de titulações de terras quilombolas. Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo, entre 1995 e 2004 foram tituladas 61 terras de quilombo, que compreendiam 119 comunidades; em 2007, as titulações compreendiam 79 territórios e 134 comunidades; e em 2008, 95 territórios⁵⁴ e 185 comunidades. Estes números são inexpressivos frente à quantidade de comunidades certificadas como “quilombolas” pela Fundação Cultural Palmares – 1.209 comunidades em 998 certidões emitidas até 2008⁵⁵ -, bem como aos processos de regularização das terras em andamento - que somam mais de 600 em todo o Brasil (CIMI-SP, 2008). No estado do Espírito Santo, onde o trabalho de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombos foi iniciado pelo INCRA em 2004, 25 comunidades encontram-se certificadas pela Fundação Palmares e, dentre elas, 8 possuem seus respectivos relatórios técnicos de identificação territorial, dos quais 5 foram publicados no Diário Oficial: Linharinho (Conceição da Barra), São Jorge, Serraria e São Cristóvão (São Mateus), Monte Alegre (Cachoeiro do Itapemirim) e Retiro (Santa Leopoldina).

A lentidão destes processos é decorrente, sobretudo, da ação de grupos latifundiários cujas terras se sobrepõem às terras das comunidades quilombolas – como é o caso da empresa Aracruz Celulose e de fazendeiros de São Mateus, organizados no denominado *Movimento Paz no Campo*. Contudo, é fato que a política de regularização dos territórios destas comunidades ensejou a construção identitária destes grupos em prol dos direitos que passaram a lhes ser reconhecidos pelo Estado Brasileiro. No Estado do Espírito Santo, embora já existisse a Lei Estadual n.º 5.623, de 09.03.1998 - que reconheceu a propriedade definitiva das *terras devolutas* ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos – só foi mediante a política federal que se iniciou todo o processo de organização das comunidades negras rurais enquanto *movimento quilombola*.

Orientando-se pelo princípio da *auto-atribuição*, o trabalho de identificação e delimitação dos territórios das comunidades quilombolas parte da *memória coletiva* de seus moradores, que passam a *re-significar* as próprias histórias de vida. Saber-se dono de direitos assegurados pelo Estado faz inserir a *identidade* construída a partir da ancestralidade, da história própria, do parentesco e dos saberes, no âmbito político e jurídico-institucional. Neste contexto, amplia-se a consciência da significação política da

⁵⁴ Estas terras de quilombo tituladas assim se distribuem: 7 (Rondônia), 45 (Pará), 3 (Amapá), 23 (Maranhão), 4 (Piauí), 2 (Pernambuco), 1 (Sergipe), 5 (Bahia), 1 (Mato Grosso), 2 (Mato Grosso do Sul), 2 (Goiás), 1 (Minas Gerais), 2 (Rio de Janeiro) e 5 (São Paulo). Disponível em: www.cpis.org.br/terras

⁵⁵ Estas certificações assim se distribuem: 11 (Amapá), 1 (Amazonas), 81 (Pará), 112 (Maranhão), 33 (Piauí), 15 (Ceará), 15 (Rio Grande do Norte), 24 (Paraíba), 80 (Pernambuco), 229 (Bahia), 21 (Alagoas), 15 (Sergipe), 15 (Tocantins), 17 (Goiás), 60 (Mato Grosso), 16 (Mato Grosso do Sul), 89 (Minas Gerais), 25 (Espírito Santo), 16 (Rio de Janeiro), 40 (São Paulo), 34 (Paraná), 6 (Santa Catarina) e 35 (Rio Grande do Sul). Disponível em: www.palmares.gov.br (14.02.3007)

identidade étnica para a afirmação do *território de direito*, como se verifica junto aos povos afro-equatorianos apresentados em texto de Catherine Walsh e Juan García (2002):

*Para nosotros, **identidad está en primer lugar muy ligada al territorio**. Para nosotros el que la identidad como que vive, como se recrea, como que persiste, como que afianza en la medida en que vive en el territorio. **La relación territorio-identidad ha sido central en el rescate del ser negro en el Ecuador**, una manera de destallar la experiencia da la esclavitud, del cimarronaje y la ancestralidad, **de consolidarnos como pueblos afroecuatorianos culturalmente diferenciados, de confrontar la perdida acelerada de nuestros territorios ancestrales** y promover el cuidado ambiental de ellos al frente de la actual explotación y destrucción. (p. 321)*

5.2.2. O movimento quilombola e a organização de sua *identidade territorializada*

Em seu processo de construção identitária, as comunidades quilombolas do Sapê do Norte dialogam com diversas definições do termo “quilombo” e elaboram suas próprias, visando garantir seu direito ao território. Assim, na oficina realizada com moradores da comunidade de São Domingos e Santana (São Mateus, 15.01.06), que se encontram em processo de identificação territorial pelo INCRA, diversos significados foram atribuídos ao termo “quilombo”. Dentre estes significados, alguns identificam no quilombo um espaço de luta e resistência, enquanto “*organização das pessoas oprimidas*” e “*comunidade que luta por objetivos comuns, pela terra e liberdade*”. Estes significados são associados a outros, como a “*fuga*” do negro, caracterizado como “*o que luta*” para “*ter direito*”. Em outra leitura, o quilombo traz elementos da história dos afrodescendentes, remetendo-se ao “*negro e suas origens*”, bem como aos “*residentes dos quilombos e descendentes*”. Tais elementos se fazem presentes nas formas de organização comunitária e de apropriação do espaço, expressas na “*relação que se tem, dentro de si, com sua própria comunidade*” e na associação entre “*as pessoas e o nome dos córregos*”. Estas definições olham o “quilombo” tanto como espaço da resistência negra, como de reconstrução de elementos da ancestralidade africana, elementos que são reelaborados no espaço-tempo presente: “*assim, a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT*” (O'DWYER, 2006:94).

Se na África o quilombo (*kílómbò*) tem a conotação de uma associação de homens, “*aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas*

linhagens e os integravam como co-guerreiros invulneráveis às armas dos inimigos” (MUNANGA, 1995:60), o termo recebe outras interpretações por parte de militantes negros e pesquisadores. Segundo José Maurício Arruti (2002), no Brasil o termo “quilombo” foi inicialmente evocado para caracterizar a *resistência cultural* dos afrodescendentes (principalmente nos estudos de Nina Rodrigues, Artur Ramos e Roger Bastide, do início a meados do século XX); tendo adquirido aos poucos o sentido de *resistência política* (onde se destacam os trabalhos de Clóvis Moura e Décio Freitas, a partir do final da década de 1950); e de *resistência racial*, quando foi reapropriado pelo movimento negro (sobretudo a partir dos anos 80, contexto em que também tem destaque o trabalho de Abdias do Nascimento). Nesta trajetória, o termo passou por um processo de ressemantização que caminhou para o sentido da *etnicidade*, sobretudo a partir da promulgação do Artigo 68 e dos debates que gerou em torno da definição do *sujeito do direito*, conforme já discutido.

Também junto às comunidades quilombolas do Sapê do Norte, na medida em que avança sua organização étnica, o significado do termo “quilombo” é atualizado no espaço-tempo, associando a dimensão da resistência aos aspectos históricos, culturais e raciais. Ao ser aplicado na identificação atual destas comunidades, o “quilombo” reforça ainda mais sua posição de *confronto* em relação à ordem hegemônica, representada pelos latifúndios monocultores de eucalipto da empresa Aracruz Celulose S.A. A construção da *identidade étnica quilombola* explicita, portanto, a situação de *conflito* vivenciada pelas comunidades negras rurais, que passam a se organizar enquanto *movimento social*, no sentido de ensejar a mudança do *lugar social* até então ocupado por elas:

*A expressão **movimento social** ganha, assim, para a nossa compreensão das identidades coletivas, um sentido geográfico muito preciso: [...] é, rigorosamente, **mudança de lugar (social)** sempre indicando que aqueles que se movimentam estão recusando o lugar que lhes estava reservado numa determinada ordem de significações.* (PORTO-GONÇALVES, 2003:367)

Enquanto expressão da *identidade étnica* que almeja a mudança deste lugar social, o *movimento quilombola* do Sapê do Norte se projeta e adquire visibilidade ao nível nacional e internacional, através de sua articulação política, da participação em fóruns de discussão e da organização de eventos locais, como o *Festival do Beijú* e o *Grito Quilombola*. O primeiro Festival do Beijú aconteceu na Comunidade de Nova Vista (São Mateus), no ano de 2003 e afirmava como objetivo a *“revitalizar a cultura quilombola”*, tendo como *“atração principal o beijú”* (*release* do Festival). O beijú, alimento derivado da mandioca e tradicionalmente produzido pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte com grandes variações, foi assim utilizado pelo movimento quilombola como símbolo de sua *identidade* sobre o

território, fundamentada sobre a ancestralidade e os saberes – elementos que já vinham adquirindo uma nova valoração vinculada aos direitos étnicos. O Festival do Beijú foi estruturado em debates e palestras que enfocam aspectos da luta quilombola em todo o país – e de demais segmentos étnicos, como os indígenas -, bem como de suas tradições e saberes. Com este intuito, algumas pessoas são convidadas a participar dos debates, como representantes do governo federal, do movimento negro e quilombola de outros estados, bem como dos povos indígenas do Espírito Santo. O beijú ocupa um lugar de destaque no evento, sendo vendido pelas comunidades em suas variações: feito da goma ou da massa da mandioca, recheado com coco ou amendoim, assado diretamente no forno (de “fati”) ou na folha da bananeira, ou ainda, feito pamonha, molhado com leite de coco. Os dias do festival são encerrados a caráter, com shows musicais, sobretudo de forró. Desde 2003, o Festival do Beijú continuou sendo realizado de maneira itinerante, alternando seu local pelas comunidades quilombolas do Sapê do Norte e sedimentando seu lugar no calendário.

O último *Festival do Beijú* aconteceu em 2007, na Comunidade de São Domingos (Conceição da Barra), com o tema “*Defendendo a vida, preservando o território*”, revelando uma maior ênfase política relacionada à preservação da cultura, que passa a estar associada às condições materiais de reprodução da existência. Aos poucos, esta discussão também caminha em direção aos grupos *folclóricos* de Conceição da Barra e São Mateus, constituídos por pessoas oriundas das comunidades quilombolas. Na medida em que são consideradas como elementos da cultura tradicional destas comunidades, as manifestações denominadas “folclóricas” passam a adquirir uma dimensão política, que associa sua continuidade à necessidade de garantir aos seus protagonistas condições dignas de existência. Dentre estas condições, tem destaque a terra, que deve ser suficiente e necessária para propiciar a reprodução da vida de muitos dos portadores deste saber, os “*brincantes*”. Foi em razão da perda da terra a partir dos anos de 1960 e 70 que muitos deles abandonaram seus lugares de origem no Sapê do Norte, deslocando-se para as periferias da Grande Vitória e de outras cidades – processo que provocou o fim de diversas destas manifestações culturais. Tais considerações passam a aproximar os grupos *folclóricos* e seus “*brincantes*” das discussões colocadas em pauta pelo *movimento quilombola*.

Esta dimensão política fica ainda mais explícita na realização do *I Grito pelo Território Quilombola do Sapê do Norte*, que aconteceu na cidade de São Mateus, em novembro de 2005. Nesta manifestação pública que contou com a participação de pessoas das diversas comunidades quilombolas, o Sapê do Norte explicitou sua luta pelo território de direito frente à sociedade local. Em caminhada pelas ruas da cidade, o grupo afirmava sua identidade e os direitos dela decorrentes, parando em alguns pontos escolhidos, como o Mercado de São Mateus – onde trabalham diversas pessoas oriundas destas comunidades-,

a prefeitura municipal e o fórum – espaços dos poderes instituídos da sociedade branca – e o Porto de São Mateus – local da chegada de seus ancestrais africanos e escravizados. O último Grito Quilombola foi realizado em 2007, na cidade de Conceição da Barra, com o tema “*Comunidade Quilombola: Território e Liberdade*”. Saindo do povoado de Santana – local de origem do Quilombo do Nego Rugério -, o grupo percorreu as ruas da cidade, também com algumas paradas estratégicas no Batalhão da Polícia Militar, no fórum e na prefeitura.

Conforme ganha as ruas e adquire maior visibilidade, o *movimento quilombola* passa a ser obrigatoriamente identificado pelos setores produtores da hegemonia, como a imprensa. A auto-identificação étnica do grupo passa, portanto, a produzir sua identificação por aqueles que lhes são externos e diferentes: os *outros*. Esta conquista fica bastante evidente no estado do Espírito Santo, onde a grande imprensa, apoiadora do governo estadual e dos grandes projetos *des-envolvimentistas*, não pôde mais ignorar a existência do movimento engendrado pelas comunidades do Sapê do Norte e passou a identificá-las como *quilombolas*. No entanto, ainda que se constitua como resultado da visibilidade construída pelo movimento e contribua com ela, o retrato das comunidades quilombolas na grande imprensa carrega, em grande parte, enfoques equivocados e preconceituosos⁵⁶. Dessa maneira, a categoria “quilombo” é introjetada no discurso da imprensa, porém muito distante do significado *étnico* construído pelo *movimento social*.

Uma das estratégias do *movimento quilombola* para adquirir visibilidade no diálogo que tem que estabelecer com as instituições, é a sua própria institucionalização. Embora a possa congelar o *movimento social* numa estrutura burocrática, retirando-lhe o próprio movimento, a institucionalização, como organização de natureza jurídica, conforma um importante elemento da luta atual dos grupos negros “*para constituir suas comunidades no espaço da sociedade branca*”, com a qual sempre “*se defrontaram e buscaram garantir por diferentes meios e caminhos, a própria existência*” (GUSMÃO apud MOURA, 2001:347).

A fim de ocupar estes espaços onde a institucionalização é requisito para serem identificadas como *sujeitos do direito*, ainda no ano de 2003 as comunidades quilombolas do Sapê do Norte criaram a *Associação Quilombola de Conceição da Barra “Benedito Meia-Léguas”* – uma atualização da Associação Afro-Cultural de mesmo nome. Esta organização institucionalizada amplia-se na *Comissão Quilombola do Sapê do Norte*, constituída em 2006 como representação das comunidades de Conceição da Barra e São Mateus; e em 2007, na *Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo “Zacimba Gaba”*, nascida do primeiro Encontro Estadual, que envolveu as comunidades de todo o estado. Conforme o *movimento quilombola* cresce dentro do estado do Espírito Santo,

⁵⁶ Numa reportagem publicada pelo jornal impresso *A Gazeta*, em 19.10.2008, as “*comunidades quilombolas do Norte do Estado*” são classificadas como “*herdeiros da miséria*”, que “*vivem como no tempo da escravidão*”.

passa a se articular com comunidades de outras localidades do país, representadas na *Coordenação Nacional Quilombola – CONAQ*.

Institucionalizado juridicamente, o *movimento quilombola* do Sapê do Norte se apresenta ao Estado como *sujeito do direito* à regularização de seus territórios e desta maneira se insere tanto nos programas assistencialistas e infra-estruturais - como o Fome Zero, o Bolsa-Família e o Luz para Todos -, quanto nos espaços de debates - como as conferências nacionais de Meio Ambiente e de Segurança Alimentar - onde explicitam a própria realidade vivida e se articulam com outros grupos quilombolas. A visibilidade e o reconhecimento alcançados retroalimentam a própria *identidade* e fortalecem o *movimento*, que passa a organizar espaços de debates onde o Estado é convocado e pressionado pela efetivação de seus direitos. A partir de 2003, diversas audiências públicas são solicitadas pelo movimento, com a presença dos setores judiciário, legislativo e executivo, de outros movimentos sociais e demais apoiadores, a fim de discutir as problemáticas e elucidar os direitos das comunidades quilombolas.

Neste processo de confronto e diálogo com a sociedade hegemônica, a *identidade quilombola* se constrói em constante *movimento* ao longo de sua história, profundamente vinculada aos seus *territórios*, como se verá a seguir.

Capítulo 6

TERRITORIALIDADES EM CONFLITO NO SAPÊ DO NORTE

Falar de *territorialidade negra* no Sapê do Norte implica considerar a conflitividade enquanto contexto sempre presente. Fosse durante a escravidão - quando este espaço era movido pelas fazendas sesmeiras produtoras de farinha de mandioca e café, fosse em períodos posteriores - como o da exploração madeireira da floresta tropical e o da implantação dos monocultivos industriais de eucalipto para produção de celulose, o *conflito* sempre permeou as relações sociais entre a população negra e os grupos dominantes ideologicamente brancos.

No Sapê do Norte, o atual padrão de conflitividade se estabelece entre as comunidades negras camponesas e o capital dos grandes monocultivos industriais de eucalipto para exportação de celulose - ideologicamente autodenominados “agronegócio”. O *conflito* constrói *identidades* e é retro-alimentado por elas. Materializa-se no espaço apropriado e dominado por estes grupos sociais, colocando em evidência diferenciadas matrizes de racionalidade na relação que estabelecem entre si e com a natureza: *territórios* e práticas de *territorialidade*. No conflito, o campesinato negro conforma sua identidade de classe social, sua identidade histórica, étnica e de modo de vida, onde elementos de ordem econômica, cultural e moral afloram como substrato de ações políticas: é o sentido de ser *quilombola*. A *identidade quilombola* constitui-se de maneira intimamente vinculada ao território, ou seja, é uma *identidade territorializada*, onde o *território* configura o espaço apropriado do presente e da ancestralidade, com suas histórias de vida, seus saberes peculiares, suas relações de parentesco, trocas e solidariedade. Por outro lado, é também o *território* que sofreu uma violenta expropriação material, simbólica e afetiva, engendrada pelo capital dos grandes monocultivos industriais de eucalipto para exportação de celulose e sua territorialidade funcional e produtivista. Neste sentido, a identidade territorializada quilombola é alimentada pelos aspectos da ancestralidade e pelas lutas de retomada do território expropriado pelo capital. Portanto, o *conflito* que se estabelece é *territorial*, caracterizado pelo embate entre territórios e suas formas de territorialidade específicas, orientadas por matrizes de racionalidade distintas e divergentes.

O *conflito territorial* estabelece o contato e o atrito entre sujeitos sociais antagônicos em seus territórios e formas de territorialidade. Não só constrói possibilidades de ruptura, mas é, *em si mesmo*, uma ruptura com o consenso estabelecido e instituído, seja no nível material, seja no nível das *significações* e *representações* do espaço.

No conflito a ordem está sendo tensionada e é ali que podemos ver os possíveis sendo concretamente tecidos. Assim, é preciso recuperar o conflito como categoria positiva na medida em que sinaliza concretamente novas possibilidades históricas a partir dos lugares. (PORTO-GONÇALVES, 2007)

As possibilidades germinam no movimento e muitas vezes, torna-se necessária a ação direta enquanto estratégia de interferência nos processos sociais, quando um determinado *conflito* pode se configurar em *confronto*, no sentido do enfrentamento que envolve a dimensão corpórea dos sujeitos. Um claro exemplo do uso da ação direta enquanto manifestação de um movimento social são os “*empates*” entre seringueiros da Amazônia e fazendeiros nas décadas de 1970 e 80 que, ao estabelecer o confronto direto, “*conseguiam era gerar uma situação onde alguma forma de negociação se impunha*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:456). O “*empate*” colocava em xeque a ordem hegemônica estabelecida pelo domínio latifundiário da terra da pecuária de corte, e lhe contrapunha a necessidade de se manter e ampliar outros tipos de apropriação da natureza, como a extrativista. Neste sentido, trazia o questionamento a uma determinada forma de *dominação* e *representação* deste espaço, que o inseria no “inevitável” caminho do *des-envolvimento* capitalista. Apresentando uma outra valoração deste espaço, o movimento seringueiro objetivava manter a floresta e ali garantir sua permanência por meio das atividades extrativistas. Configurando uma estratégia territorial seringueira, o “*empate*” era o *front*, a *territorialização* explícita do *conflito*.

No Sapê do Norte, o *front* vem-se dando entre o campesinato negro que passa a se organizar como movimento social quilombola e a territorialização capitalista dos grandes latifúndios empresariais monocultores de exportação ideologicamente autodenominados *agronegócio*. Estes territórios, originados e reproduzidos por diferenciados processos de territorialização, conformam territorialidades que estabelecem entre si um movimento de inter-relação conflituosa e permanente. A superposição destas duas territorialidades distintas por suas *matrizes de racionalidade* e formas de *representações* alimenta o *conflito territorial* vivenciado no Sapê do Norte.

6.1. DOS SENTIDOS DO TERRITÓRIO, DA TERRITORIALIDADE E DA TERRITORIALIZAÇÃO

6.1.1. O Território e seu movimento

O atual padrão de conflitividade do Sapê do Norte é de forte cunho territorial. Este conflito territorial dá-se entre comunidades negras e camponesas e o capital modern(colon)izador da celulose, sujeitos sociais em situação histórica de desigualdade política e que, movidos por distintas *matrizes de racionalidade*, se utilizam do mesmo espaço por meio de *territorialidades* diferenciadas. Portanto, a análise deste conflito será feita aqui por meio do recorte teórico-conceitual do *território* e suas práticas e processos

instituintes, a *territorialidade* e a *territorialização*. Enfim, a tríade *território-territorialidade-territorialização* comandará nossa análise.

Duas questões tornam-se centrais a esta discussão. A primeira delas é a consideração do *território* enquanto *relação espacial de poder*, em constante movimento. Esta relação espacial de poder pode apresentar uma dimensão mais concreto-funcional-político-econômica ou mais subjetivo-simbólico-cultural. A segunda questão nasce desta primeira e entende que a conformação do *território* enquanto *relação espacial de poder* envolve *práticas de territorialidade que engendram processos de territorialização*, bem como de *des-territorialização* e *re-territorialização*.

Partamos para a primeira questão. Enquanto categoria de análise da conflitividade do Sapê do Norte, o *território* é aqui considerado como *relação espacial de poder*, sempre em movimento, como nos afirma o geógrafo Rogério Haesbaert da Costa (2004), em sua obra *O mito da desterritorialização* (2004):

*Podemos afirmar que o **território é relacional** não apenas no sentido de ser definido sempre dentro de um conjunto de relações histórico-sociais, mas também no sentido, destacado por Godelier, de incluir uma relação complexa entre processos sociais e espaço material, seja ele visto como a primeira ou a segunda natureza, para utilizar os termos de Marx. [...] Justamente por ser relacional, **o território é também movimento**, fluidez, interconexão – em síntese e num sentido mais amplo, **temporalidade**. (p. 82)*

Considerar o *território como relação* em movimento no *espaço* e no *tempo* implica entendê-lo como um constante processo em construção, onde se re-elaboram as relações histórico-sociais e destas com o espaço material. A combinação destas relações irá configurar as características do território, como as formas de apropriação, uso e /ou domínio do espaço que se efetivam, a expressão do poder e os limites estabelecidos com o que é externo – e às vezes, estranho e conflituoso.

Contudo, o estranho e conflituoso não precisam estar no espaço externo a um território. Em sociedades balizadas pela desigualdade social e econômica e suas imanentes hierarquias de poder, as relações que se estabelecem num mesmo espaço podem se conflitar e produzir a superposição de territórios distintos. Este é o contexto do Sapê do Norte, onde se superpõem o território do campesinato negro que vem sendo identificado como “quilombola” e o território do capital do *agronegócio*, fortemente amparado pelo Estado.

O *conflito* se estabelece, então, no movimento de superposição de territórios ordenados sob diferentes *matrizes de racionalidade* e *temporalidade*, onde se estabelecem

relações de poder não só de cunho econômico, político e funcional, mas também subjetivo, simbólico e cultural, conforme afirma Haesbaert da Costa (2004):

*Assim, podemos afirmar que o **território**, relacionalmente falando, ou seja, enquanto **mediação espacial do poder**, resulta da interação diferenciada entre as múltiplas dimensões desse poder, desde sua natureza mais estritamente política até seu caráter mais propriamente simbólico, passando pelas relações dentro do chamado poder econômico, indissociáveis da esfera jurídico-política. Em certos casos, como o de grandes conflitos territoriais de fundo étnico e religioso, a dimensão simbólico-cultural do poder se impõe com muita força, enquanto em outras, provavelmente as dominantes, trata-se mais de uma forma de territorialização, a fim de regular conflitos dentro da própria esfera política ou desta com determinados agentes econômicos. (p. 93)*

Neste seu entendimento acerca do território, o autor aglutina as vertentes jurídico-política - que o enfatiza enquanto exercício de poder; a econômica - que o prioriza como fonte de recursos; e a simbólico-cultural - que o entende como apropriação do espaço vivido. As vertentes política, jurídica e econômica nasceram no arcabouço teórico de ciências como a Geografia, a Economia e a Ciência Política; enquanto a vertente simbólico-cultural remonta aos estudos de ciências como a Antropologia, Sociologia e Psicologia.

O nascer da Geografia enquanto ciência ocidentalizada e institucionalizada no século XIX traz uma ênfase à *dimensão jurídico-política do território*, através da teoria do geógrafo alemão Friederich Ratzel (1844-1904). Em suas formulações acerca da Antropogeografia ou Geografia do Homem, Ratzel inaugura a proposta de estudos geográficos voltados à discussão dos problemas humanos (MORAES, 1990). Estas formulações estão baseadas em dois conceitos fundamentais: o de *território* e o de *espaço vital*:

*O **território** seria, em sua definição, uma **determinada porção da superfície terrestre apropriada por um grupo humano**. [...] O **espaço vital** manifestaria a necessidade territorial de uma sociedade tendo em vista seu equipamento tecnológico, seu efetivo demográfico e seus recursos naturais disponíveis. (MORAES, 1990:23)*

Nesta concepção, o *território* serve às necessidades de um grupo humano que dele se apropria. Vinculadas à relação entre uma população, seu desenvolvimento tecnológico e a disponibilidade de recursos naturais que a ela se apresenta, as necessidades territoriais de um grupo humano conformam seu “*espaço vital*”. Neste ponto insere-se a dimensão política na discussão geográfica. Ratzel afirma que os povos que possuem certo patrimônio cultural e territórios delimitados – inseridos numa escala desenvolvimentista como

“civilizados” – organizam-se enquanto Estado, com o objetivo de manutenção de sua(s) posse(s) territoriais:

*Que o **território** seja necessário à existência do **Estado** é coisa óbvia. Exatamente porque não é possível conceber um Estado sem território e sem fronteiras é que vem se desenvolvendo rapidamente a geografia política; [...] Quanto mais sólido se torna o vínculo através do qual a alimentação e a moradia prendem a sociedade ao solo, tanto mais se impõe à sociedade a necessidade de manter a propriedade do seu território. Diante deste último, a tarefa do Estado continua sendo em última análise apenas uma: a da proteção. **O Estado protege o território** contra as violações vindas de fora, que poderiam reduzi-lo. [...] **A sociedade que consideramos, seja grande ou pequena, desejará sempre manter sobretudo a posse do território** sobre o qual e graças ao qual ela vive. Quando esta sociedade se organiza com esse objetivo, ela se transforma em Estado. (apud MORAES, 1990:73-76)*

Faz-se importante destacar que Ratzel era um teórico que buscava justificar o expansionismo alemão do século XIX. A constituição do Estado Alemão delimitara num mesmo perímetro e centralizara sob um mesmo poder político-jurídico várias porções territoriais feudais. A constituição tardia deste Estado Territorial representava a inserção da Alemanha no mundo ocidental e colonizador, aumentando suas necessidades territoriais e justificando sua expansão em busca de mais terras e recursos naturais.

Partindo da premissa de uma sociedade personalizada no Estado, Ratzel desconsidera quaisquer desigualdades internas ou conflitos. O Estado representa, neste sentido, a sociedade homogênea e harmônica, que se organiza para proteger seu território. Neste entendimento teórico, não há espaço para os conflitos sociais internos a um mesmo território, uma vez que o *território* é aquele sob poder central e jurisdição do Estado. Sendo o exercício do poder sobre o território algo que cabe exclusivamente ao Estado, nesta concepção inexistem a possibilidade de territórios sobrepostos, que atuam em escalas diversas e podem questionar a pretensa unidade do Estado, e inclusive apresentar caminhos alternativos ao paradigma do des-*envolvimento* capitalista - como é o caso dos territórios de caráter étnico.

O geógrafo Claude Raffestin, em seu livro *Pour une Géographie du Pouvoir* (1993 [1980]), amplia a discussão do poder na conformação do território, ao considerar outras características e escalas deste poder, que vão além da ação do Estado. Assim, na conformação do território, as relações de poder se estabelecem na escala dos sujeitos, tanto na esfera material e produtiva, como na esfera simbólica e cultural, esferas que constituem a “*multidimensionalidade do vivido*” territorial:

*Dans la perspective qui est la nôtre, la territorialité prend une valeur tout à fait particulière puisqu'elle reflète la **multidimensionnalité du vécu territorial** par les membres d'une collectivité, par les sociétés em général. Les hommes "vivent" tout à la fois le procès territorial et le produit territorial à travers um **système de relations existentielles et/ou productivistes**. Qu'il s'agisse de relations existentielles ou productivistes, **toutes sont des relations de pouvoir** em ce sens qu'il y a interaction entre deus acteurs qui cherchent à modifier et les rapports avec la nature et les rapports sociaux. Les acteurs, sans le vouloir et sans le savoir, s'auto-modifient aussi. Le pouvoir est inévitable; [...]* (RAFFESTIN, 1993:143)

Ao considerar o "vívido territorial", Raffestin amplia a questão das escalas onde o poder se exerce e destaca a ação de seus sujeitos. *Processo e produto territorial* são vívidos por meio de relações existenciais e/ou produtivas, caracterizadas como relações de poder que podem modificar territorialidades de sujeitos distintos. Em movimento dialético, os sujeitos constroem territorialidades situacionais e neste movimento, constroem-se a si mesmos.

O geógrafo Marcelo Lopes de Souza (1995), em sua discussão conceitual acerca do *território* e da *territorialidade*, tece uma crítica à redução do território à escala do Estado e evidencia seu constante movimento, que se dá através de seus permanentes processos de construção e desconstrução, em diversas escalas espaciais e temporais:

*Territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais **diversas escalas**, da mais acanhada [...] à internacional [...]; territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de **escalas temporais** as mais diferentes [...]; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica.* (SOUZA, 1995:81)

O processo instituinte do território – a *territorialização* – que se dá sob diferentes escalas espaciais e temporais, por meio de relações de poder produtivas e/ou existenciais, concretiza-se no espaço enquanto *situ-ações* de *territorialidade*. As *relações espaciais de poder* são exercidas em diferentes esferas, vinculadas a distintas *matrizes de racionalidade* e inseridas em desiguais condições sociais, refletindo as contradições e os conflitos entre distintas territorialidades.

Aníbal Quijano, em suas reflexões acerca da *Colonialidad del Poder y Clasificación Social* (2000), considera que o poder não se reduz à ordem e autoridade, nem às relações de produção, mas constitui "una malla de relaciones de exploración/ dominación/ conflicto que se configuran entre las gentes en la disputa por el control do trabajo, de la 'naturaleza', del sexo, de la subjetividad y de la autoridad" (p.368). Assim, insere a discussão do poder no conflito resultante das disputas sociais que se materializam no território. Nestas disputas,

muitas vezes o que se observa é a *superposição das relações espaciais de poder* e de seus territórios correspondentes, como enfoca Souza (1995):

*Não apenas o que existe, quase sempre, é uma superposição de diversos territórios, com formas variadas e limites não-coincidentes, como, ainda por cima, podem existir **contradições entre as diversas territorialidades**, por conta dos atritos e contradições entre os respectivos poderes [...]. (p.94)*

A consideração da superposição de *territorialidades* e *territórios* permite apresentar um contraponto à formulação ratzeliana acerca da exclusividade de um poder sobre o território. Ela implica partir da premissa de que as sociedades contemporâneas estão baseadas em sistemas conformados por relações sociais e de poder desiguais. Nelas, o conflito territorial é permanente e um mesmo espaço pode abrigar *territorialidades* superpostas e contraditórias – “num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades” (PORTO-GONÇALVES, 2005) - que em disputa constroem processos de *territorialização*, *des-territorialização* e *re-territorialização*.

Segundo o geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1999), esta disputa pelo domínio de determinado espaço configura a concretização mesma do *território* na conformação da sociedade de classes:

*[...] o **território deve ser apreendido como síntese contraditória**, como totalidade concreta do processo/ modo de produção/ distribuição/ circulação/ consumo e suas articulações e mediações supraestruturais (políticas, ideológicas, simbólicas, etc.) em que o Estado desempenha a função de regulação. O território é assim **produto concreto da luta de classes travada pela sociedade no processo de produção de sua existência**. [...] O processo de construção do território é simultaneamente construção/ destruição/ manutenção/ transformação. (p.74)*

Para o autor, a luta entre classes sociais configura o *território* enquanto “síntese contraditória” de distintos processos de *territorialização* e formas de *territorialidade*. Esta formulação analisa o Estado não como sujeito de um poder absoluto sobre um *território fixo*, mas como agente regulador de um território em permanente *conflito*, dinamizado por processos de “construção/ destruição/ manutenção/ transformação” – ou seja, *territorialização*, *des-territorialização* e *re-territorialização*. O *conflito* resultante do processo de luta entre interesses antagônicos configura o *território* enquanto “síntese contraditória” e neste processo, faz com que as *classes sociais* se construam e se descubram. Segundo o historiador E. Thompson (1978), o *conflito* é o *locus* de configuração das classes sociais e também da consciência de se pertencer a uma delas. A *consciência de classe* re-situa o

sujeito no permanente conflito social das sociedades capitalistas, alimentando-o com elementos identitários que podem fortalecer suas ações políticas:

*Em minha visão, tem-se dedicado uma atenção teórica excessiva (grande parte da mesma é claramente a-histórica) à classe e muito pouco à 'luta de classes'. Na realidade, **luta de classes é um conceito prévio assim como muito mais universal**. Para expressá-lo claramente: as classes não existem como entidades separadas, que olham ao redor, encontram uma classe inimiga e começam logo a lutar. Pelo contrário, as pessoas se encontram em uma sociedade estruturada de modos determinados (crucialmente, mas não exclusivamente, em relações de produção), experienciam a exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados), identificam pontos de interesse antagônicos, começam a lutar por estas questões e **no processo de luta se descobrem como classe, chegando a conhecer esse descobrimento como consciência de classe. A classe e a consciência de classe são sempre as últimas, não as primeiras, fases do processo histórico real.** (THOMPSON, 1978:149)*

Elencando algumas limitações da “teoria das classes sociais”, Quijano (2000) elabora a proposta de uma “teoria histórica da classificação social”. O autor considera que em Marx, as classes sociais são resultantes de um processo histórico concreto de classificação das pessoas, oriundo das lutas pelo controle do trabalho e dos recursos da produção. Contudo, na reprodução deste pensamento, a vertente que configurou o *materialismo histórico* - alimentado pelo Positivismo do século XIX e pelo Estruturalismo posterior à Segunda Guerra - irá disseminar sua leitura homogênea de Marx como o único caminho possível para a superação da exploração do homem pelo homem: a revolução e tomada do poder pela *classe operária*. Neste sentido, a partir de uma perspectiva evolucionista da história, o Materialismo Histórico se utiliza do conceito de “classes sociais” como porções de população homogeneizadas por seus respectivos lugares e caminhos previstos nas relações de produção de uma determinada sociedade. Outrossim, esta perspectiva evolucionista também se faz presente no pensamento de Marx, que se constituiu exclusivamente sobre a base da experiência europeia, considerada o espaço-tempo do ápice do desenvolvimento das relações capitalistas de produção, e portanto *locus* das possibilidades de ruptura. Sob esta perspectiva, as únicas diferenças percebidas numa determinada sociedade referem-se às relações de produção e de autoridade, e portanto não contemplam outras instâncias da existência social onde se gestam relações sociais de poder, como as verificadas nos territórios dominados pela colonialidade imposta pelos estados europeus. Em decorrência destas limitações, Quijano propõe a superação da teoria das classes sociais por uma “teoria histórica da classificação social”, onde o *conflito* ocupa papel destacado:

*El concepto de la **clasificación social**, en esta propuesta, se refiere a los **procesos de largo plazo en los cuales las gentes disputan por el control de los âmbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/ dominación/ conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas. [...] En esa perspectiva, las ‘**classes sociais**’ resultantes son **heterogéneas, discontinuas, conflictivas**. Y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo. (p.367-8)***

Se a materialização dos conflitos entre sujeitos e grupos sociais distintos configura a existência de *múltiplas territorialidades* num mesmo espaço, haverá sempre a preocupação com o controle e delimitação deste território. Segundo o geógrafo Robert Sack, em sua obra *Human Territoriality* (1986), os *territórios* requerem esforço constante para se estabelecer e manter, esforço este materializado através das estratégias utilizadas para influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações. O processo de *territorialização* encontra-se, assim, no âmbito das estratégias intencionalmente criadas e exercidas para a manutenção do território.

A idéia de *controle* do território também está presente na reflexão do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005), ao focar as denominadas “*terras tradicionalmente ocupadas*”, aquelas organizadas pela *apropriação e uso comum* dos recursos:

*Em termos analíticos, pode-se adiantar, que tais formas de uso comum designam situações nas quais o **controle dos recursos básicos** não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de **normas específicas**, combinando uso comum de recursos e *apropriação privada* de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. [...] **A atualização destas normas ocorre, assim, em territórios próprios**, cujas delimitações são socialmente reconhecidas, inclusive pelos circundantes. A **territorialidade** funciona como fator de **identificação, defesa e força**, mesmo em se tratando de *apropriações temporárias* dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como ‘nômades’ e ‘itinerantes’. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Em virtude do **caráter dinâmico destas formas de apropriação dos recursos** é que preferi utilizar a expressão processo de **territorialização** em vez de insistir na distinção usual entre terra e território. (p.2-3)*

Nas terras tradicionalmente ocupadas, o *controle dos recursos básicos* apresenta-se, também, como estratégia criada e utilizada por grupos sociais com o objetivo de lhes garantir a manutenção de seu território. O uso dos recursos é guiado por normas específicas, elaboradas na prática cotidiana dos grupos familiares de uma unidade social. A elaboração conjunta e dinâmica destas normas define as formas de apropriação e conforma territorialidades, conferindo o caráter de *identidade* àqueles que usufruem do território. Assim, enquanto prática combinada entre os membros de uma mesma coletividade social, este *controle dos recursos* evidencia sua *outridade/ alteridade* em relação ao que é externo ao seu território, ou seja, a organização fundiária baseada na propriedade privada individual capitalista, onde a terra e demais recursos são mercadorias. O movimento que define esta *identidade* se dá no contraste com o “outro”, ou seja, pelo contato daquilo que é comum, familiar e singular a um determinado grupo social com o que lhe é diverso, externo e estranho. Esta relação de estranhamento estabelece a dialética entre a *identidade* e a *alteridade* ou “outridade”, como analisa Souza (1995): “o território será um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma **alteridade**: a diferença entre ‘nós’ [...] e os ‘outros’”. (p.86)

As relações que constroem as *identidades* e *alteridades* / “outridades” materializam-se no território e alimentam as necessidades de seu controle. No mundo capitalista moderno e ocidental, o controle de determinado espaço se faz por meio de territorializações das relações de exploração, dominação e conflito entre sujeitos e/ou grupos sociais. Segundo Haesbaert da Costa (2004), aquele que consegue deter o controle sobre determinado espaço é quem *se territorializa sobre* outros:

*Se **territorializar-se** envolve sempre uma **relação de poder**, ao mesmo tempo concreto e simbólico, e uma relação de poder mediada pelo espaço, ou seja, um controlar o espaço e, através deste controle, um controlar de processos sociais, é evidente que, como toda relação de poder, a **territorialização é desigualmente distribuída entre seus sujeitos e/ou classes sociais** e, com tal, haverá sempre, lado a lado, ganhadores e perdedores, controladores e controlados [...] **O que importa aí é quem delimita ou controla o espaço de quem, e as conseqüências deste processo. Neste caso, deter o controle seria territorializar (-se).*** (p.259-263)

No entanto, sabe-se que o jogo territorial nem sempre se dá de forma absolutizada, com ganhadores/ controladores e perdedores/ controlados, mas numa linha dinâmica de contato e confronto, enfrentamentos e resistências, dados pelos concomitantes e superpostos processos de *territorialização, des-territorialização* e *re-territorialização*:

Quando somos nós que definimos o território dos outros, de forma imposta, eles não estão de fato se territorializando, pois ser ‘territorializado’ por outros, especialmente quando completamente contra nossa vontade e sem opção, significa desterritorializar-se. Assim, ‘reterritorialização’ implica um movimento de resistência – à desterritorialização imposta pelo movimento de territorialização comandado por outros. (Idem, ibidem)

Para os filósofos G.Deleuze e Felix Guattari, interpretados por Haesbaert da Costa (2004), o *território é relação* e está imerso neste movimento contínuo denominado “*dinâmica fundamental da des-re-territorialização*”:

*Este ponto é fundamental na obra dos autores: os territórios sempre comportam dentro de si vetores de **desterritorialização** e de **reterritorialização**. Muito mais do que uma coisa ou objeto, **o território é um ato, uma ação, uma relação, um movimento** (de territorialização e desterritorialização), um ritmo, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce um controle. (Idem, p.127)*

A dinâmica da *des-re-territorialização* evidencia os conflitos entre *matrizes de racionalidade* diferenciadas e materializadas no território, que implicam orientações, objetivos, interesses e intenções impressas nas *territorialidades* e que podem ser diferenciadas a partir da leitura a respeito da *apropriação* e da *dominação do espaço*.

6.1.2. Apropriação e Dominação: a presença do lugar vivido na distinção entre territorialidades

*Poderíamos dizer que o **território**, enquanto **relação de dominação e apropriação sociedade-espaço**, desdobra-se ao longo de um continuum que vai da **dominação político-econômica** mais “concreta” e “funcional” à **apropriação** mais subjetiva e / ou cultural-simbólica. Embora seja completamente equivocado separar estas esferas, **cada grupo social, classe ou instituição pode ‘territorializar-se’ através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolvem com os ‘seus’ espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo. Não é preciso dizer que são muitos os potenciais conflitos a se desdobrar dentro desse jogo de territorialidades.** (HAESBAERT da COSTA, 2004:95-96)*

A dinâmica de *des-re-territorialização* que se efetiva no Sapê do Norte é resultante de distintas *territorialidades em conflito*, donde se destacam as comunidades camponesas e quilombolas, em confronto com o capital da produção da celulose, seguida pelo etanol e

pelo gado. Uma leitura que permite a qualificação destas formas de territorialidade é a que diferencia a *apropriação* da *dominação* do espaço.

Esta discussão é desenvolvida pelo sociólogo Henri Lefebvre, em sua obra *La production de l'espace* (1974). O autor afirma a existência da oposição entre espaços dominados e espaços apropriados e a insere na dimensão do que é “externo” e do que é “interno” a determinada unidade social:

L'espace de l'habiter comprend celui d'un groupe (d'une famille, souvent large) et celui d'une communauté (fractionnée en castes ou classes, qui tendent à la briser). L'espace privé se distingue de l'espace public, sans dissociation. Dans le cas le plus heureux, l'espace externe, celui de la communauté, est dominé, et l'espace interne, celui de la vie familiale, approprié. [...] (p.192)

O “*espaço interno*” é considerado aquele da vida familiar, privado, onde predomina o movimento *centrífugo* do convívio cotidiano e da intimidade, que elaboram os laços de identidade do grupo. Neste sentido, é o espaço do que é vivido não só materialmente, mas também afetiva e simbolicamente. Para o autor, esta dimensão do *vivido* evoca a *apropriação* deste espaço, que é tornado *coisa própria*. Já o “*espaço externo*” é focado como público, aquele da comunidade – entendida como um todo mais amplo e complexo, próximo de sociedade, dividida em castas ou classes. Entre o interno e o externo podem se estabelecer relações de identidade, diferenciação e alteridade / outridade. Quando entra em contato com o espaço público, o espaço privado afirma sua *apropriação* frente ao que lhe é externo. Neste contraste com o externo, a *apropriação* do espaço ganha traços de *dominação em relação a*, num exercício de *afirmação* política que visa manter o território. Desta maneira, embora distintas, as dimensões da *apropriação* e *dominação* do espaço podem se referir a um mesmo espaço: o espaço apropriado por um grupo pode ser, também, dominado por ele na relação que estabelece com o “outro”, numa tentativa de controlar o acesso sobre a área e as coisas dentro dela, ou restringir a entrada de coisas de fora, conforme analisa R. Sack (1986).

Lefebvre afirma que é a história da acumulação – base do sistema capitalista – que construiu a separação entre *apropriação* e *dominação do espaço*, que passaram a refletir o conflito entre sujeitos e grupos sociais divergentes:

Le dominé et l'approprié peuvent aller ensemble. Ils le devraient; mais l'histoire (celle de l'accumulation) est aussi l'histoire de leur séparation, de leur contradiction. Le dominant l'emporte. Il y eut initialement appropriation sans domination: la hutte, l'igloo, la maison pausanne, etc. La domination s'accroît avec le rôle des armées, de la guerre, de l'État et du pouvoir politique. L'opposition “dominé-approprié” ne se limite pas au discours; ce n'est pas une simple

opposition significative. Elle donne naissance à une contradiction, à un mouvement conflictuel, qui se déploie jusqu'à la victoire accablante de l'un des termes: la domination, jusqu'à la réduction extrême de l'autre terme: l'appropriation. (LEFEBVRE, 1974:193)

Sob a lógica do capital, a busca pela *dominação do espaço* é constante, uma vez que é a base de toda e qualquer acumulação de riquezas na mão de uns, em função da exploração e pobreza de outros tantos – cerne do conflito que conforma as sociedades capitalistas. A acumulação desigual de riquezas está na origem do sistema capitalista e é oriunda da exploração da força de trabalho, que gera o trabalho não-pago ou “mais-valia”, bem como da *expropriação* imposta aos povos originários da América, da África e seus territórios, que passaram a ser dominados pelos estados europeus num processo que ficou conhecido como *colonização*. Em ambos os casos, seja na constituição interna destes estados, seja nos “novos mundos” por eles dominados, a lógica expropriatória e expansionista permeia toda a formação do sistema do capital, impondo sua *dominação* sobre formas tradicionais de *apropriação* do espaço. Assim, a lógica da acumulação está nas origens mesmas do sistema capitalista, conforme analisa Karl Marx em sua obra *O Capital* (1987 [1894]):

*A chamada **acumulação primitiva é apenas o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção.** É chamada primitiva porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção capitalista. [...]*

*Marcam época, na história da acumulação primitiva, tôdas as transformações que servem de alavanca à classe capitalista em formação, sobretudo aquêles deslocamentos de grandes massas humanas, súbita e violentamente privadas de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como levas de proletários destituídos de direitos. **A expropriação do produtor rural, do camponês, que fica assim privado de suas terras, constitui a base de todo o processo.*** (p. 830-831)

Na Europa do final do século XV e início do XVI, esta acumulação efetivou-se através da *expropriação* camponesa, onde as terras de lavoura e as *terras de uso comum* - como as florestas, que forneciam grande parte do alimento e outros recursos utilitários ao campesinato – foram dominadas pelos senhores feudais e transformadas em pastagens que visavam alimentar a crescente manufatura têxtil. Esta *expropriação* transformou o espaço apropriado pelos camponeses no espaço dominado pelo capital. Ademais, inviabilizou a permanência camponesa na terra, disponibilizando-a como mão-de-obra para a nascente indústria capitalista urbana.

Em seu movimento de expansão efetivada pelos emergentes estados territoriais ibéricos nos séculos XV e XVI, a *dominação* do capital engendrou um violento processo de

expropriação e colonização de outros territórios e seus povos. Segundo Aníbal Quijano (2005), este foi o processo de constituição histórica da *América*⁵⁷ e também de sua parte complementar, a *Europa*, no estabelecimento da relação da modernidade-colonialidade. Nestes territórios colonizados, a *acumulação* de capital se fez por meio da exploração de seus recursos através do trabalho gratuito oriundo da servidão dos povos locais e da escravização de povos da África, fatores ainda mais favorecidos pela localização geográfica:

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias [...] e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial.
(p.232)

Dessa maneira, pode-se observar que a lógica expropriatória e expansionista, que impõe a *dominação* do espaço sobre outras formas de *apropriação*, é estrutural ao sistema do capital. A *dominação* de determinado espaço tem como principal função mantê-lo sob controle frente ao que lhe é externo e diferente. No espaço dominado pela lógica capitalista, este controle se dá em meio a conflitos territoriais ditados pela acumulação desigual de riquezas. Neste espaço, não há a dimensão do *lugar vivido* e nem da afetividade; o espaço dominado é definido por Lefebvre (1974) como fechado, esterilizado e vazio:

Le dominant et le domine: un espace naturel transformé (mediatisé) par une technique et une pratique. [...] L'espace dominé est généralement clos, stérilisé, vidé. Son concept ne prend son sens qu'en s'opposant au concept inséparable de l'appropriation. [...]
(p.190-191)

O *lugar vivido* da *apropriação* é aquele onde se efetivam práticas com o intuito de satisfazer as necessidades de determinado grupo que ali vive. Como estas necessidades são múltiplas, implica usos e representações diversas do espaço, onde se dá a constituição de saberes, a produção do alimento, as trocas, as práticas de religiosidade, as festas, as relações de compadrio e solidariedade. A *apropriação* subentende, portanto, diversidade de usos, significações, funções e tempos do espaço, orientados tanto por necessidades materiais como simbólicas e afetivas do grupo, como elabora Porto-Gonçalves: “os homens só se apropriam do que faz sentido para suas vidas e esse sentido é, sempre, criação social [...]” (2002). A *dominação* de determinado espaço, por sua vez, tem como função manter-se a si mesma. No espaço dominado pelo capital, a natureza é transformada pela técnica com

⁵⁷ Quijano (2005) afirma que a identidade geocultural América consistiu numa re-identificação histórica desta região e suas populações, atribuída pela também nascente Europa em seu processo de imposição do domínio colonial sobre todo o planeta. Neste processo, assim como América e Europa, foram estabelecidas as identidades geoculturais África, Ásia e Ocenia.

o objetivo de garantir a acumulação crescente e desigual de riquezas numa sociedade hierarquizada em classes e grupos sociais. Aqui, embora nem sempre o sujeito da dominação esteja presente concretamente, a *dominação* que tem de determinado espaço trabalha para a exclusão do que lhe é diferente: *expropriação*. Desta maneira, transforma a pluralidade de usos, vivências e tempos do espaço apropriado na funcionalidade única do espaço dominado, que passa a ser caracterizado como propriedade privada capitalista:

L'usage réapparaît em conflit aigu avec l'échange dans l'espace, car il implique "appropriation" et non "propriété". Or, l'appropriation elle-même implique du temps et des temps, un rythme ou des rythmes, des symboles et une pratique. Plus un espace est fonctionnalisé, plus il est dominé par les "agents" qui l'ont manipulé en le rendant unifonctionnel, moins il se prête à l'appropriation. Pourquoi? Parce qu'il se met hors du temps vécu, celui des usagers, temps divers et complexe. (LEFEBVRE, 1974:411-412).

A *apropriação* e a *dominação* do espaço evidenciam, pois, processos diferenciados pela dimensão do *vivido*. Entendemos que a dimensão do *vivido* se faz presente nas relações de *apropriação* do espaço caracterizadas pelos “lugares próprios” determinados pelas vivências de um grupo; enquanto as relações de *dominação* do espaço caracterizam-se pela funcionalidade. Segundo o *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa* (FERREIRA, 1995), o que é *próprio* é aquilo: “1. Que pertence a; pertencente. [...] 2. Peculiar, particular, natural. 3. Adequado, apropriado. 4. Oportuno, conveniente. 5. Idêntico, exato. 6. Exato, certo, preciso. 7. Verdadeiro, autêntico. [...]” Tais características estão impressas nas formas de *apropriação* do espaço, onde a identidade do *lugar vivido* o transforma em *adequado*, *conveniente* e *verdadeiro*, significados que não devem ser atribuídos ao espaço *dominado pelo capital* - caracterizado pela impessoalidade – embora exista esta intenção por parte dos setores dominantes da sociedade: o espaço dominado pelo capital quer se apresentar como *apropriado*, e portanto, *natural* e *oportuno*. Desta maneira, o sentido da *apropriação* não deve ser aplicado ao entendimento de todas as formas de *territorialidade*. É necessário diferenciar as distintas formas de *territorialidade* quanto às relações de *apropriação* e/ ou *dominação* do espaço que efetivam, onde se destaca a presença ou não do “*vivido territorial*” e dos *saberes* dele nascidos: no espaço apropriado e vivido pelos povos originários, produz-se um saber-fazer, do tato e do contato, um “saber *com*”; enquanto no espaço da *dominação* há um “saber *sobre*” (PORTO-GONÇALVES, 2005), oriundo de relações mais formais e indiretas que materializam um espaço funcional não marcado pela intimidade.

A consideração da afetividade vinculada ao espaço também está presente nos estudos do geógrafo Yi-Fu-Tuan (1980 [1974]) acerca da percepção, que se fazem ao redor

do termo *topofilia*, onde estão incluídos “*todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente natural. [...] O termo topofilia associa sentimento com lugar*” (p.107 e 129).

Da mesma maneira, em sua proposta de uma abordagem *geocultural* do território, o geógrafo Joël Bonnemaïson (2002) afirma a necessidade de compreender a concepção de mundo dos grupos estudados, através das expressões espaciais da cultura. Neste sentido, para além da organização social, política e econômica, deve-se dar primazia aos “*lugares onde se exprime a cultura e, depois, a espécie de **relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra** e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural*” (p.103). Nesta concepção, ao *espaço estrutural, político e econômico* prepondera o *espaço cultural*, definido como: “*carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores*” (p.111). A ênfase que o autor dá à dimensão simbólica, afetiva e identitária na relação humana com a terra reforça a importância do *lugar* para a leitura das *territorialidades*. O *lugar vivido* é a morada dos valores materiais, éticos, espirituais, simbólicos e afetivos, que perpassam as histórias de vida, selam cumplicidades, *identidades* e o sentimento de pertença em relação ao *território*.

Continuando em sua análise, o autor entende a *territorialidade* como “*expressão de um **comportamento vivido**” que “*engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço ‘estrangeiro’*” (p.107). Aqui, amplia-se a leitura acerca da territorialidade, que inclui as relações que um grupo estabelece com o seu espaço de reprodução da vida e com o “*espaço estrangeiro*”. Entretanto, nesta incorporação, o autor não considera a *dimensão espacial do poder e conflito* sempre presentes nas relações engendradas sob a ótica do sistema capitalista. Mesmo as *sociedades tradicionais* estão inseridas no todo maior e hegemônico deste sistema, com o qual têm que manter algum tipo de relação. Assim, conforme já afirmado, também elas devem manter a *dominação* de seu território frente ao que lhe é antagônico.*

A geógrafa Doreen Massey (2000) discute a importância de se elaborar uma interpretação do *lugar* que supere o “*escapismo romantizado*” onde o “*‘sentido do lugar’, de enraizamento, pode fornecer [...] estabilidade e uma fonte de identidade não problemática*” (p.181). Assim, um sentido adequado do lugar seria aquele que o visse enquanto *processo* onde se manifestam os sentimentos e relações dos tempos globais-locais, sem a perda da noção da singularidade e enraizamento:

*Nessa interpretação, o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num locus particular. [...] Trata-se, na verdade, de um **lugar de encontro**. Assim, em vez de pensar os*

*lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como **momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais** [...]. (p.184)*

Arturo Escobar (2005) elabora a defesa do *lugar* em oposição ao domínio do espaço, o capital e a modernidade. Definidos como “*experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa*” (p.134), os lugares são “criações históricas” com múltiplos vínculos com as relações de poder. Para o autor, o des-envolvimento capitalista quis construir o rompimento com a dimensão do *lugar*, no intuito de tornar invisíveis “*formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo*” (p.137). Este movimento é característico da busca do capital pela *dominação* do “*espaço total*” e se destaca em relação aos modelos culturalmente específicos da natureza, uma vez que estes trazem práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que se apresentam como concepções alternativas sobre a vida e o mundo. Estas características dos “modelos locais de natureza” são relacionadas pelo autor aos povos das florestas tropicais e reforçadas quando estes se organizam em movimentos sociais, os quais:

*[...] invariavelmente enfatizam quatro direitos fundamentais: a sua identidade, a seu território, à autonomia política e a sua própria visão de des-envolvimento. A maioria desses movimentos é concebida explicitamente em termos de diferenças culturais, e da diferença ecológica que esta significa. [...] São movimentos originados numa **vinculação cultural e ecológica a um território**. Para eles, **o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica**. (p.153)*

Nesta concepção, o *lugar do vivido* e do *uso* carrega formas de percepção e significação relacionadas ao espaço. Manifesta elementos da esfera cognitiva, onde se elaboram as leituras e visões do mundo, e constitui, desta maneira, alimento para as possibilidades de ruptura com o hegemônico instituído. Assim, o *vivido* pode adquirir contornos e projeções políticas; ou seja, o reforço interno do sentido da *apropriação* e do *lugar* configura força para a *dominação* deste território frente ao que lhe é externo e conflituoso. Segundo o geógrafo Milton Santos, em sua obra *A Natureza do espaço* (1996), é este agir simbólico e afetivo que possui a força de transformação:

*Existiriam, pois, essas 3 ordens: a ordem da forma técnica, a ordem da forma jurídica e a ordem do simbólico. O cotidiano se dá mediante essas 3 ordens. Mas se, por um lado, a ordem técnica e a ordem da norma impõem-se como dados, por outro, **a força de transformação e mudança**, a surpresa e a recusa ao passado, **vêm do agir***

simbólico, onde o que é força está na afetividade, nos modelos de significação e representação. (p. 67)

Esta concepção aproxima-se da reflexão de Ulrich Oslender (2002) acerca da “*espacialidade da resistência*” das comunidades negras do Pacífico Colombiano, onde o *espaço* e o *lugar* são considerados elementos constitutivos do conflito e dos agenciamentos dos movimentos sociais. Neste contexto, o lugar está inserido nas estruturas políticas e econômicas mais amplas, e também traz a dimensão cotidiana das subjetividades e formas de percepção da vida social caracterizadas pelo *vivido*, pela *memória* e pela *afetividade*. Assim, a possibilidade da resistência e transformação é construída tanto por elementos do espaço material, como pelas representações presentes nas formas de territorialidade:

En el caso de movimientos sociales que movilizan alrededor de la defensa de sus territorialidades, por ejemplo, es el espacio material y físico que está al centro de sus actividades. Sin embargo, su lucha por la tierra es al mismo tiempo una lucha por el espacio y sus interpretaciones y representaciones.

No mesmo sentido afirmam C.Walsh e J.García (2002) em suas reflexões acerca de *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano*, cujas formas de territorialidade desafiam os parâmetros que fundamentam a sociedade neoliberal:

Esta reinvencción, resignificación y uso político-cultural de la territorialidad contrasta con las dicusiones académicas sobre a desterritorialización en tiempos posmodernos. Hace ver que desde las prácticas intelectuales negras, la territorialidad construye lazos entre identidad, ancestralidad, saberes, organización política y naturaleza que desafían las propuestas académicas, el derecho individual-liberal como también los actuales proyectos y políticas neoliberales. (p. 321 – nota de rodapé)

Re-significada, a territorialidade negra ganha contornos políticos na afirmação deste espaço apropriado frente a uma ordem que lhe é antagônica. Tecendo laços entre a identidade, os saberes, a ancestralidade e a organização política do grupo, a territorialidade engendra comportamentos, representações e projetos, o que é também discutido pelo filósofo Felix Guattari em *Cartografias do desejo* (1986), escrita conjuntamente com Suely Rolnik:

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de

comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. (p. 323)

Estas considerações teóricas contribuem à análise da *territorialidade quilombola* do Sapê do Norte, que vem passando pelo reviver e pelo revalorizar de seus saberes, suas histórias de vida e tradições recriadas, seu mundo simbólico e afetivo, que em conjunto com o reconhecimento institucional de seu direito ao território, ganham força política no confronto com a *territorialidade funcional do capital*. Partindo desta discussão teórica, iremos analisar as distintas territorialidades que se efetivam em conflito no Sapê do Norte.

Capítulo 7

TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA:
RESISTÊNCIAS AO “*IMPRESAMENTO*”

Vermindo - A preocupação minha como Presidente dos Pequenos Agricultores do Linharinho é sobre o **território. O território é bom para fazer algum trabalho em renda prá subsistência da nossa comunidade, né?! Porque hoje, né, a gente se encontra dentro da nossa comunidade, é, às vezes tem 4, 5, 6, famílias morando dentro da terra e cê vai lá só tem 5 hectares, 7 hectares de terra. Então, [...] não tem espaço prá você ... plantar e nem criar o seu porco [...]. **Tinha espaço do território. Então o povo quilombola tinha nos antepassados, não tinha grande roça, mas eles tinha seu território que eles podia viver da sua caça, da sua pesca e, hoje, na chegada da Aracruz Celulose ... não tinha aquela grande quantidade de roça. Eles tinha sim, a sua roça pequena, mas fazia sua farinha, tinha seu feijãozinho pequeno, pra criar seus filhos. E hoje, nossa preocupação, que é a gente vai tendo filho, né, hoje os filho tão crescendo, e nós não tamo querendo que eles sai das terra pra ir pra grande cidade. Que o que a gente vê, né, dentro da cidade, é fome, desemprego. Então, acho que não é só, se eles sair daqui pra voltar pra cidade, não vai resolver nosso problema. Vai continuar ficando na favela, desempregado... Que a cultura deles é uma, então, **através da chegada da grande firma, acabou a cultura. Hoje, ninguém caça, não pesca, num tem uma área de terra apropriada pros animais. Ninguém tem mais os animais, que era o meio de transporte. Então, a nossa preocupação hoje é pensar nas crianças que vão chegando, os nossos filhos, aonde vão morar? Aonde vão ficar? Vão pra cidade? Vão pra favela? Pra virar assaltante? Porque, se eles ir pra cidade, nós não vamo encontrar serviço pra esse tanto de pessoa. Pra gente ver que não tem trabalho pra esse tanto de gente nas capital.** (entrevista com Vermindo dos Santos, 37, Comunidade de Linharinho, realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2004)****

A preocupação de Vermindo dos Santos, 37, da Comunidade de Linharinho, permite traçar uma proposta de leitura acerca do território do Sapê do Norte e das diversas formas de *territorialidade* que aí são construídas. Sua fala traz a memória das comunidades afrodescendentes e camponesas do Sapê do Norte, onde despontam suas histórias de vida e seus saberes construídos num território que garantia a sustentação familiar. A chegada das extensas monoculturas do eucalipto na década de 1960 e impulsionadas ainda mais a partir da década de 70, com a empresa Aracruz Celulose, é apresentada como um marco de mudança na relação deste campesinato negro com sua terra: é quando o conflito com o hegemônico, sempre presente, se explicita no território por meio da imposição da *territorialidade funcional* do *capital do agronegócio*. A experiência das perdas – que impulsionou um grande movimento migratório para as cidades – alimenta, para os que permaneceram na terra, a preocupação com a vida das próximas gerações, ao mesmo tempo em que produz expectativas em relação ao território. As *territorialidades em conflito* constituem uma situação expressa, caracteristicamente, pelo “*imprensamento*” das comunidades locais, situação originada pela expropriação de seu universo material e

simbólico, pela concentração fundiária e degradação ambiental produzidas pelo capital, e que se projeta às novas gerações como falta de horizonte, conforme afirma Domingas Blandino dos Santos, a “Bitinha”, 39, da comunidade de São Domingos:

*- Ali mesmo [...] no Berto [...] você não carece nem perguntar a eles [...]. Ali é um pedaço pequeno, você vê a quantidade de gente que tá ali, ali não dá mais pra eles. Ali só tem filho, no caso, só tem filho. [...] Aí depois vai vim neto, que é os neto deles, né? [...] Aí já não sabe em que casa vai morar ali e nem qual é o lugar que eles vão plantar. Porque ali já não tem lugar pra eles plantar. Ali só tá o lugar deles morar, tá tipo assim, uma vila. [...] **Eles estão tudo assim, impresado. Tá só morando, mas não tem o lugar de plantio.** (entrevista realizada por Elizete Ignácio dos Santos, em novembro de 2005)*

A situação e o sentimento do “impresamento” do campesinato negro do Sapê do Norte bem expressa um processo de “desterritorialização”, definido por Haesbaert da Costa (2004) como: “*exclusão, privação e/ou precarização do território enquanto ‘recurso’ ou ‘apropriação’ (material e simbólica) indispensável à nossa participação efetiva como membros de uma sociedade*” (p.315). Neste processo, a própria dignidade está em jogo, uma vez que não se conta com as condições necessárias para a reprodução da vida e se é vigiado e perseguido dentro da própria terra, ora pela polícia particular da empresa - VISEL, ora pelos órgãos de fiscalização ambiental – IBAMA, IEMA, Polícia Ambiental, que efetivam as proibições de uso dos escassos recursos. Assim, sem espaço para os cultivos, cerceados em suas tradicionais práticas extrativistas e proibidos de utilizar a lenha do eucalipto para suprir necessidades cotidianas, estas comunidades negras rurais encontram-se desterritorializadas em seu próprio território – “impresados”, numa situação que beira a imobilização espacial, conforme teoriza Haesbaert da Costa (2004):

*[...] assim como a territorialização pode ser construída no movimento, um movimento sobre o qual exercemos nosso controle e/ou com o qual nos identificamos, a **desterritorialização também pode ocorrer através da ‘imobilização’, pelo simples fato de que os ‘limites’ de nosso território, mesmo quando mais claramente estabelecidos, podem não ter sido definidos por nós e, mais grave ainda, estar sob o controle ou o comando de outros.** (p.237)*

No entanto, conforme já assinalado, a des-territorialização engendra processos de re-territorialização, e o “impresamento” é confrontado pelas diversas formas de resistência local, contemporaneamente alimentadas pela incorporação da *identidade quilombola* e sua busca por “espaçamento”, como afirma Elda Maria dos Santos, a “Miúda”, da comunidade de Linharinho: “[...] que a gente, o que nós queremos pra comunidade [...] que nós voltamo

tudo pra ter nosso futuro, que nossos antepassados tinha, né [...] nós queremos ter, nós estamos aí querendo é espaçamento” (dezembro de 2005). Esta postura pode ser verificada desde a escravização de africanos, que mesmo desterritorializados de seu chão, constroem um novo processo de territorialização na terra estranha. No Sapê do Norte, a *territorialidade* daí decorrente está evidenciada não só na predominante presença negra – especialmente nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra - mas ainda em sua riqueza de saberes e reelaboradas tradições culturais, presentes nas formas de conceber a existência, de se relacionar entre si e com a natureza, de elaborar diálogos com o sagrado, enfim, de reproduzir a vida. A *re-territorialização* destes grupos também se dá fora do Sapê do Norte, vinda daqueles que dali migraram. Em confronto com a territorialização capitalista do *agronegócio* da celulose, numerosas famílias foram forçadas a sair de sua terra e migrar para as cidades locais e mais distantes, onde ocupam as áreas periféricas e mais desassistidas pelo poder público. Aqui, como no caso da *des-territorialização* sofrida por seus ancestrais africanos, a *diáspora* gera sementes que se dispersam por outros espaços, construindo processos de *re-territorialização* que podem ser verificados, por exemplo, em alguns bairros da Grande Vitória que receberam um grande contingente de pessoas migradas do Sapê do Norte a partir da década de 1960. Assim, como exemplo temos a forte presença negra nos rituais religiosos de devoção a São Benedito, que deixam suas marcas em bairros de Vitória – como o Morro São Benedito - e em grande parte do município da Serra.

Aos que permaneceram no Sapê do Norte, onde o *confronto* com os extensos monocultivos industriais de eucalipto é uma constante, sua própria permanência constitui resistência de forte cunho territorial, explicitada nas redes de relações que teimam em afirmar a *apropriação* tradicional do território. A *resistência territorial* evidencia os laços com o *lugar*, baseados na *memória*, nos *saberes* e na *afetividade* - sementes afirmativas da *territorialidade*. Em tempos mais recentes, esta resistência ganhou maior conotação política, na disputa pelos resíduos do eucalipto para a produção e venda do carvão e da lenha, somada à luta pelo território quilombola. No entanto, a resistência territorial do campesinato negro do Sapê do Norte remonta a configurações espaço-tempo anteriores, onde povos originários foram imersos nas relações da moderno-colonialidade estabelecidas pela Europa junto aos territórios da América, Ásia e África a partir do século XV. Porto-Gonçalves (2006) afirma que esta resistência configura um processo de *r-existência* daqueles que se constituíram em seus *territórios*: “*por isso, mais do que resistência, o que se tem é R-Existência, posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo*”. Oriundo dos africanos escravizados e comercializados inicialmente pelos estados territoriais ibéricos, como mão-de-obra fundamental à exploração econômica que caracterizou o processo de

colonização do território que viria ser identificado como *América* – onde também teve destaque o violento massacre de povos indígenas autóctones - o campesinato negro do Sapê do Norte em sua existência territorializada já configura um processo de *r-existência* frente à *des-territorialização* imposta. Na terra colonizada e estranha, o negro africano conseguiu reconstruir suas singularidades de saberes, culturais, religiosas e cognitivas, que caracterizam a *territorialidade* deste campesinato.

Segundo Almeida (2005), estas territorialidades que se constituem como *r-existência* ao hegemônico podem ser analisadas como “*territorialidades específicas*”, expressões territoriais de certos povos que “*historicamente se contrapuseram ao modelo agrário exportador, apoiado no monopólio da terra, no trabalho escravo*” (p.11) e que por isto ainda são colocados na invisibilidade:

*No caso da formação histórica brasileira pode-se dizer que tal dispositivo abre possibilidades para o reconhecimento de múltiplas situações sociais que abarcam uma **diversidade de agrupamentos tornados invisíveis pelas pretensões oficiais de homogeneização jurídica da categoria ‘povo’** desde o período colonial. A pluralidade implícita na noção de ‘povos publiciza diferenças. [...] **As territorialidades específicas podem ser entendidas aqui como resultantes dos processos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo.*** (p.11)

A invisibilidade destes povos é ideologicamente construída, uma vez que suas formas de territorialidade questionam concretamente o sistema hegemônico, instituído pelo Estado e o capital. Por outro lado, a invisibilização também constitui uma estratégia destes grupos frente ao processo de dominação do capital – onde destacamos a localização de numerosos territórios quilombolas, distantes do olhar das classes dominantes. As “*territorialidades específicas*” são resultantes, portanto, de processos de *re-territorialização* daqueles que de alguma forma já foram *des-territorializados* pelo capital; assim, encontram-se num permanente movimento de afirmação, em meio ao conflito entre relações espaciais de poder. A afirmação e reelaboração permanente destas *territorialidades específicas* são alimentadas por elementos de *identidade territorial* dos grupos, como suas histórias de vida, seus saberes e suas lutas atuais pela retomada do território expropriado. Desta maneira, o conflito entre a *territorialidade* das comunidades negras do Sapê do Norte e a *territorialidade do capital do agronegócio* implica, sobretudo, no conflito entre formas de *representação* e *significação* atribuídas ao espaço apropriado e/ ou dominado.

Neste sentido, a *resistência territorial* das comunidades negras do Sapê do Norte contrapõe-se ao sistema hegemônico não só na dimensão material e física do território, mas

também no campo das significações que lhes são atribuídas. No espaço dominado pelo capital, busca-se invisibilizar estas comunidades e suas *territorialidades específicas*. Em suas reflexões acerca do movimento afroequatoriano, Catherine Walsh e Juan García (2002) afirmam que a invisibilidade do negro constitui a continuidade da *violência simbólica, epistêmica e estrutural* sofrida pelos povos afrodescendentes no processo de dominação colonial da Europa sobre a América:

*Esta violencia que se inició con la experiencia de esclavitud luego se institucionalizó en las estructuras, instituciones, representaciones, prácticas y actitudes racializadas de la sociedad, aquellas que, hasta hoy, sobrevaloran la 'blancura' e invisibilizan el ser negro. Como decía Nina de Friedemann, **la invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos** [...]. Además de desdibujar realidades, niega, oculta y subalterniza la agencia del pueblo negro y su subjetividad, pero también su conocimiento. (p.318)*

No entanto, este espaço permanece apropriado e reapropriado pelas comunidades negras, num processo constante de *r-existência* e re-elaboração de sua *identidade e territorialidade*, que as retira da invisibilidade política. Segundo Ulrich Oslender (2002), o “*espaço diferenciado das resistências*” nasce das contradições sociais e políticas inerentes ao “*espaço do capitalismo contemporâneo*” e está situado também na esfera das *representações*. Retomando Henri Lefebvre, o autor afirma que a lógica da visualização hegemônica estabelece “*representações do espaço*”:

*Las **representaciones del espacio** se refieren a los espacios concebidos y derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales, [...], vinculados con **las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una lógica de visualización hegemónica**. [...] De esta manera se produce una visión particular normalizada que ignora a luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo.*

A *r-existência* ocorre quando se constitui e se fundamenta em “*espaços de representação*” que se contrapõem a estas representações dominantes: “*espacios vividos que representan formas de conocimientos locales y menos formales; son dinámicos, simbólicos, y saturados con significados, contruidos y modificados en el transcurso del tiempo por los actores sociales*” (OSLENDER, 2002). Assim, em sua análise a respeito da “*espacialidade da resistência*” das comunidades negras do Pacífico colombiano, o autor enfatiza o desafio que dirigem às representações dominantes do espaço:

Está emergindo en la región una creciente conciencia de identidad política, organizada y coordinada por movimientos sociales que han creado y extendido estos nuevos espacios políticos en negociaciones con el gobierno. Ellos articulan sus espacios de representación, ricos en simbolismos, significados y conocimientos locales, y desafían a las representaciones del espacio dominantes, que han producido el Pacífico como un espacio legible homogéneo a través de una lógica de visualización hegemónica, expresada material y discursivamente en la implementación de los varios proyectos de desarrollo para la región. Los movimientos sociales resisten esta homogeneización del Pacífico como un espacio abstracto de mercaderías, creando un espacio diferencial que defienden cultural y políticamente.

Desta maneira, iremos considerar que o conflito entre a *territorialidade étnica quilombola* e a *territorialidade do capital* dá-se nas esferas material, simbólica, de significações e representações do espaço, onde três elementos serão destacados na análise da resistência quilombola ao “*imprensamento*” do Sapê do Norte: a memória do vivido territorial, a conquista do “*facho*” e a incorporação da identidade quilombola, alimentada pelo reconhecimento institucional dos agrupamentos negros e camponeses como *remanescentes de quilombos*.

7.1. “TERRA À ROLA” E “MORADA DOS VÉIOS”: A TERRITORIALIDADE TRAZIDA PELA MEMÓRIA

– *Ah, aquele tempo... não gosto de me lembrar, e não posso me esquecer...* (Dorotéia Batista, 76, em 03 de maio de 1999)

Ainda hoje, a memória traz os tempos da “*terra à rola*” e a localização da morada dos “*véios*” (antigos moradores) e dos antepassados escravizados. É um tempo que a memória teima em afirmar, embora envolto pela dor da saudade. Esta memória afirma a *ancestralidade territorial* do Sapê do Norte, que reforçada pelas atuais relações de trocas, parentesco e produção, materiais, festivas e afetivas, sela o sentimento de *identidade e pertença territorial* deste campesinato negro.

Em conversa com Seu Ledriano Manoel Maria, 52, da Comunidade de São Domingos, ele assim identificou um espaço-tempo passado: “*aqui era uma comunidade social*” (09.09.2005), onde a vida existia de forma comunitária e as relações constituíam-se em redes territoriais, afirmando a apropriação que se fazia daquele grande espaço. Outras leituras locais acerca do território o identificaram como “*extensão de terras divididas, mas uma só*”; “*muitas terras, onde moram várias comunidades*”; “*não só terra*”, mas “*controle dos bens naturais, caça, pesca*”. Estas definições trazem a memória do uso e controle dos

recursos ambientais, bem como uma existência expressiva de moradores no Sapê do Norte. Embora sejam identificadas várias comunidades e várias terras, elas são agrupadas em um único espaço-território. Nestas concepções de território dos moradores do Sapê do Norte, projeta-se a valoração que fazem da terra que deve ser reapropriada, através do desejo de “trazer o que se perdeu de volta” e “se unir e tomar o que foi roubado”, numa junção entre a memória e a resistência, conforme analisa a antropóloga Neusa Maria Gusmão (1995):

O momento contingente do confronto expõe, assim, os muitos sentidos da terra: como valor de vida; como espaço de sentido; como posse ancestral. Energia fundante, dela emana o alimento que permite ser aquilo que se é e que sempre foi. A terra-território é a narrativa de um tempo real vivido, ao mesmo tempo em que contém em si um tempo mitificado, capaz de unir o passado, o presente e o futuro. (Apud O'DWYER, 1995:70)

As comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte estabelecem entre si redes de relações cotidianas, por ocasião das festas, dos rituais e das trocas, tecido de sua identidade. Tradicionalmente, sua forma de apropriação da terra e demais recursos foi guiada pela lógica da existência comum, onde os “bens naturais” apropriados eram compreendidos enquanto patrimônio, a ser transmitido às novas gerações.

A *apropriação comum* da terra e demais recursos foi favorecida por grandes intervalos espaço-temporais em que predominou sua enfraquecida valorização pelo capital. Com o fim da escravidão e a desagregação econômica das fazendas oriundas das sesmarias, estas terras, em grande parte tomadas pela floresta tropical e sapê, passaram a constituir o espaço da morada e da vida de agrupamentos negros que haviam sido mão-de-obra escravizada. Frente a uma imensidão de terras abandonadas pela classe senhorial, os antigos escravos e seus descendentes passaram a constituir-se enquanto *campesinato negro* com marcante presença no Sapê do Norte, como bem observa Berto Florentino, 60, da Comunidade São Domingos:

*Berto – Indo aqui pra cima, tudo era morador véio, daí pra cá era, esse da parte do Sapucaia, aqui tudo era morador véio, até a beira do rio! **Aliás, o que é, mesmo, dos preto, era de São Mateus pra cá, né. O que faz do rio São Mateus pra cá, tudo era da parte dos nego.***

– Agora, no São Domingos até aonde que tinha os negros?

Berto – Os nego, era até na faixa ali de Nova Lima, por ali tudo era dos preto.

– O Itaúnas também? Subindo o Itaúnas?

Berto – É, o Itaúnas, pra cima, aquelas parte todinha ali era dos nego. Agora, os preto.....dentro de São Mateus, eu acho que o lugar que tem mais preto é em São Mateus. Mas aquela parte dos preto ali é tudo daqui dessa parte, mesmo.(entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)

Com a desagregação das fazendas escravistas no século XIX, grande parte destas terras permaneceu até meados do século XX sem configurar propriedade particular e não era valorada como mercadoria pelas comunidades negras rurais. Neste espaço dos “pretos”, a “terra era à rola”, o que designava a vastidão de “terras soltas”, o “sertão” de onde se extraía alimento e outros recursos e se criava o gado “à grané”. A terra, enquanto natureza, é considerada um “bem” que deve garantir a reprodução de todos daquele lugar, “território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente” (DIEGUES, 1998:87-88) e que, portanto, “não pode ser vendida a estranhos; ela não é uma mercadoria plena. De fato, ela não o é em nenhuma forma camponesa plena: ela é patrimônio da família ou da comunidade” (WOORTMANN, 1995: 57).

No entanto, a afirmação desta territorialidade vem-se dando em meio a um histórico conflito frente ao modelo civilizatório hegemônico. O conflito original dava-se em relação às grandes fazendas e alguns sítios de menores proporções, onde o negro escravizado era a força de trabalho. Posteriormente, o conflito passou a se estabelecer entre os grupos camponeses negros e os grandes projetos de des-envolvimento econômico do século XX, como a construção da BR-101 e as extensas monoculturas de eucalipto e cana-de-açúcar, alimentadoras dos complexos agroindustriais da celulose e do álcool.

Historicamente, o conflito concretiza a pressão contra a autonomia destes grupos e culmina na inviabilização de seu modo de vida tradicional, através da escassez de terra, água e alimento, e da falta de vizinhos, vivenciadas com muita clareza pela comunidade, conforme afirma Seu Amadeus Cardozo, 85, morador do Córrego de Santana:

*Seu Amadeus - **Antigamente era tudo assim, igualzinho a bagem de feijão.** Casa ali, casa lá, ia tudo, ia os animais [...]. **Teve um tempo que era tudo misturado.** Mas depois que apareceu essa gente de Aracruz, o eucalipto, é que foi ficando cada um com o seu, não podendo encostar que logo ali um vinha, cada um não podia ter uma vaca solta, não podia entrar pra dentro do eucalipto [...] **Tem cerca aqui, tem cerca ali, tem cerca lá e tem cerca cá. E eu estou aqui nesse meio.**[...] (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 25.10.2005)*

Viver “igualzinho a bagem de feijão” era viver próximo, “tudo misturado”, ter vizinhos, outra característica forte das comunidades camponesas. A implantação das monoculturas do eucalipto e da cana, por meio da aquisição das terras tradicionalmente ocupadas de forma comum, e em sua grande maioria, sem documentação formal, trouxe, também, a lógica da propriedade privada e individual, onde o direito de apossamento da terra não mais está no costume, mas no papel (esta discussão está aprofundada no Cap.3 – Padrões de conflitividade). O estabelecimento da grande propriedade monocultora forçou a migração de

muitas famílias desta região, que foram viver nos núcleos urbanos locais e regionais – como as cidades de Conceição da Barra, São Mateus, Linhares e Serra, bem como a capital do estado, Vitória. Nas cidades, ocuparam áreas até então periféricas e sem infra-estrutura básica, como os manguezais - bairros Favica e Santo Antonio, em Conceição da Barra; beira de rios - bairro Ponte, em São Mateus; e morros – Morro São Benedito, em Vitória. Nestas periferias urbanas, muitas vezes dão continuidade a algumas tradições religiosas e festivas, como a devoção a São Benedito.

Na terra da roça, as famílias que permaneceram concretizam formas singulares de *resistência territorial* frente ao processo de expropriação. A resistência explicita-se nas redes de relações que teimam em afirmar a *apropriação do território*, como os sítios que, há cerca de 40 anos, resistem em meio aos extensos “*talhões*” da monocultura do eucalipto e fazem da terra o “*chão da morada*” (WOORTMANN, 1990); as ladainhas rezadas na comemoração de dias de santos da devoção; os rituais religiosos das Mesas de Santo; as “*brincadeiras*” de devoção, como o ritual do Baile de Congo de São Benedito - o Ticumbi; os saberes herdados e transmitidos a respeito da cura e dos ciclos produtivos da natureza; os deslocamentos para a exploração dos recursos e as trocas comerciais; bem como a luta política pelo uso dos resíduos do eucalipto para a produção e venda do carvão e da lenha.

Entre estas diversas formas de *existência* e *r-existência* concretizadas no território atual, destacam-se os espaços de moradia. As famílias enfocadas neste estudo encontram-se contíguas aos córregos e organizadas em sítios familiares, “*imprensados*” pelas monoculturas. A categoria “*imprensado*” vem em contraponto à categoria “*terra solta*” ou “*terra à rola*” e expressa a invasão que os moradores sofreram em seu território, encontrando-se hoje em áreas muito restritas, com pouco espaço para os cultivos, práticas extrativistas e lazer.

No extenso universo territorial do Sapê do Norte, podemos identificar alguns agrupamentos de maior proximidade familiar, muitas vezes devido à origem da ocupação. Os córregos constituem referência para o estabelecimento das moradias, algo muito típico das comunidades rurais tradicionais, uma vez que a água é um recurso fundamental na reprodução de sua existência. Da mesma maneira, constitui um elemento central do conflito territorial com a empresa Aracruz Celulose, onde a água é dominada, disponibilizada e exaurida pelos monocultivos industriais de eucalipto implantados na região desde a década de 1960. Na identificação do território de outrora através de entrevistas com os moradores locais, pode-se constatar que os córregos já indicavam as porções de terras apropriadas pelos “*véios*”, os moradores antigos que se chegou a conhecer. Assim temos localidades que receberam o nome dos “*donos*” do lugar, como a *Lagoa dos Gracianos*, o *Córrego do Conrado* e a *Lagoa de Benedito*. Ou ainda, os *córregos dos Pretos* e do *Caboclo*, as *lagoas do Mulato* e do *Engenho*, que se referem à presença negra na região, em alguns casos

ainda vinculada à escravidão. Esta memória é reforçada pela lembrança dos antepassados que foram escravos, situação verificada com as famílias Batista, Cardozo, Rosário, Jerônimo Alves, Conceição e Vitória. Em vários casos, temos denominações relacionadas à presença e ao uso da água, como nas comunidades de *Cacimba*, *Beira-Rio*, *Chiado* (referente ao ruído que fazia uma fonte que brotava numa vertente do tabuleiro), *Porto Grande*, *Porto dos Tocos* e *Roda D'Água* (referente à estrutura que movia uma bolandeira na produção de farinha de mandioca, situada nos tempos da escravidão). Estas denominações parecem indicar a forte e cotidiana presença da água na organização da vida. Assim como a água, outros atributos da natureza da floresta tropical estão presentes em diversos nomes de *lugar*, como os *córregos do Angelin*, *das Piabas*, *do Macuco* e *Sapucaia*, as localidades do *Morro da Arara*, *Morcego* e *Arural* (referente a um jacaré de grande porte, que vivia no rio), bem como as denominações indígenas de alguns córregos e rios, como o *Jueirana* e o *rio Cricaré* - originado de *Kiri-kerê*, “o que é propenso a dormir”, o “dorminhoco”, referente à sua sinuosidade em grandes meandros, renomeado pela Igreja como rio São Mateus. A *toponímia* reflete, portanto, o viver antigo desta *territorialidade*. Somada à memória do “*território dos véios*” e à presença da ancestralidade africana, a toponímia reforça a antiquidade na apropriação deste espaço, testemunho que alimenta o sentimento de pertença e raiz em relação ao que é *território-patrimônio*, conforme assinalam Bonnemaïson e Cambrèzy (1996:10-14), citados por Haesbaert da Costa (2004):

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos dele. Além disso, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. [...] A força desta carga simbólica é tamanha que o território é visto como ‘um construtor de identidade’, talvez o mais eficaz de todos (Apud HAESBAERT da COSTA, 2004:72-73)

Além dos locais de moradia, as lembranças destes tempos evocam o percorrer do território pelas trilhas, caminhos e pontes que levavam até a cidade de São Mateus e outras localidades onde se realizavam as trocas comerciais. Na história do Sapê do Norte, a cidade de São Mateus figura como principal centro urbano e comercial, cujo porto fora o ponto de chegada de africanos escravizados e do embarque da farinha de mandioca por eles produzida. O Porto de São Mateus configurava-se, assim, como uma “praça de negócios”. Numa época em que havia fartura na produção do campesinato negro, a freqüência de idas ao “*comércio*” ou à “*rua*” era grande.

A estrada de Boa Esperança (ES- 315) é apontada como uma das mais antigas da região e seu trajeto segue paralelo à margem esquerda do rio Cricaré, no sentido leste-

oeste. Ainda hoje, ela é “*estrada de chão*” e sai do Povoado de Santana Velha, em Conceição da Barra, e percorre toda a Comunidade de Roda D’Água até chegar à BR-101, próximo à ponte de São Mateus, na localidade denominada Encruzo. Neste trecho, é denominada “*Estrada Velha de São Mateus*”, pois é um dos antigos caminhos que levava a esta cidade. Ao atravessar a BR-101 – cuja construção lhe é posterior, da década de 1960 – a estrada segue no sentido do município de Boa Esperança, percorrendo várias comunidades negras rurais do Sapê do Norte: *São Jorge, Morro da Arara, Nova Vista, Dilô Barbosa, Chiado, Contena e Santaninha*.

Um outro longo caminho possibilitava o acesso a regiões situadas mais ao norte. Saindo da Comunidade de Linharinho, em Conceição da Barra, chegava-se por “*estrada de chão*” à Comunidade do Angelin do Meio e daí, à localidade de Braço do Rio (atualmente contígua à BR-101), de onde se atingia as cidades de Nanuque (MG) e Teixeira de Freitas (BA). Saindo-se de Linharinho no sentido sul, chegava-se ao Povoado de Santana Velha e daí, novamente à “*Estrada Velha de São Mateus*”, que possibilitava tanto o prosseguir a oeste até a cidade de Boa Esperança, como ao sul até o rio Cricaré - cuja travessia feita por canoas ou balsa proporcionava a chegada à cidade de São Mateus.

Portanto, havia mais de um caminho para se chegar a São Mateus. Embora abandonados pela velocidade da estrada de rodagem e interceptados pelas propriedades particulares – predominantemente as das monoculturas de eucalipto e de cana, os caminhos de outrora permanecem e indicam a circulação que delimitava o *território*. Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, nos levou a um marco deste caminho utilizado por muitos em outros tempos, a *Ponte do Heliodoro*, construída com madeiras nativas “*do tempo do cativo*”:

Seu Domingos – Foi no tempo de meu bisavô. Agora, quanto eucalipi, né? Vai comparar uma madeira dessa com o eucalipi? Nunca! E isso aqui era grossa, ela já passou, foi chovendo, quantos anos, ó, do tempo do cativo! Uma ponte dessa! Essa ponte era igual um assoalho! Era bonita, era igual uma ponte que fosse feita de cimento!

– Que madeira será que é?

Seu Domingos – Essa aqui vai ser Imbuíba, aí, essa aí é Imbuíba. Agora, essas outra é capaz de ser Paraju... deixa eu ver uma coisa... é Paraju, olha aí, tá vendo? Imbuíba, Paraju, ói lá, ó. A metade já estragou tudo...

– E me fala, Seu Domingos, aí ela atravessava, o Heliodoro morava do lado de lá...?

*Seu Domingos – É apelidado por Córrego do Heliodoro. É. **Todo mundo conhecia por, conhecia não, conhece, por Heliodoro, Córrego do Heliodoro.** Tinha essa ponte, dizia “a Ponte do Heliodoro”. Já sabia assim, qualquer pessoa que vinhesse de qualquer lugar. Se soubesse onde fosse, explicava, vinha bater aqui.*

Aqui passava carro, passava tudo. Era naquele tempo do escravidão, né. [...]

– E ia pra onde, do lado de lá?

Seu Domingos – Aqui ia pra São Mateus. [...] Atravessava outra ponte lá em cima, mas tinha mais ponte pra cá, ia bater em São Mateus. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

Outros moradores trazem a memória da circulação que faziam pelo Sapê do Norte por meio destes caminhos, como é o caso de Dona Joana Cardozo Florentino, 56, da Comunidade São Domingos, que relembra os “giros” que fazia com seu marido Berto Florentino, 65, na busca de cipós, fibras, lenha e algum alimento que pudesse ser comercializado:

Dona Joana – [...] Agora nós pescava, nós pescava, nós tirava cipó, nós pocava lenha aqui pra vender no balaio, nós tirava capim [...]

– E o que fazia com o capim?

Dona Joana – Colchão. De primeiro, o colchão não era de capim?

– E que capim que era esse?

*Dona Joana – Eu num sei que capim esse, não, eu sei que é um capim mole, é um que dá uns toçona, assim, ele fica molinho. Aí a irmã de Berto me ensinou, aí nós tirava, botava eles em cima dum pau, assim, aí cortava, das cabeça dele e ia botando pra secar. Fazia aquelas fieira assim, aí nós espiava uns dois dia, quando dava uns 3 dia, ele tava sequinho, nós só ia amarrando aqueles rolo, né, botava o cipó, assim, assim, aí amarrava, o de lá com esse daqui, fazia aquele rolo bem encochado, aí amarrava no animal, levava uns 3 rolo de cipó, no animal. **Pra Barra, pra São Mateus, ainda!***

– E era trilha que tinha ou era estrada já?

*Dona Joana – Era trilha, mas tava começando as estrada. Aí nós ia, vendia, já tinha o lugar pra nós entregar, entregava, quando nós vinha de lá, já ia pra jaqueira, era aqueles tempo de jaca, pegava aquele tanto de jaca, deixava amadurar. Aí, quando a jaca tava madurando, nós ia pro mato tirar cipó. Aí - naquela mesma semana! – aí, tirava aquele cipó, cortava tudo, aí rapava, aí pocava tudo, depois o Berto ia amarrando, eu ia pocando, ia amarrando, ia pocando, aí chegava no dia dele viajar com aquele cipó, faltando um dia, ele já ia pro mangue tirar caranguejo. **Aí tirava caranguejo, amarrava aquele tanto de corda de caranguejo, e no outro dia, de madrugada, ele embalava aquilo tudo e nós baixava pra pista, lá embaixo, assim.** Aí baixava pra pista, aí descarregava tudo, botava na beira da estrada, aí eu voltava pra casa com os animal, e ele ficava na pista. **Aí ele ia pra Nanuque vender.***

– Ele vendia lá em Nanuque, o caranguejo?

Dona Joana – Vendia tudo! Caranguejo, bassoura e jaca.

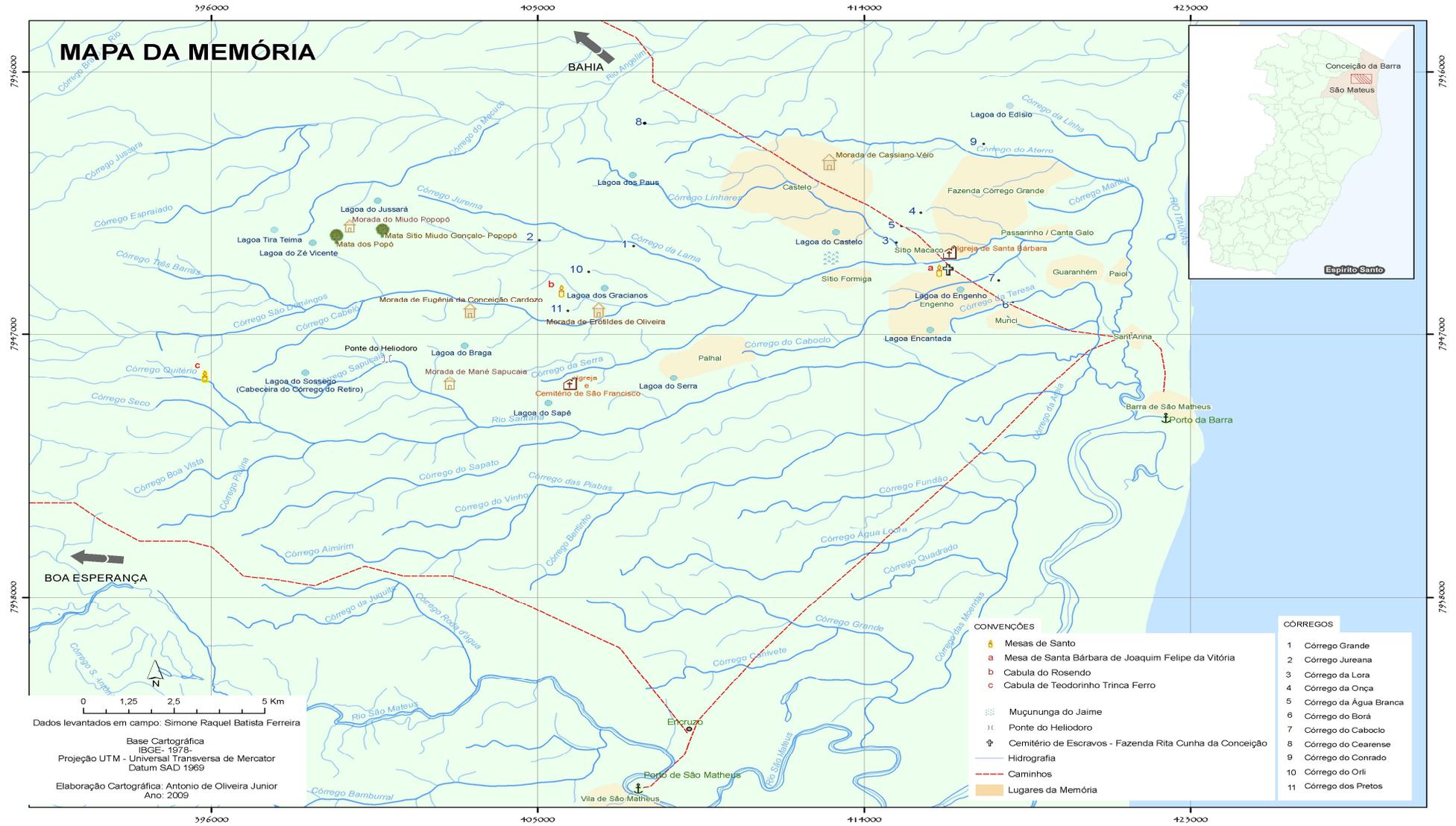
– Vassoura de que, de cipó, também?

*Dona Joana – É, vassoura de cipó [...] amarrava os caranguejo com embirra. Aí embalava aquilo tudo e levava. Ficava dois dia. Também, quando ele vinha de lá, trazia de tudo. Aquilo lá era rápido pra vender. **Aí vendia, comprava carne, aquele sacão de carne, trazia***

de tudo, roupa pros menino, que já tinha nascido, vasia de casa, tudo ele trazia, aqui em casa até aquele com pouquinho, naquele tempo, ainda fazia as coisa... Aí, quando ele chegava em casa, nós já ia batalhar de novo, fazer outro giro. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)

Assim, além dos produtos da roça, outros produtos extraídos do meio eram comercializados em cidades próximas e mais distantes. As possibilidades de extrativismo distribuía-se pela diversidade de ambientes, como as grotas e brejos, a mata, os rios e córregos, o sapê e o manguezal. Para se apropriar desta natureza por meio das práticas extrativistas, os moradores tinham que se deslocar pelo território, fazendo os “*giros*” da floresta ao litoral, de Conceição da Barra a São Mateus e Nanuque. Os “*giros*” eram guiados pelo conhecimento do território e pelos *saberes* acerca da natureza. Os “*giros*” também definiam um *território*. Ainda hoje, os moradores do Sapê do Norte dão seus “*giros*” na busca da sobrevivência e levam seus produtos – como beiju, coco, corante, aipim, jaca, azeite de dendê, jacás e samburás feitos de cipó - para a feira de Conceição da Barra (às sextas-feiras) e, em São Mateus, para o Mercado Municipal (todos os dias) e para a feira (aos domingos), onde também adquirem outros produtos de sua necessidade. Esta territorialidade pode ser observada pelo **Mapa da Memória** (na página a seguir), onde se encontram representados alguns destes antigos “*giros*” e localidades, referências territoriais do Sapê do Norte.

Mapa 2: Mapa da Memória



7.1.1. Os “*donos do lugar*”: Geo-grafia negra e camponesa no Sapê do Norte

No exercer de sua territorialidade, o campesinato negro do Sapê do Norte apropriou-se do espaço por meio das atividades que configuram a produção de sua existência material, simbólica e afetiva. Nesta apropriação, grafam a terra, ou seja, *geo-grafam* seus espaços de vida (PORTO-GONÇALVES). Em sua *geo-grafia*, identificavam os lugares com denominações que ora se referiam as suas características ambientais – como a forte presença da água – ora se referiam aos seus “*donos*”. Os “*donos do lugar*” eram aqueles ali estabelecidos com sua morada, terreiro e roçados, cuja apropriação era feita sobre antiga área do “*sertão*”. Ainda hoje, esta relação é marcada pelo sentimento da pertença: o lugar pertence ao seu dono, e este, ao seu lugar. Em seu trabalho *Partilha da Vida* (1995), o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão tece reflexões acerca do campesinato da região do Alto Paraíba (SP), onde caracteriza os diferentes espaços rurais e suas transformações. Assim, o “*sertão*” é definido:

Ou o sertão existe como um espaço de absoluta natureza, por onde se passa – como quando se caça – sem morar, ou o sertão se habita pelas beiras: “Sertãozinho”, lugar de moradia e trabalho rural onde a cultura mal arranha o poder da natureza e a vida existe de pequenas transformações de uma na outra. Ou então o sertão se transforma: é conquistado e dá lugar ao mundo onde se mora e trabalha como camponês. (p.64)

A conquista do “*sertão*” dá origem ao lugar da morada, que a partir de então pertence a um “*dono*”. Diferenciado do “*proprietário*”, a legitimidade do “*dono*” não depende do documento escrito que ateste a propriedade privada da terra-mercadoria, mas sim do uso que efetiva na reprodução de sua vida. Os “*donos do lugar*” são aqueles “*de dentro*” deste espaço maior, pertencente a ele e reconhecidos pelos demais moradores, com os quais estabelece redes de identidade. Assim relembra Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade de São Domingos:

- Era tudo gente do lugar, também. Tudo antigo, também. [...] Cada um lugar tinha aqueles dono, né. Tinha o finado Agripino, o finado Teodoro, era desse povo, aí. Eles tinha essas terra aí pra cima, cada um lugar tinha sua parte de terra. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)

No Sapê do Norte, assim como os finados Agripino e Teodoro, outros “*donos*” se faziam presentes na apropriação camponesa destas terras. A tabela abaixo traz alguns nomes de antigas famílias que se distribuíram por este território, ao longo dos rios e

córregos. Em alguns casos, os informantes conseguiram chegar à memória dos antepassados que foram escravos. A distribuição destes nomes pelo território é bastante ampla e revela um outro tipo de circulação, muitas vezes vinculado ao parentesco e às junções familiares oriundas dos casamentos – relações que podem ser visualizadas pelo **Mapa das Redes de Parentesco** (p.302) e pelos **gráficos genealógicos** das famílias Cardozo (p.303), Jerônimo Feliciano Alves (p.304) e Florentino (p.305).

Tabela 28: Troncos Familiares e sua distribuição no território

	Troncos Familiares	Localização no Território
1.	Cardozo	C.S.Domingos, C.Lama, C.Santana, C.Lucindo, C.Macuco
2.	Brandino (Brandino véio foi escravo)	C.Água Vermelha, C.Cearense, C.Angelin, C.S.Domingos, C.dos Pretos, C.Santana
3.	Florentino	C.Piabas, C. Água Boa, C. Samambaia, C.Santana
4.	Alacrino	Morro D'Anta (Pedro Canário), C. Serra, C.S. Domingos, C.dos Pretos/ Negros, C.Santana, C.Lucindo, C.Lama
5.	Jerônimo	Santana Velha, C. Água Vermelha, C.Angelin, C.Macaco, C.S.Domingos, C.dos Pretos/ Negros, C.Lama, C.Santana
6.	Serafim	C.Cazuza, C.Santana
7.	Valentin	C.Airimirim, C. Sapato, C.Santana, C. Piabas
8.	Feliciano (Jerônimo Feliciano Alves e Inocença Jerônimo foram escravos)	Castelo, C.Água Vermelha, C.S.Domingos, C.dos Pretos/ Negros
9.	Alexandrino	C.Piabas, C.S.Domingos
10.	Vila Nova	Quadrado, C.S.Domingos
11.	da Vitória (praticantes das mesas de santo - Teodoro da Vitória, Joaquim Felipe da Vitória, escravo)	C.Caboclo, C.Serra, C.S.Domingos, C.Quitério, C.Lucindo, C.Três Barras
12.	Conceição (praticantes das mesas de santo, parteiras e escravas - Aurora Diolinda da Conceição, Maria Vitorina da Conceição; sobrenome da fazendeira Rita Maria da Conceição Cunha)	C.Caboclo, C.Serra, C.Água Boa, C.Santana, C.Sapucaia, C.Grande, C.dos Pretos/ Negros, C.Jueirana
13.	Graciano	C.Jueirana
14.	Evangelista	C.Angelin, C.S.Domingos (Linhação)
15.	Oliveira	C.Sapucaia, C.Sapato, C.Serra, C.Fundão, C.S.Domingos, C.dos Pretos/Negros, C.Jueirana, C.Macuco

16.	Andreza	C.Jueirana, C.Serra
17.	Rufino	C.Serra
18.	Batista (família de escravos - Rufino Batista recebe doação de terra do Neves)	C.Serra, Lagoa Encantada, C.Macuco
19.	Gonçalo	C. S.Domingos, C.Lama, C.Jueirana, C.Samambaia, C.Lucindo
20.	Rosendo (Francisco Rosendo era praticante da Mesa de Santa Maria e há 50 anos, morreu com cerca de 130 anos)	C.dos Pretos, C.Lama
21.	Purquera / Laurentino	C.Vinho, C.Sapato, C.Jussará, C.Santana, C.Piabas, C.S.Domingos, C.Lama
22.	Ayres de Farias	Rio Cricaré, C.Santana, C.S.Domingos, C.Retiro, C.Tabua, C.Cabeló, C.Mucuri, C.Espraiado
23.	Pitanga	Lagoa do Sossego
24.	Silvares	C.Santana, C.Jacarandá
25.	Lopes	Santana da Boa Vista
26.	Rosário (escravos João Rosário, de Minas Gerais, e Clara Maria do Rosário dos Pretos)	

Fonte: Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial das comunidades quilombolas de Linharinho (2005) e São Domingos/ Santana (2006). Dados colhidos em campo e organizados por Simone Batista Ferreira.

Alguns dos nomes referenciados pelos moradores do Sapê do Norte como de ascendência familiar ou vizinhança aparecem, também, no documento ***Recenseamento do Brazil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos ruraes recenseados no estado do Espírito Santo (1923)***⁵⁸, oriundo de levantamento realizado no ano de 1920. Este documento apresenta uma relação de moradores dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus - denominados “proprietários” – e seus locais de moradia, conforme demonstram as tabelas a seguir.

Tabela 29: Recenseamento dos proprietários rurais de Conceição da Barra (1920)

N.º	Proprietário	Localidade
70	Ernesto Regozindo	Sant' Anna
79	Belisário R. da Silva	Muricy
96	Rufino L. Batista	Palhas
97	Thiago Seraphim	Palhas
99	Joaquim Sant' Anna	Palhas
113	Florentino Florindo	Água Boa
114	Manoel Florindo	Água Boa
129	João Villa Nova Júnior	Morcego

⁵⁸ Este documento foi encontrado no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – Biblioteca Digital: www.apes.gov.br

131	Bernardina Thereza da Conceição	Sant'Anna
133	Manoel Lourenço do Nascimento	Palhas
142	Victoria Maria da Conceição	Campo Grande
146	João Pedro Evangelista	Córrego Grande
150	Izabel Andreza da Conceição	Linhares
151	Eurico Manoel Paulino	Sítio Macaco
153	Leovegildo Santos Porto	Castello
158	Manoel David de Souza	Castello
161	Cassiano Adão dos Santos	Castello
170	Thiago Virgílio do Nascimento	São Pedro
172	Theophilo Hilário dos Santos	São Pedro
174	Matheus Lourenço do Nascimento	São Pedro
175	Lourenço Manoel do Nascimento	São Pedro
180	João Cosme dos Santos	Córrego Grande
184	Jerônimo Feliciano Alves	Água Vermelha
189	Domingas Thomazia da Conceição	Rio Angelin
192	Eugênio Blandino dos Santos	Rio Angelin
230	Quintino Felix Alves dos Santos	Rio Angelin
242	Evangelista Feliciano Pedro	Rio Angelin
244	José Sant' Anna	Ilha do Meio
249	Alacrino de Souza Neto	Rio Itauninhas
291	João Villa Nova	Rio Itauninhas

Fonte: *Recenseamento do Brasil*. 1923. Município de Conceição da Barra. Dados organizados por Simone Raquel Batista Ferreira.

Tabela 30: Recenseamento dos proprietários rurais de São Mateus (1920)

N.º	Proprietário	Localidade
187	Ignacio Cardoso	Cachoeira Funil
212	Thomazia B. da Conceição e outros	Bananeiras
638	Anselmo Cardoso	São Domingos
640	Antonio Gonçalo	Sapato
642	Francisco de Oliveira	Sapucaia
643	Manoel Jorge de Oliveira	Sapucaia
669	Manoel Valentin	Boa Vista
671	Manoel Pulcherio	Sant'Anna
681	João Matheus Cardoso	Córrego do Sant'Anna
684	Acyllino Manoel de Oliveira	Sant'Anna
688	Adeodato José Pitanga	Sant'Anna
689	Manoel da Victoria	Sant'Anna
690	Theodoro da Victoria	Sant'Anna
700	Deolindo Ayres de Faria	Sant'Anna
706	Romão Lopes	Sant'Anna da Boa Vista
709	José Seraphim	Sant'Anna
710	Pedro Seraphim	Sant'Anna
724	Salvador Cardoso	Palmyra
725	Ernesto Ayres Faria	Palmyra
727	Leopoldo Ayres Faria	Laranjinha
1.053	Seraphim Cardoso	Escadinha

Fonte: *Recenseamento do Brasil*. 1923. Município de São Mateus. Dados organizados por Simone Raquel Batista Ferreira.



Fotos 31 e 32: Os “donos do lugar” – Brandino, Serafim, Florentino, Graciano, Alacrino. Simone Batista Ferreira (2005) e Sandro José Silva (2006).

Este recenseamento constitui um dos registros mais antigos encontrados a respeito da posse das terras pelos moradores da região, lembrados como “véios” pelos descendentes familiares e apontados nos gráficos da genealogia. Junto da memória acerca dos saberes (trabalhadas no Cap. 4 – *Da campesinidade negra do Sapê do Norte*), a lembrança dos “véios” e seus lugares de morada no Sapê do Norte reelabora uma *identidade* baseada em sua história territorial e ancestralidade. C. Walsh e J. Garcia (2002) trazem a importância que a ancestralidade vem alcançando no emergente movimento afroequatoriano, através da fala de Alexandra Oeles:

La importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de organización. Eso va más allá de una mera utilización de lo étnico como enganche para la organización sino que intenta ver una nueva posición política del proceso de comunidades negras y hacia donde se orienta ese pensar el espacio público. Da elementos para poder repensar en términos de cultura política, cómo se construyen esos repertorios no sólo influyen en un tipo de organización sino también en la población en general, en la construcción de una nueva imagen de ser negro. (p.324)

Re-significados, a ancestralidade e os saberes das comunidades negras do Sapê do Norte contribuem para a reconstrução de sua identidade e reforçam a certeza de seu direito ao território.

Mapa 3: Genealogia e Território – Redes de Parentesco no Sapê do Norte

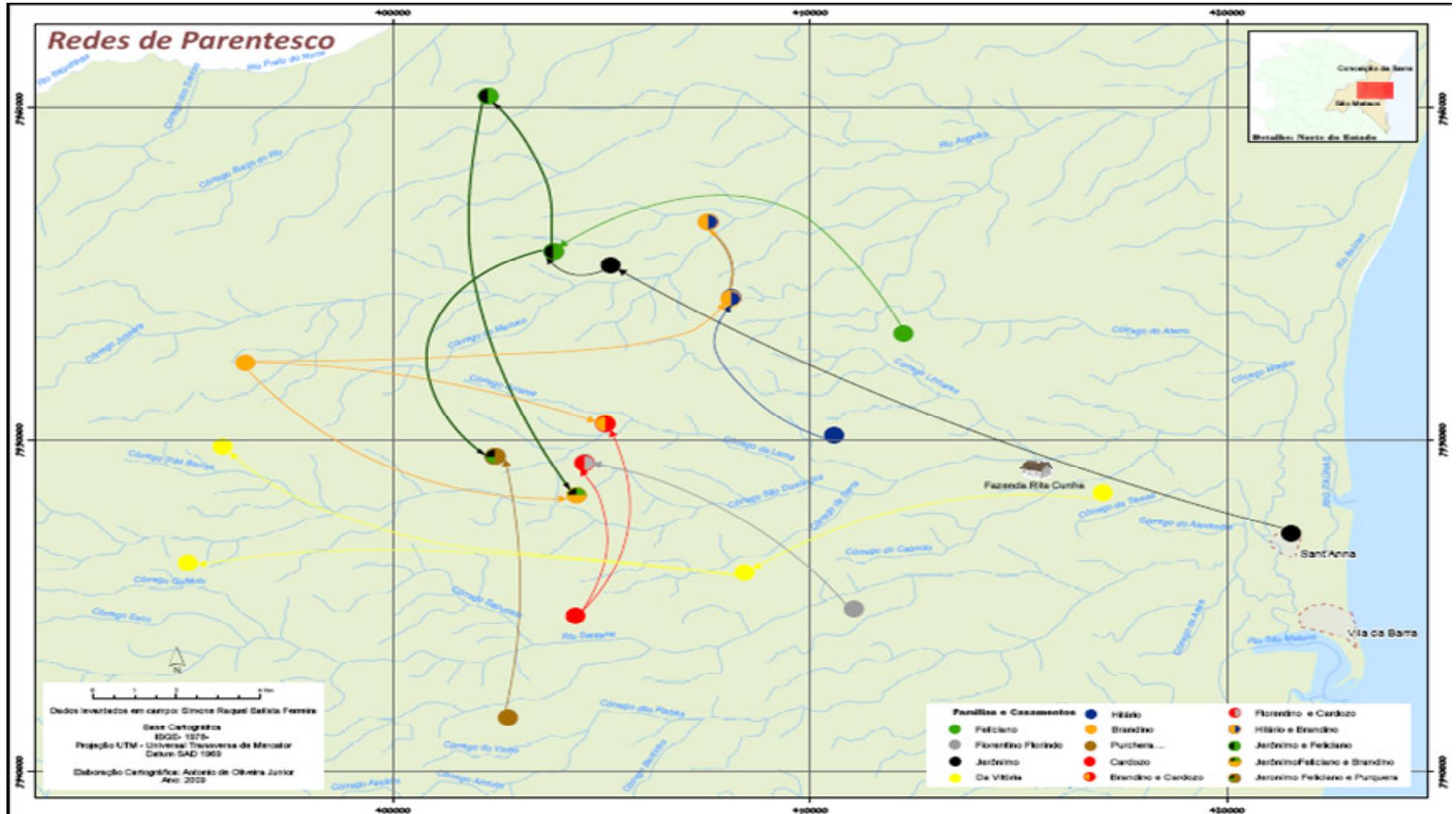
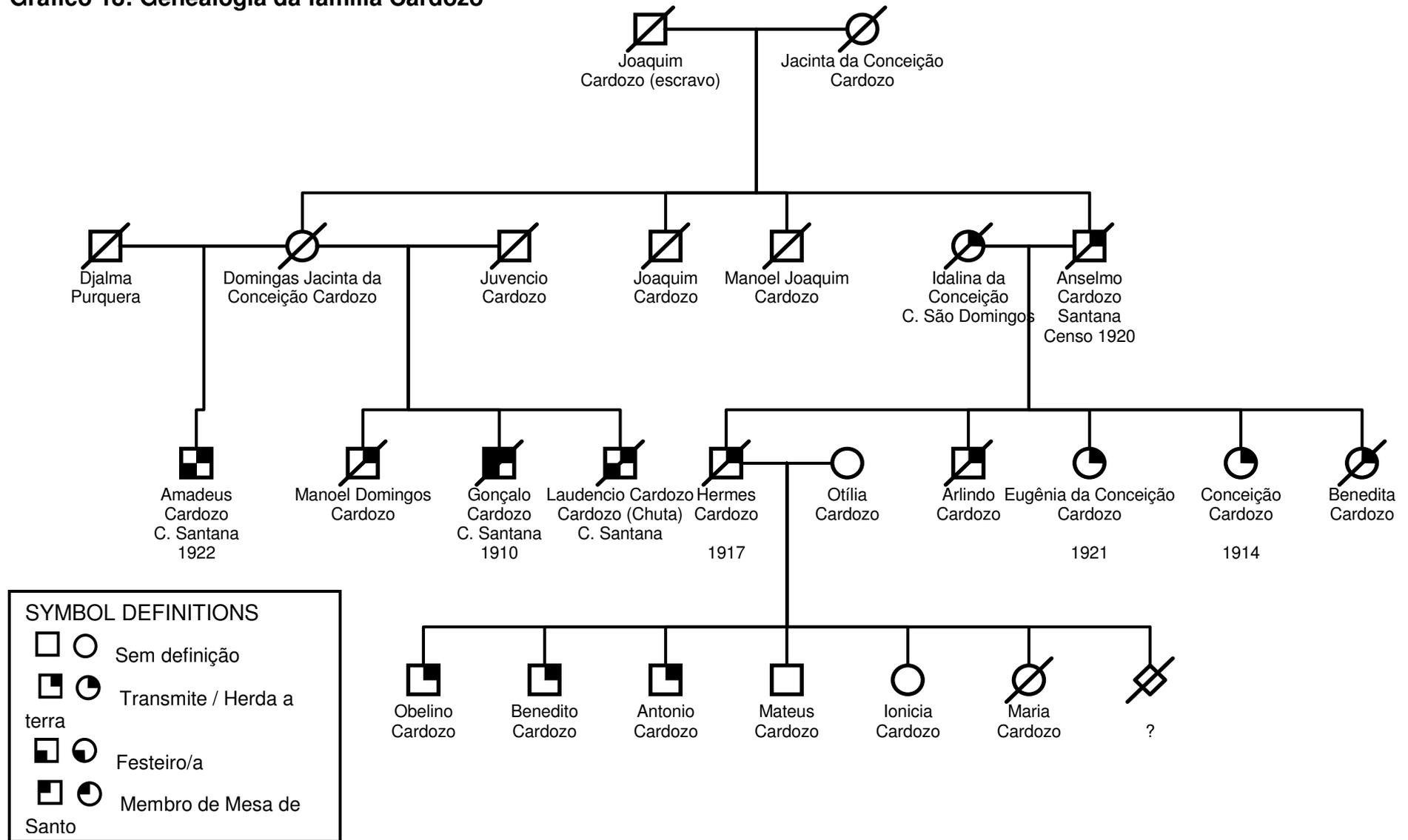
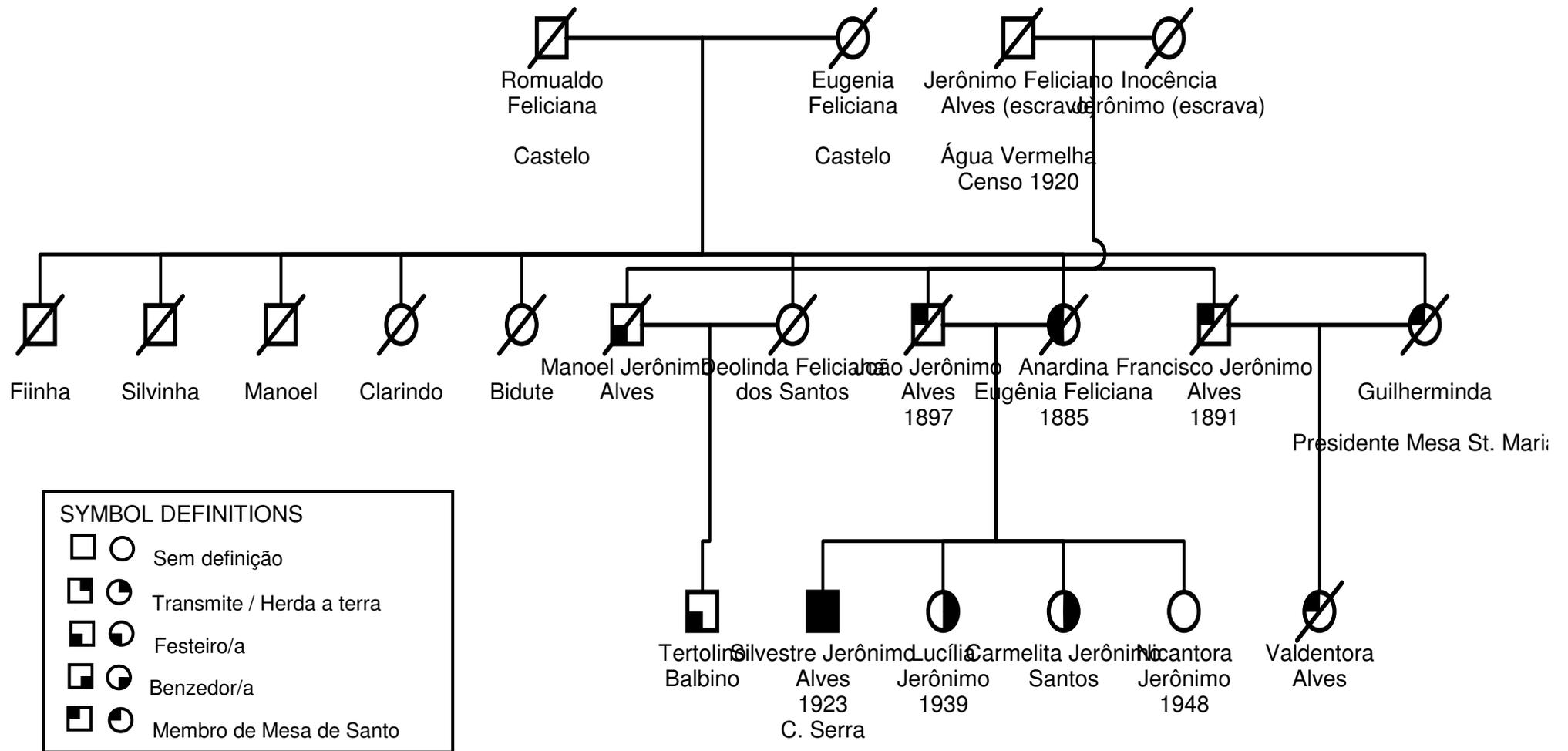


Gráfico 18: Genealogia da família Cardozo



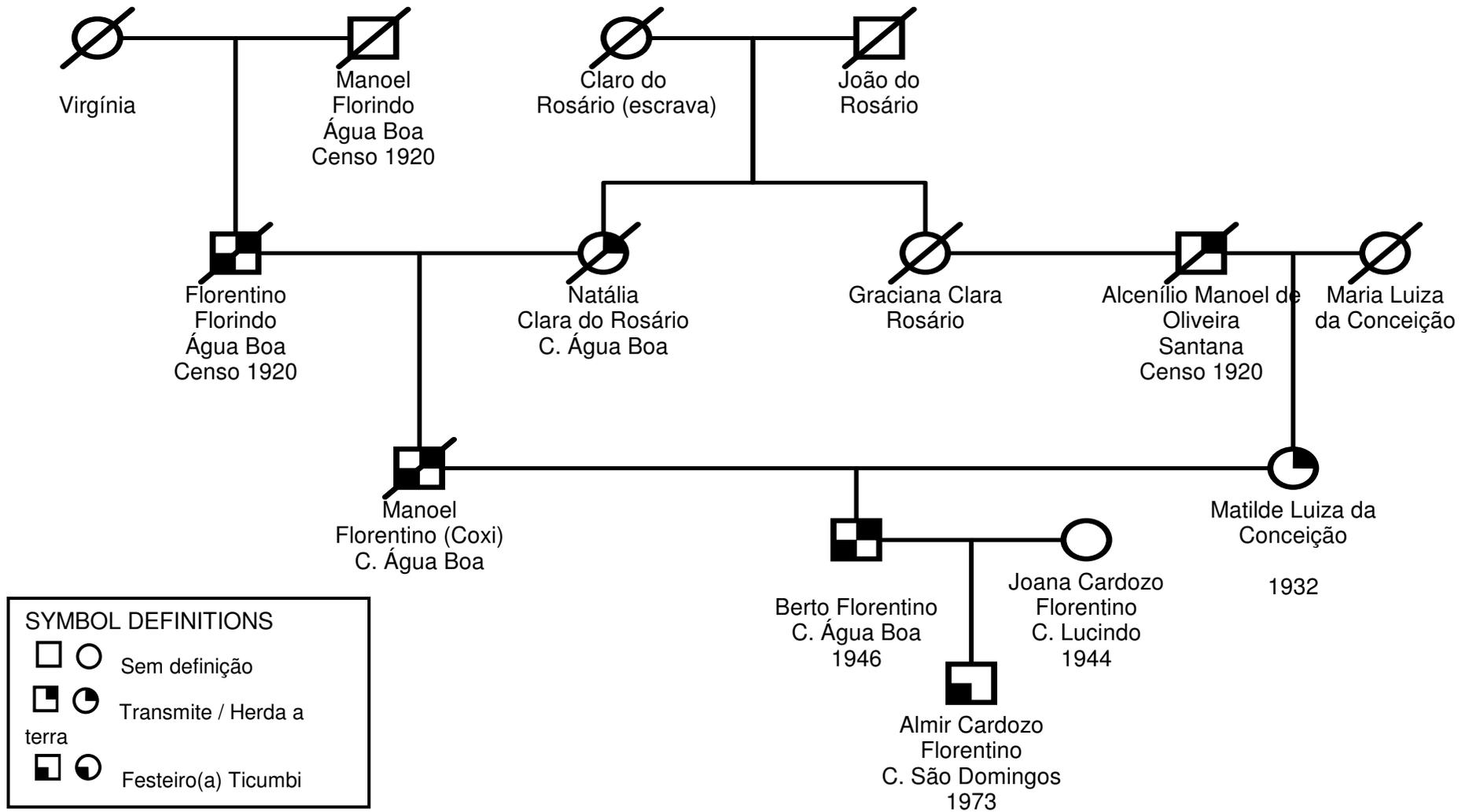
Fonte: Elaboração de Gabriela Gomes Lacerda, durante o trabalho de identificação territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana.

Gráfico 19: Genalogia da família Jerônimo Feliciano Alves



Fonte: Elaboração de Gabriela Gomes Lacerda, durante o trabalho de identificação territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana.

Gráfico 20: Genealogia família Florentino/ Rosário



Fonte: Elaboração de Gabriela Gomes Lacerda, durante o trabalho de identificação territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana.

A **genealogia da família Cardozo** indica Joaquim Cardozo como escravo. Anselmo Cardozo (apontado pelo Censo de 1920) e sua esposa, Idalina da Conceição, transmitiram terra aos filhos, dentre eles Dona Conceição Cardozo, 91, e Dona Eugênia da Conceição Cardozo, 84, moradoras do Córrego São Domingos. Seu filho Hermes Cardozo transmitiu a terra aos filhos Obelino Cardozo, Benedito e Antonio, os dois primeiros moradores do Córrego da Lama. Domingas Jacinta da Conceição Cardozo, irmã de Anselmo, teve um filho com Djalma Purquera, de nome Amadeus Cardozo, 84, morador do Córrego de Santana e festeiro (falecido em 2008). De sua união com Juvêncio Cardozo, Domingas teve 3 filhos, dentre os quais Gonçalo Cardozo e Laudêncio Cardozo, o “Chuta”, morador do Córrego do Macuco e congo do Ticumbi de Conceição da Barra (falecido em 2006). Gonçalo Cardozo era festeiro, participava das Mesas de Santo e casou-se com Dona Alaíde da Conceição, 95. Uma pequena parte de suas terras de posse foi requerida por Berto Florentino, 60, marido de sua filha Joana Cardozo Florentino, 58, e Domingos Gonçalo Cardozo, seu filho.

A **genealogia da família Jerônimo Alves** indica Jerônimo Feliciano Alves (citado pelo Censo de 1920) e Inocença Jerônimo como escravos. Seus filhos foram Manoel, João e Francisco Jerônimo Alves. Manoel era festeiro e casou-se com Deolinda Feliciano dos Santos, sendo um de seus filhos Tertolino Balbino, mestre do Ticumbi de Conceição da Barra. Deolinda era filha de Romualdo Feliciano e Eugênia Feliciano, que também tiveram as filhas Guilhermina e Anardina Eugênia Feliciano, moradora do Córrego São Domingos (falecida em 2006, com 119 anos). Francisco Jerônimo Alves era casado com Guilhermina e ambos participavam da Mesa de Santa Maria, prática religiosa herdada por sua filha Valdentora Alves. João Jerônimo Alves era marido de Anardina e ambos participavam de Mesa de Santo, sendo Anardina também festeira. Como filhos, tiveram Silvestre Jerônimo Alves, 82, morador do Córrego da Lama (falecido em 2010), Lucília Jerônimo, 69 e Carmelita Jerônimo dos Santos, moradoras do Córrego dos Pretos, e Nicantora Jerônimo de Oliveira, 57, moradora do Córrego São Domingos. Lucília e Carmelita foram benzedoras e herdaram a terra de seus respectivos maridos, João Brandino e Alterino Brandino. Silvestre era benzedor, membro de Mesa de Santo e festeiro do Ticumbi. Foi casado com Gonçalina Purquera, 73 (falecida em 2007).

A **genealogia da família Florentino** indica Clara do Rosário como escrava. O filho de Manoel Florindo, Florentino Florindo (apresentados pelo Censo de 1920), foi casado com Natália Clara do Rosário e era brincante do Ticumbi de Conceição da Barra, arte que transmitiu a seu filho Manoel Florentino, o “Coxi” (falecido em fevereiro de 2006). Coxi brincou por muitos anos no Ticumbi e transmitiu este saber a seu filho Berto Florentino, 60, congo do Ticumbi e morador do Córrego Samambaia, que por sua vez transmitiu a seu filho Alcir Cardozo Florentino, 24, que foi violeiro durante alguns anos. Coxi requereu terra no Córrego da Água Boa, enquanto Berto requereu no Córrego Samambaia parte das terras de posse de seu sogro, Gonçalo Cardozo. De sua união com Maria Luiza da Conceição, Alcenílio Manoel de Oliveira teve a filha Matilde Luiza da Conceição, 75, esposa de Coxi. De sua união com Graciana Clara do Rosário, uma das filhas foi Ana Narcisa Alcenílio de Oliveira, benzedora que se casou com Domingos Isabel Andreza, filho de Jerônimo Domingos Andreza e Izabel Andreza (apresentada pelo Censo de 1920). Ana Narcisa e Domingos tiveram como filhos Ana Narcisa, Benedito Domingos e Maria Izabel. Ana Narcisa de Oliveira Florentino, 65, é casada com Máximo Florentino, 73, o “China”, e moram nas terras requeridas por ele no Córrego da Água Boa. Maria Izabel Andreza, 55, é casada com Benedito Graciano, 57, e moram nas terras de China. Benedito Domingos Andreza, 60, vive numa parte das terras de seus pais, no Córrego do Serra.

7.2. O “FACHO” E A EXPLICITAÇÃO DO CONFLITO TERRITORIAL

7.2.1. Do “resíduo” ao “facho”

A prática da coleta de madeira seca é antiga e comum entre os moradores do Sapê do Norte, principalmente para ser utilizada como combustível nos fogões à lenha e nos fornos de torrefação de farinha. Houve um tempo em que o pessoal da roça comercializava lenha com o pessoal que morava na cidade de Conceição da Barra, como relembra Dona Oscarina Cosme, 80, da Comunidade de Linharinho:

- Antes vocês pegavam bastante lenha da mata?

*Dona Oscarina – Ah, pegava! Eu, hein! Pegava bastante lenha e quando nós tinha a mata ali, nossa, **porque eles na Barra aí, antigamente, quase num usava fogão a gás, esses home da Barra encomendava lenha, dois, três fecho de lenha, e aqueles animal carregado de lenha, cada lenha bonita que fazia, lenha boa, chegava, encomendava, aí levava lenha. Diz: “fulano, é pra trazer aqui uma lenha pra mim, que eu tô sem lenha”.** Metia o machado, dava no outro dia de manhã, dava uma hora dessa, tava no caminho da Barra. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em dezembro de 2004)*

Com a implantação dos extensos monocultivos de eucalipto para a produção de celulose sobre as antigas terras de floresta, o uso da lenha ficou bastante restrito. A alternativa de apanhar lenha junto aos plantios sempre foi proibida pela empresa, que contrata polícia particular para vigiar, perseguir e punir os que ousam ultrapassar a fronteira e adentrar “seu” *território*. Até o início do ano de 2002, havia também a produção comercial de carvão a partir dos pedaços de eucalipto não aproveitados no processo de produção da celulose, realizada por algumas carvoeiras autorizadas pela empresa. Estas carvoeiras empregavam mão-de-obra local, quilombolas ou não, sob a gerência do “gato”. Algumas delas eram denominadas cooperativas, embora funcionassem sob a égide da empresa, como a CAVERSPEL, localizada em terreno da Comunidade de São Domingos, em Conceição da Barra, que chegou a ter 200 fornos de carvão.

Observa-se que a disputa pelo uso do “resíduo” de eucalipto foi uma constante no Sapê do Norte, iniciada a partir da formação dos monocultivos. No entanto, ela se acirrou a partir de 2003 e hoje extrapola o âmbito doméstico e do comércio pequeno e/ou isolado, configurando-se como uma das atividades primárias das relações de trabalho e produção. No ano de 2003, a empresa Aracruz Celulose S.A. iniciou um longo período de corte do eucalipto em todo o Norte do estado, a começar pelo município de Conceição da Barra. Diante das dificuldades cada vez mais profundas de conseguir suprir a subsistência – dada à ausência de terras suficientes para os plantios, os moradores do Sapê do Norte passavam

a recolher os restos de madeira deixados na terra pelas máquinas após o corte. Tal prática logo foi coibida pela empresa e algumas pessoas foram presas, gerando grande revolta, como relata Berto Florentino, 60, da Comunidade São Domingos:

– *E teve aquela história do pessoal que foi preso aqui, não foi?*
 Berto Florentino – *É. [...] lá lá, botava, levava, botava na cadeia, nós botava o caminhão de gente, aquilo ficava tudo na porta da delegacia! Era um zuadão lá, que, delegado dizia que não saía, aí que nós gritava lá! Até que soltaram os preso! Depois soltava, soltava os preso, saía aquele grupo atrás, atrás do carro e dos cara que tinha ido preso. Depois Edinaldo foi pegar uma lenha aí, topou ele fraco, lá, levou ele preso de novo... (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 16.10.2005)*

Vários moradores de São Domingos e outras comunidades organizaram-se e dirigiram-se à Delegacia de Polícia de Conceição da Barra, exigindo a soltura das pessoas presas e a liberação do “resíduo”, uma vez que era a única coisa que lhes restava após a entrada do eucalipto em suas terras. Afirmavam que a empresa Aracruz Celulose lhes havia tomado tudo – sua terra, suas águas, sua pesca e caça - e que, sendo assim, eles teriam direito, no mínimo, aos restos do eucalipto, o “resíduo”. Ao delegado de polícia, diziam que se fosse prender alguns, então deveria prendê-los todos. Nesta ocasião, vários focos de incêndio surgiram no meio dos eucaliptais e a empresa os culpava por isto. Este momento configura a afirmação de uma *identidade* que enseja o questionamento mais coletivo da situação vivida de “*imprensamento*”, ou seja, das *fronteiras* materiais, econômicas, políticas e simbólicas lhes impostas pelo agronegócio da celulose. Coletivamente, desnaturalizava-se as relações sociais de poder estabelecidas até então no território (PORTO-GONÇALVES, 2006 a):

Assim, diferentes territorialidades e os diferentes sujeitos que as portam e agenciam estão reconfigurando os lugares, o espaço. A tensão que hoje vivemos é a melhor expressão que a conformação territorial hegemônica já não consegue mais oferecer abrigo. Gramsci falava de crise da hegemonia.

Esta relação conflituosa entre *territorialidades* já era antiga e os moradores do Sapê do Norte eram freqüentemente perseguidos e vigiados pela polícia particular da empresa – a Visel – para que não retirassem lenha ou qualquer outro produto destas terras. No entanto, neste momento de 2003, a disputa pelo “resíduo” reconfigurava aquele território dominado pelo agronegócio e o conflito territorial ganhava maior conotação política. Para este processo foi fundamental a nascente *identidade quilombola* que se disseminava pelas comunidades – e os direitos dela decorrentes, dentre os quais se destaca o *direito ao*

território. Neste sentido, a luta pelo território quilombola passava a caminhar paralelamente à luta pela apropriação do “*resíduo*” do eucalipto.

Diante do impasse pela coleta do “*resíduo*”, diversas reuniões foram realizadas entre os moradores do Sapê do Norte e a empresa Aracruz Celulose S.A., com a intermediação de movimentos sociais – como a Rede Alerta Contra o Deserto Verde - e da Prefeitura Municipal de Conceição da Barra, visando desenhar acordos. Estes acordos resultaram na *institucionalização* da atividade, através da criação da Associação dos Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra – APAL-CB (maio de 2003), exigida pela empresa como pressuposto para qualquer negociação do “*resíduo*”. Esta imposição contrariava a vontade de que a negociação se fizesse com a Associação Quilombola de Conceição da Barra, que vinha sendo criada no mesmo período, à luz dos encaminhamentos governamentais referentes às comunidades afrodescendentes e seus direitos. A negativa da empresa em celebrar o contrato relacionado à coleta dos “*resíduos*” de eucalipto com a Associação Quilombola de Conceição da Barra refletia sua preocupação em dar visibilidade ao nascente movimento quilombola. Ademais, reconhecendo sua associação representativa, a empresa Aracruz Celulose S.A. estaria reconhecendo o direito destas comunidades ao *território*, como observa Domingos Firmiano dos Santos, 41, o “Chapoca”, da Comunidade do Angelin:

Chapoca - O carvão começou agora há pouco tempo. Uma vez prenderam uns negros [...] por pegar a lenha. Aí eu denunciei, através da Associação, pra Palmares, pra procurador da República, pra governador do Estado, a várias instituições. Fizemos a denúncia do massacre do povo negro. Aí mandaram a Polícia Federal pra fazer a investigação do que estava acontecendo. Aí a Aracruz nos chamou num acordo. E nós ia continuar a pegar a lenha. Aí eles cederam e fizeram um convênio com a prefeitura por dois meses, pra prefeitura explorar o resíduo e doar pras comunidades. A prefeitura ficou dois meses e foi criada uma associação, porque antes nosso povo queria que fosse pela Associação Quilombola, mas a Aracruz não assume nosso povo como povo tradicional. (entrevista realizada por Sandro Juliati em dezembro de 2004)

Pode-se notar que em seu protesto, Chapoca insere a questão do “*massacre do povo negro*”, na incorporação de uma *identidade étnica*, intencionalmente não visualizada pela empresa. Com a institucionalização da coleta dos resíduos de eucalipto pela criação da APAL-CB, e empresa visava a manutenção de seu controle sobre a atividade, com possibilidades de uma maior proximidade das lideranças locais. Só seriam autorizados a participar da cata do “*resíduo*” os trabalhadores cadastrados na associação, possuindo carteirinha e o uniforme específico da sua comunidade. No início das atividades, cada

comunidade tinha um uniforme de cor diferente, e em campo, esta informação facilitava o controle visual daqueles que circulavam pelas áreas de plantio da empresa. Esta estratégia aproximava o território da empresa dos “*espaços disciplinares*” discutidos por Michael Foucault em sua obra *Vigiar e Punir* (2000). Segundo o autor, embora já existissem nos conventos, exércitos e oficinas, os espaços disciplinares tornam-se fórmulas gerais de dominação no decorrer dos séculos XVII e XVIII:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, seus gestos, de seus comportamentos. (p.119)

Nos *espaços disciplinares* moldados pela lógica dos micropoderes, cada indivíduo possui seus *lugares determinados e permitidos*, elementos fundamentais para a construção do controle e da vigilância social, onde

Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um [...]. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico. (p.123)

Pressionada, a empresa buscou disciplinar o espaço e o tempo do “*facho*”, ou seja, efetivar o “*controle territorial*” através da institucionalização da atividade. Assim, uniforme e carteirinha eram alguns elementos que procuravam orquestrar a *disciplina territorial* dos trabalhadores e garantir a segurança da empresa, por meio da rápida identificação das pessoas que circulavam pelas áreas de sua produção. Ademais, esta autorização ficara delimitada ao tempo de 2 anos a partir da assinatura do contrato, ou seja, até o final de 2005. Entretanto, este controle não consegue ser absoluto. Resultante da pressão territorial das comunidades do Sapê do Norte junto à empresa, a autorização da atividade de coleta dos “*resíduos*” de eucalipto já significava uma conquista; e as comunidades dela passaram a se apropriar. Desta forma, o “*facho*” passava a significar o principal ponto de *confronto*, onde linhas de fronteiras se interpenetram. Analisando algumas formas de resistência camponesa, o cientista político Jim Scott (2002) afirma que:

*O que elas representam, porém, é um **constante processo de teste e renegociação das relações de produção entre as classes**. Em*

*ambos os lados, no dos proprietários/ arrendatários; no dos fazendeiros/ trabalhadores, há uma tentativa incessante de aproveitar e salientar cada pequena vantagem, visando verificar os limites das relações existentes, ver precisamente com o que se pode sair à margem e, finalmente, incluir essa margem como uma **parte do território aceito, ou pelo menos tolerado**.*

O *confronto* que se estabelece entre o campesinato negro e o agronegócio da celulose é disputa com avanços e recuos, uma negociação *in-tensa* dos limites territoriais, em sua dimensão física, política e econômica. Em movimento, o confronto traz conquistas ora a um, ora a outro sujeito social, que lhes representam ganhos políticos. No caso das comunidades do Sapê do Norte, um primeiro elemento que indica a *apropriação* que fizeram da atividade enfocada refere-se à mudança de seu nome. Inicialmente relacionada à coleta dos “*resíduos*” do eucalipto - ou seja, aos pedaços que não serviam à empresa, aos restos, conforme caminhava a organização política dos trabalhadores, a atividade passou a ser denominada “*facho*”, em alusão aos fachos de lenha coletados para alimentar os fogões domésticos. Assim, observa-se a *linguagem* expressando formas de *territorialidade*: aos poucos, o termo mais familiar ao Sapê do Norte substituiu o termo cunhado pela empresa e o “*facho*” designa não mais somente a coleta dos restos do eucalipto, mas toda uma forma de organização do trabalho. A nomenclatura “*facho*” revela a construção da *apropriação* da atividade e seu valor político na afirmação *do direito ao território*. Afinal,

*A materialidade do espaço geográfico é, sempre, **sign-ificada, de-sign-ada**, até mesmo pela palavra. [...] Afinal, **dar nomes próprios já é se apropriar e, assim, partilhar em comum um espaço de existência, um espaço de significações**, uma comunidade de destino.* (PORTO-GONÇALVES, 2002).

O “*facho*” acontece *dentro do território* do agronegócio – latifúndios empresariais de monocultivos de exportação - através da utilização de sua matéria-prima básica; e passa, assim, a subverter a ordem territorial imposta pela empresa – o “*imprensamento*”; abrindo novas possibilidades de permanência das comunidades negras e camponesas na terra. Inicialmente destinado à produção de carvão vegetal para siderurgias do estado do Espírito Santo, logo o “*facho*” teve uma forte expansão pelas comunidades do Sapê do Norte, incentivando, inclusive, investimentos como compra de caminhão, trator e automóvel. Esta expectativa foi crescendo conforme o “*facho*” passava a representar, cada vez mais, uma importante fonte de renda. Assim, o número de trabalhadores aumentou, incluindo aqueles cadastrados na APAL-CB e outros, não cadastrados, e novas associações foram criadas, como a APAL-SM (de São Mateus). Em 2005, participavam da APAL-CB as comunidades negras rurais de *São Domingos e Retiro, Angelin, Coxi, Roda D’Água, Linharinho, São Jorge*

e a localidade de Saionara, que oficialmente somavam 398 associados; enquanto os associados da APAL-SM eram 64 moradores do *Morro da Arara*.

No entanto, sabe-se que o número de famílias que dependem do “*facho*” para sua sobrevivência é bem maior, o que vem aprofundando conflitos e gerando enfrentamentos com a empresa. A retirada do “*facho*” não é regular, mas depende da liberação das “*áreas*” pela empresa. A “*área*” é a denominação da porção de terra onde vários talhões de eucalipto já foram cortados e colhidos que, assim, ficam disponíveis para o “*facho*”. A empresa libera uma “*área*” por vez às associações, que passam a fazer sua divisão entre as comunidades. A estrutura organizativa das associações contempla um presidente, os coordenadores, os fiscais e demais associados. Além da diferença de funções, esta divisão determina, também, a diferença hierárquica relacionada à terra recebida para o trabalho. O presidente é aquele que mantém contato direto com a empresa e é em suas mãos que se dá a liberação das “*áreas*” para o “*facho*”. Os coordenadores recebem 6 hectares de terra e são responsáveis pela distribuição de “*áreas*” com 2 hectares aos associados, enquanto os fiscais das condições de trabalho recebem de 4 a 5 hectares.

A atividade carvoeira, cuja comercialização está localizada no Espírito Santo, vem cedendo espaço para a venda da lenha a olarias da região de Campos, ao norte do Rio de Janeiro. Os trabalhadores analisam que a venda da lenha dá um menor trabalho e custo do que a produção do carvão.

A atividade carvoeira é bastante trabalhosa e gera gastos com o aluguel do trator e do caminhão para “*baldear*” a lenha e transportá-la até os fornos, além do pagamento de ajudantes. Desta forma, engendra uma cadeia produtiva de serviços que também envolve pessoas de fora da comunidade. No campo, os trabalhadores pegam os resíduos, cortam os maiores com motosserra e os colocam em fileiras. Em 2005, pagava-se R\$ 50,00 pelo uso da motosserra e R\$ 25,00 pela diária do motosserrista. Quando o resíduo estava destinado à produção de carvão, um trator era alugado por R\$ 100,00 para “*baldear*” a lenha até o caminhão. Para a grande maioria que não possui caminhão, este também tem de ser alugado. Quando o *facho* estava na localidade Queixada, no vale do Angelin, os trabalhadores de São Domingos pagavam R\$ 250,00 para o caminhão transportar a lenha até seus fornos, onde era cozida e posteriormente, vendida aos atravessadores que as transportavam às siderurgias.

A produção de um forno de carvão leva cerca de 7 dias. Há todo um saber aprimorado neste processo, que vai da construção dos fornos com tijolos ligados pelo “*barro amarelo*” - o mesmo utilizado na construção de estuque das moradias e casas de farinha – ao cozimento do carvão. No primeiro dia, com o forno cheio de madeira, coloca-se fogo e deixa-se queimar. Neste momento, a entrada do forno está fechada com tijolos e barro, e os demais buracos – denominados “*baianas*” - estão abertos. Fecham-se as “*baianas*” de cima,

e quando a fumaça está quase branca, as “*baianas*” de baixo também são fechadas. Conforme a madeira cozinha, suas brasas descem e podem ser observadas pelos “*tatus*”, que são os buracos mais próximos do chão – suspiros que servem para monitorar o cozimento do carvão. Depois de 2 a 3 dias, os “*tatus*” também são vedados e o carvão fica cozinhando só no vapor, sem labareda de fogo. Entre o quarto e o quinto dia, o forno recebe uma “*barrela*” - feita da “*nata*” do barro, uma camada fina de lama - para que dele não entre e nem saia ar, pois neste momento, a entrada ou saída de ar do forno pode transformar o carvão em cinzas. Com 7 dias, o forno é aberto e dele se retira o carvão, com uma espécie de rede comprida de bambu. Quando há troncos inteiros, eles são quebrados; quando há “*tiços*” – pedaços de madeira “*crua*”, eles são separados para um próximo cozimento. O carvão é colocado nos “*balaios*” e transportado à “*gaiola*”. A cada 5 ou 6 balaios cheios, obtém-se um metro cúbico de carvão. Cada forno grande recebe cerca de 36 m³ de lenha e produz cerca de 15 m³ de carvão, enquanto o forno pequeno produz cerca de 4 m³ de carvão. Em 15 dias de trabalho, 4 a 5 fornos grandes conseguem completar uma “*gaiola*” - o caminhão do atravessador, que carrega cerca de 60 m³ de carvão. Desde o início da atividade do “*facho*” no Sapê do Norte, o preço pago pelo carvão sofreu diminuição, oscilando de R\$ 85,00 (em 2003) a R\$ 65,00 (em 2005) o metro cúbico, resultado, talvez, da crescente oferta. No ano de 2005, o valor pago pela “*gaiola*” cheia girava em torno de R\$ 3.000,00.



Fotos 33 e 34: “*Baldeando*” lenha para produzir o carvão. Simone Batista Ferreira (2004).

Quando o “*resíduo*” é destinado às olarias, o trabalho realizado é de apanhar, cortar e enfileirar a madeira, baldeando-a aos caminhões originados de Campos-RJ. Paga-se os mesmos R\$ 100,00 para o trator baldear lenha suficiente para encher um caminhão. É o comprador da lenha quem paga dois homens para carregar o caminhão e dois para arrumar a lenha; cada um deles recebe R\$ 160,00. Ou seja, para trabalhadores do “*facho*”, não há mais o custo do caminhão para o transporte da lenha e nem do(s) ajudante(s) para encher o

caminhão. Da mesma forma, não há o trabalhoso cozimento do carvão. O preço da lenha varia entre R\$ 20,00 e R\$ 25,00 o m³ e ao caminhão cheio paga-se entre R\$ 800,00 e R\$ 850,00. Segundo Domingos Jerônimo, 35, e Marlene Jerônimo, 30, da Comunidade São Domingos, em 6 dias de trabalho uma pessoa consegue obter esta quantia, sendo R\$ 500,00 líquidos. No entanto, trabalha-se 15 dias e durante os 20 dias posteriores, fica-se parado.

A fim de obtermos uma noção acerca destes rendimentos, vamos comparar a produção do carvão e da lenha do eucalipto à tradicional produção da farinha de mandioca. Consideremos a farinheira localizada na terra de Elda Maria dos Santos e seus irmãos, totalmente mecanizada, cujas condições de produção representam o *optimum* dentre todas as demais unidades produtivas do Sapê do Norte. Esta farinheira consegue produzir entre 20 a 30 sacos de farinha por dia, cada um equivalendo a 50 quilos e vendido por cerca de R\$ 40,00 (tendo como referência o ano de 2005). Quando a encomenda de farinha é grande, um caminhão é enviado pelas empresas compradoras – situadas nos municípios de Conceição da Barra, Pinheiros, Jaguaré e Linhares, que empacotam a farinha e a vendem no varejo – e tem sua capacidade de carga preenchida com 8 mil quilos de farinha, que correspondem a 40 sacos, vendidos por R\$ 1.600,00. Para produzir os 40 sacos, a família de Elda Maria dos Santos tem que trabalhar, ao menos, 2 dias na produção da farinha, além de comprar certa quantidade de mandioca dos assentamentos rurais próximos, uma vez que sua exígua terra não oferece espaço suficiente. Mesmo considerando estes custos e os da energia elétrica utilizada, a produção da farinha de mandioca apresenta-se como mais rentável do que a produção do carvão e da lenha no mesmo período: enquanto 15 dias de trabalho geram cerca de R\$ 3.000,00 brutos na produção carvoeira e 6 dias de trabalho geram de R\$ 800,00 a 850,00 na produção de lenha, apenas 2 dias de trabalho de produção da farinha são suficientes para gerar, aproximadamente, R\$ 1.600,00. Assim, pode-se constatar que a produção da farinha de mandioca é mais rentável que a produção do carvão e da lenha, embora careça da terra que se encontra majoritariamente dominada pelos monocultivos de eucalipto da empresa Aracruz Celulose.

Além de apresentar um menor rendimento monetário em relação a outras atividades produtivas, a falta de regularidade das atividades vinculadas ao “resíduo” do eucalipto não sustenta o trabalho contínuo de todas as comunidades - realidade que se torna cada vez mais evidente devido ao aumento da demanda e, ao mesmo tempo, ao maior aproveitamento do eucalipto pela empresa na produção de celulose. Assim, cresce a expectativa pela liberação das novas “áreas” de resíduo, que fica ainda maior frente à suposição do fim do “facho”. Esta expectativa é alimentada pela crescente eficiência das inovações tecnológicas que anunciam o fim da atividade, o que é inclusive previsto pela empresa, com base no contrato de 2 anos que fez com a APAL-CB em 2003. Domingos

Jerônimo, 35, afirma que já existem máquinas de corte programadas para deixar só 5 cm da ponta do eucalipto, enquanto as mais antigas deixavam entre 2,80 m e 3,0 m. Isto implica na crescente ausência de matéria-prima, somada ao aumento das pessoas que estão passando a “*viver do facho*”. Em algumas ocasiões, chega-se a ficar dois meses sem ter uma área destinada para o trabalho, o que vem gerando conflitos, como queimadas de talhões de eucaliptos e prisões.

O “*facho*” é estabelecido, então, numa relação de profunda dependência em relação à cadeia produtiva da celulose. Todo o trabalho é orientado de acordo com o espaço-tempo do agronegócio, a começar pela liberação das “*áreas*” de “*resíduo*”. É este tempo que define o momento do corte do eucalipto e, em decorrência, a disponibilização da matéria-prima entre as várias comunidades locais. O *espaço-tempo de trabalho* é definido pelo ritmo da produção de celulose. Da mesma maneira, na venda do carvão produzido e da lenha coletada, o preço é colocado pelo comprador, atravessador que transporta a mercadoria até as siderúrgicas ou olarias. Ou seja, a realização do valor monetário do trabalho do campesinato negro é determinada pelo mercado consumidor de lenha e carvão, negando assim a *autonomia produtiva* caracteristicamente camponesa, conforme analisado por Klaas Woortmann (1990):

A liberdade do sitiante, do agricultor, do colono [...] tem como uma de suas dimensões a autonomia do processo de trabalho e do saber que a este informa, transmitido de pai a filho. A transmissão da terra sem o saber não transformaria essa terra em terra de trabalho, nem em patrimônio familiar. [...]

A autonomia tem ainda outra dimensão: o controle do tempo. [...] Quem vive do alugado tem uma temporalidade distinta daquela do ciclo agrícola e, por isso mesmo, não é agricultor. [...] não realiza subjetivamente o trabalho enquanto um valor cultural. Na medida em que não dirige o tempo da família, ele é sujeito. (p.43)

Segundo suas origens gregas, a *autonomia* é definida como o poder de uma coletividade se reger por si própria, processo materializado no território, segundo elaboração de Marcelo Lopes de Souza (1995):

Uma sociedade autônoma é aquela que logra defender e gerir livremente seu território, catalisador de uma identidade cultural e ao mesmo tempo continente de recursos, recursos cuja acessibilidade se dá, potencialmente, de maneira igual para todos. (p.106)

Sem o controle sobre o *espaço* e o *tempo* de trabalho, e longe de gerir *livremente* seu *território* com acessibilidade aos recursos, o campesinato negro do Sapê do Norte encontra-se em disputa territorial com o *agronegócio*. Ambas as lógicas se conflitam e no

“facho”, o trabalho na terra passa a ganhar outros significados, com a predominância do ganho monetário imediato. As alterações produzidas no tempo produtivo, na relação com a terra e entre os parentes e vizinhos é percebida por Seu Domingos Ayres de Farias, 68, da Comunidade São Domingos, ao afirmar que hoje é difícil conseguir alguém para ajudar na roça, situação que atribui à atividade do “facho”. Segundo ele, o “facho” estaria concretizando o valor do trabalho particular, não mais permeado pelo princípio camponês da *reciprocidade*. Além disso, sob sua ótica econômica, o “facho” não traz ganho suficiente para gerar o abandono da roça:

Seu Domingos – É muito pouquinho, tem que tirar um, uma cambona, uma cambona dessas cambona grande, cheia, pra dar um forno de lenha. Um forno de lenha disso daí só dá dois metro, um metro e meio. Quer dizer, que levar duas semana, com 2, 3 pessoa juntando um bicho desse, né, quer dizer que mais vale a gente trabalhar na roça. [...]

– Mas aí, o que faz com esses gravetos?

Seu Domingos – Eles bota no fogo. Eles vêm, paga um fretinho de 50 reais, de 30, conforme ver, né, de 30 reais ou 50, aí leva, paga 20 pra encher o forno e paga 20 pra tirar o carvão do forno, pra vender.

– Aí já são o que? 90 reais.

Seu Domingos – 90 reais, né.

– Então, o metro do carvão a 65...!

*Seu Domingos – É, 65, dá dois metro ou um metro e meio, o que que tira? Nada. [...] Não tira nada. **Eu, eu num vou, não! Num vou, não. Se fosse uma coisa que recompensasse, que desse pra gente lucrar, [...]** ah, bom, aí a gente fruía, trabalhava na roça, ia lá e tirava uns dois forno, dava pra quebrar o gaio, mas assim não dá! Só as despesa e os trabalho que dá pra tirar [...] Duas semana catando! Um só num dá conta, quando você manda. Só se achar muito gaio. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 15.10.2005)*

Seu Benedito Serafim, 62, morador do Córrego de Santana, também não tece elogios ao “facho”, que é definido como “a maior fome que entrou por aqui”, uma vez que gera muita despesa e, cada vez mais, torna-se a atividade preponderante dos moradores do Sapê do Norte, que “às vezes, [eles] têm uma terrinha, mas não plantam” (24.10.2005). Neste sentido, uma preocupação que desponta refere-se à possibilidade do plantio de eucalipto se concretizar como a principal atividade produtiva no território reconquistado, uma vez que ocupa o espaço material e simbólico da roça e outras atividades camponesas. O impacto sobre princípios da campesinidade retrata o processo de des-territorialização provocado pela expropriação das condições da tradicional reprodução da vida. Sem outras alternativas de sobrevivência, a prioridade de trabalho destas comunidades torna-se a venda de carvão ou lenha a partir da apanha dos “resíduos” de eucalipto. Inseridas no mercado da venda do carvão e da lenha, elas realizam o valor monetário de seu trabalho,

que visa a reprodução da família. A relação com o mercado, onde se dá a realização do valor-mercadoria, passa, assim, a ser uma constante. O mercado configura o “*espaço do negócio*” - entendido pelo camponês como aquele da relação desigual, onde um sai ganhando e o outro perdendo – e fere sua típica moralidade, baseada no princípio da *reciprocidade*, conforme analisa Klaas Woortmann (1990):

*‘Com parente não se neguceia, porque no negócio sempre um sai ganhando e outro sai perdendo’. Muitos sítiantes são também negociantes, mas o negócio é percebido como a negação da moralidade, pois ele significa ganhar às custas do trabalho alheio. É percebido, então, em oposição ao trabalho e como uma atividade que não envolve honra. [...] **Vender a própria produção e realizar o valor monetário do trabalho é expressão da autonomia camponesa.** [...] Mas, a feira não é apenas o lugar de ‘fazer a feira’. É, sobretudo, o espaço do negócio, um espaço não controlado pelo camponês; isso no plano das representações, pois, concretamente, muitos negociantes são também lavradores. **Enquanto espaço de negócio, a feira se opõe à campesinidade. Por isso, ela se realiza na cidade –na rua- ou no engenho, sempre fora do território camponês.** (p.38-39)*

No “*espaço do negócio*” desenvolvem-se as transações de preço e a troca da mercadoria por dinheiro, feitas com o outro, o estranho. Na produção do carvão, ele encontra-se dentro da intimidade do próprio sítio, o “*chão de morada*”, onde estão localizados os fornos; enquanto a comercialização da lenha acontece nas terras de produção do *agronegócio*.

Embora ocupe o *lugar* da morada com uma lógica que lhe é antagônica, por outro lado é este *negócio* que vem possibilitando o acesso e a permanência do campesinato negro na terra. Para muitos, o negócio do “*facho*” vem aumentando o poder aquisitivo e estimulando o retorno dos que haviam se mudado para os centros urbanos. Resultante de uma conquista em meio ao conflito, esta atividade efetiva-se enquanto *re-territorialização* de grupos expropriados. Em primeiro lugar, porque se constrói sobre a afirmativa de um direito de usufruto sobre o *território*, que é ancestral e patrimônio: a conquista do “*facho*” deu-se a partir do entendimento do grupo em se apropriar de algo produzido nas *suas terras*, implicando assim, a incorporação de uma *identidade* em relação ao *território*. Num segundo momento, porque ao circular pelas áreas de corte de eucalipto, o horizonte limitadamente verticalizado pelo monocultivo torna-se perspectivo e os descendentes dos ancestrais comuns redescobrem os *lugares* de morada dos “*véios*” e demais espaços de reprodução da existência: lugar da festa e das “*brincadeiras*”; lugar da roça e dos “*ajuntamentos*”; lugar das Mesas de Santo e das Ladainhas. Revivendo sua memória, relembram os tempos idos e as histórias vividas que também selam sua *identidade* em relação ao *território*, e assim,

alimentam o *desejo por este território*: o horizonte torna-se prospectivo. Enquanto recolhe o “facho” próximo ao Córrego do Sapato, Jorge Brandino dos Santos, 50, da Comunidade São Domingos, relembra o *lugar* da morada de uma moça costureira, lugar farto em “Sapé-Pernambuco”, peixe e caça. Montado no jegue, ele também percorria estas paragens à procura de animais “*escapulidos*”:

Jorge - Eu ainda peguei o tempo bom aqui [...]. Aqui era uma maravilha. Agora acabou. [...] Aquele tempo aqui tinha muito coqueiro de Indaiá. A gente saía pra campear algum animal, aí parava embaixo daquele paieiro e enchia os 2 bolsos com coquinho. Ficava comendo enquanto esperava. Tinha muita fruta aqui. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 23.10.2005)

O *desejo pelo território* assim re-des-coberto é alimentado pela memória histórica e identitária dos grupos, projetando-se enquanto força política que é alimentada, neste momento, pelo reconhecimento de seu *direito ao território quilombola*. Sob este aspecto, o “facho” tem um caráter ameaçador ao *território do capital*, uma vez que forçosamente re-abre o *território* à circulação e ao reviver afetivo destas *memórias dos lugares*.

Esta ameaça reflete-se na preocupação da empresa Aracruz Celulose S.A. em ter absoluto controle sobre quem está transitando pelas áreas de corte. Neste sentido caminhou a institucionalização da atividade do “facho” por meio da criação da APAL-CB e a vigilância do trânsito dos moradores pelos talhões de eucalipto, cuja função é de coação e intimidação quanto ao uso dos recursos, com a efetiva demarcação de seu *território*, conforme analisa Haesbaert da Costa (2004):

*Não há dúvida, entretanto, que, com relação ao controle do fluxo de pessoas, a tendência clara da territorialização, num sentido funcional, é do revigoramento das **tentativas de controle através dos territórios-zona**, áreas com fronteiras bem definidas, embora também seja cada vez mais freqüente a criação de novas estratégias em rede para burlar esses controles. (p.248)*

A empresa busca afirmar seu controle sob a ótica dos *territórios-zona*, os “*talhões*” de eucalipto cartesianamente mapeados e monitorados. No entanto, o trabalho do “facho” consegue burlar este controle: penetra os “*talhões*” e caminha pelos córregos: re-des-cobre o *território da memória*.

Uma outra preocupação da empresa está relacionada à possibilidade do “facho” ser interpretado como uma relação trabalhista. De fato, a apanha dos “*resíduos*” de eucalipto efetiva a limpeza do terreno para o próximo plantio da empresa. Sob este enfoque, configura uma relação de trabalho não remunerada, não registrada em carteira e realizada sem

qualquer segurança oferecida aos trabalhadores - situação que pode se aproximar do *trabalho escravo*, embora não apareça nos dados estatísticos referentes ao campo brasileiro⁵⁹.

Um fato ocorrido no dia 24.10.2005 ilustra bem a falta de segurança característica desta relação submissa de trabalho. A Comunidade de São Domingos encontrava-se trabalhando no “*facho*”, próximo ao Córrego do Sapato, quando uma “*gaiola*” vinda da Comunidade de São Jorge cheia de carvão, começou a pegar fogo. Segundo Berto Florentino, 60, que ali trabalhava, eles gritaram que o caminhão estava pegando fogo e sem parar, o motorista abriu as laterais da “*gaiola*”, despejando o carvão. A lona que cobria a “*gaiola*” foi derretendo e pingando fogo, que se espalhou por uma grande área do *facho*, alastrando-se pela madeira já “*baldeada*” da comunidade e também pela madeira empilhada da empresa. Como o ambiente encontrava-se bastante seco, o fogo teve facilidade para se alastrar e suas labaredas correram por cima da vegetação, queimando também alguns plantios de eucalipto. Os trabalhadores tentaram apagar o fogo com as próprias ferramentas, enquanto a VISEL veio com carros-pipa e a PLANTAR, com homens para construir aceiros ao redor das áreas do fogo. No entanto, à noite o fogo ainda caminhava pela “*área*”, formando um clarão visível a uma grande distância. Berto Florentino afirmou haver perdido todo o trabalho que tinha feito naquele “*talhão*”, e assim iria pedir outra “*área*” a Jorge (Antonio Jorge dos Santos), presidente da APAL-CB. Frente ao prejuízo sofrido, Berto constatava que não dava pra ficar dependendo exclusivamente do “*facho*” para sobreviver. Assim, expressava sua preocupação frente a uma atividade que não proporciona nenhum tipo de garantia e segurança aos trabalhadores, situação que, sob a ótica trabalhista, pode gerar danos à empresa ou, visto de outro lugar, significa direito dos trabalhadores.

Pode-se observar, assim, que o “*facho*” é *locus* privilegiado da explicitação do *conflito territorial*: ali se dá a confrontação direta entre sujeitos sociais antagônicos, que disputam a dominação de um mesmo espaço. Constitui, assim, o *front* da luta, que é acirrada quando falta o “*resíduo*”. Segundo Jim Scott (2002), a questão da sobrevivência imediata é o combustível principal da resistência camponesa e de outras classes subordinadas:

Tampouco deve ser algo mais que um lugar comum que a política, a resistência e a submissão camponesa cotidiana fluem das mesmas necessidades materiais fundamentais. [...] As questões “pão e manteiga” são a essência da política das classes subordinadas e

⁵⁹ O relatório *Conflitos no Campo – Brasil 2005*, produzido pela CPT, aponta dois casos de trabalho escravo no estado do Espírito Santo, envolvendo 80 trabalhadores de duas fazendas localizadas no município de São Gabriel da Palha.

da sua resistência. O consumo, desta perspectiva, é tanto o objetivo quanto o resultado da resistência e contra-resistência.

Esta resistência do campesinato negro vem sendo reforçada pela crescente incorporação de sua *identidade quilombola* e os direitos daí decorrentes, dentre os quais se destaca o *direito ao território*. A identificação destas comunidades como “*remanescentes de quilombos*”, feita inicialmente por pesquisadores e movimentos sociais da região, e reforçada pelo Estado através do trabalho de demarcação e delimitação territorial iniciado pelo INCRA no ano de 2004, vai sendo por elas incorporada (conforme analisado no Cap.5 – *Em movimento: identidade em construção*). Neste sentido, a *identidade quilombola* e sua luta pela reapropriação do território passam a se somar à disputa pelo “*facho*”, reforçando-a. A *identidade quilombola*, aos poucos incorporada, legitima ainda mais todas as disputas pelo usufruto do território, e neste confronto com o *agronegócio*, reafirma-se a si mesma. Esta dinâmica do conflito aproxima o “*facho*” dos *empates* seringueiros no Acre da década de 1980, estudados por Porto-Gonçalves (2003):

*O modo de apropriação, o modo de tornar próprio, de dar sentido à natureza, ao espaço, ao tempo, enfim, **todo um modo de territorializar-se conformava a identidade dos seringueiros.** Assim, eles se classificavam, isto é, **tornavam-se uma classe a partir dos encontros/ confrontos** que estabeleciam nas circunstâncias onde os **Empates** eram, sem dúvida, momentos privilegiados. (p.458)*

No entanto, embora aproximados enquanto *con-front-o* em relação ao capital e a conformação de identidades, o “*facho*” e o “*empate*” se diferenciam em suas *situ-ações*. O lugar (*situ*) onde se dá o “*empate*” é a floresta, onde a *ação* dos seringueiros consistia em impedir a dominação capitalista que se territorializava por meio do desmatamento, ou seja, da destruição do suporte material da territorialidade seringueira. O “*facho*”, por sua vez, constitui *con-front-o* dentro do território do capital (*situ*), onde a dominação já se encontra materializada nos monocultivos de eucalipto impostos sobre a destruição da floresta tropical, outrora suporte da territorialidade negra. Assim sendo, o “*facho*” desafia a ordem territorial capitalista estabelecida pelos monocultivos, enquanto o “*empate*” impede que ela se estabeleça.

Ser quilombola é constituir-se enquanto sujeito social coletivo e portador de direitos territoriais que se contrapõem ao território do capital. O *confronto* cria e reforça a *identidade*, que o retro-alimenta. Materializando-se no espaço físico do território, alguns episódios se destacam no confronto, como a cata não-autorizada do “*resíduo*”, a parada das máquinas de corte e as ocupações de terra, envoltos pelos misteriosos episódios de fogo nos plantios de

eucalipto. Ora explicitamente assumidos pelos “*trabalhadores do facho*” e pelos “*remanescentes de quilombos*”, ora surgindo anonimamente, estes episódios constituem estratégias de pressão e resistência cotidiana do campesinato negro, denominadas por Scott (2002) de “*formas brechtianas de luta de classe*”:

*Aqui tenho em mente as armas comuns dos grupos relativamente sem poder: fazer ‘corpo mole’, a dissimulação, a submissão falsa, os saques, os incêndios premeditados, a ignorância fingida, a fofoca, a sabotagem e outras armas dessa natureza. Essas **formas brechtianas de luta de classe** têm certas características em comum: requerem pouca ou nenhuma coordenação ou planejamento; sempre representam uma forma de auto-ajuda individual; evitam, geralmente, qualquer confrontação simbólica com a autoridade ou com as normas de uma elite. (mimeo)*

7.2.2. Do conflito ao consenso

Embora a resistência cotidiana camponesa se faça sob estas “*formas brechtianas*” ou “*silenciosas guerrilhas*” – que se dão, por exemplo, na cata sorradeira e individual do resíduo, em alguns momentos toma a forma de *confrontação direta* em relação ao opressor – presente nas “*invasões públicas de terras que desafiam abertamente as relações de propriedade*” (SCOTT, 2002). Um destes episódios de *confrontação direta* ocorreu fora do Sapê do Norte, na região do Córrego Jacutinga, município de Linhares. Na ocasião, com a falta de “*resíduo*” nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, cerca de 80 homens deslocaram-se para esta área, onde o plantio de eucalipto havia sido cortado recentemente pela Aracruz Celulose, e passaram a coletar os resíduos de eucalipto. No dia 07.07.2006, o juiz Vanderley Ramalho Marques, da Justiça de Linhares, expediu o mandado de reintegração de posse em favor da empresa, forçando os trabalhadores do “*facho*” a se retirarem da área. No entanto, no dia seguinte, 13.07.2006, a área foi novamente ocupada por eles, que foram retirados à força pela Polícia Militar e conduzidos ao Departamento de Polícia Judiciária de Linhares, a fim de que assinassem o Termo Circunstanciado por descumprimento de ordem judicial referente à reintegração de posse da empresa. Na ocasião, os trabalhadores do “*facho*” foram atingidos pela violência policial, conforme relata a matéria publicada na revista digital Século Diário:

Os quilombolas foram agredidos nesta segunda-feira (17), em Linhares. Foram retirados da área pela Polícia Militar, a mando do juiz Vanderley Ramalho Marques. O juiz determinou a reintegração de posse pedida pela Aracruz Celulose, embora agindo fora de sua competência. Cerca de 100 quilombolas foram colocados em três ônibus e conduzidos ao Departamento de Polícia Judiciária (DPJ) de

Linhares. Lá, consumaram a violência ao obrigar os quilombolas a assinar documento, recusado por três deles. A Polícia Militar então usou da força e chegou a empregar bombas de efeito moral contra os quilombolas presos no DPJ. Forçados, lançados no chão pela força, os três não tiveram meios de continuar a reação e assinaram o documento exigido pelas polícias Militar e Civil. (18.07.2006)⁶⁰

Os três trabalhadores que se negaram a assinar o documento ficaram presos; contudo, seu reconhecimento enquanto *remanescentes de quilombos* permitiu que se apelasse a uma solução junto aos órgãos federais relacionados à política de promoção da igualdade racial, como a Fundação Cultural Palmares – vinculada ao Ministério da Cultura e com a função de proteção ao patrimônio afro-brasileiro – e a 6.^a Câmara do Ministério Público Federal - responsável pela garantia dos direitos étnicos de povos tradicionais.

A atuação da Fundação Palmares é investida simbólica e politicamente enquanto proteção dos *trabalhadores quilombolas do facho* e, ao mesmo tempo, na intermediação entre eles e a empresa Aracruz Celulose. No episódio citado, argumentando que os trabalhadores eram quilombolas, a Procuradoria da Fundação Palmares conseguiu transferir o processo da esfera estadual para a esfera federal. Ademais, conseguiu a liberação daqueles que haviam sido presos e, dentre eles, algumas lideranças foram soltas pela polícia somente com o pedido de liberação provisória, em virtude de já terem sido processadas pela empresa em outras ocasiões.

Num segundo momento, a Fundação Palmares passou a articular reuniões com a empresa, a fim de discutir a questão do conflito resultante da sustentabilidade dos *remanescentes de quilombos* que ainda dependem do “*facho*” para sobreviver. Assim, após uma reunião com dirigentes da APAL-CB, no dia 11.08.2006 a Fundação encontrou-se com a Aracruz Celulose e o Instituto de Desenvolvimento Agroflorestal – IDAF, na sede da empresa. No dia seguinte, 12.08.2006, as discussões feitas nesta ocasião são relatadas na reunião realizada na Comunidade Quilombola de Linharinho, situada em Conceição da Barra. A representante da Fundação Palmares, Bernadete Lopes, afirma que a conversa com a empresa foi solicitada por Perly Cipriano, da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, e nesta ocasião a Fundação apresentou a proposta de se quantificar os prejuízos da APAL-CB decorrentes da suspensão do “*facho*”, visando assim, uma indenização aos trabalhadores. Ademais, segundo a mesma Fundação, a empresa já vinha se articulando junto à Casa Civil e ao Ministério da Justiça, argumentando estar em situação de prejuízo, em vista de não conseguir mais terras para os plantios, e enfatizando a tendência de otimização do aproveitamento da madeira - o que, dentro de 3 anos, resultaria na falta de “*resíduo*” do eucalipto. Outrossim, diz que a APAL-CB iniciou com 50 e hoje

⁶⁰ Disponível em: www.seculodiario.com.br (18.07.2006)

conta com 500 “*catadores de resíduos*”, o que lhe representa um ônus em se tratando de indenização. No entanto, ventila-se a proposta de projetos de desenvolvimento e sustentabilidade das comunidades, que teriam como objetivo substituir o “*facho*”. Este caminho político é reforçado ainda mais com a proposta de criação de uma “*comissão do conflito*”, cujo objetivo seria estabelecer o “*diálogo*” entre os interesses das comunidades e os da empresa, criando “*benefícios para reparar os danos*”. Assim se inicia o discurso e a intervenção do Estado baseados na lógica do **consenso**.

Uma “*comissão de conflitos*” que visa a “*negociação dos direitos*” não considera a discussão a respeito do *território dos remanescentes de quilombos*, em conflito direto com o *capital do agronegócio*. Cabe indagar de que direitos se fala e se eles são negociáveis – se podem, enfim, fazer parte de um *negócio*, muito mais se tivermos em vista a concepção camponesa de negócio enquanto relação desigual, onde um sai ganhando e outro perdendo. Os termos deste “*diálogo*” são definidos em torno da lógica do agro-negócio, onde a “*comissão de conflitos*” tem a intenção de amenizar e negar o conflito territorial por meio de “*projetos de sustentabilidade*”, tirando do foco a discussão a respeito da terra e, sobretudo, do território. Cabe indagar se esta sustentabilidade tem possibilidades de se efetivar sem a terra. Assim, o discurso do *consenso* e a lógica que o acompanha querem estabelecer a imagem de uma harmonia sem contrapontos, encobrendo, na verdade, a permanência de uma relação desigual de *negociação de direitos*. O *consenso* quer negar o *conflito*, pois este configura possibilidades de ruptura com o hegemônico instituído - ou seja, é por si mesmo a negação do consenso!

Esta contradição entre *conflito* e *consenso* pode ser vislumbrada nas definições apresentadas pelo *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa* (FERREIRA, 1995):

Conflito: S.m. 1. Embate dos que lutam. 2. Discussão acompanhada de injúrias e ameaças; desavença. [...] 4. Luta, combate. 5. Colisão.

Conflitante: Adj. 2 g. 1. Colidente, contraditório. 2. Incompatível, inconciliável. 2. Que está em luta; oposto, contrário.

Consenso: S.m. Conformidade, acordo ou concordância de idéias, de opiniões. [...]

Consentir: V.t.d. 1. Dar consenso ou aprovação a; permitir; tolerar; sofrer; admitir. 2. Concordar com; aprovar. [...] T.i. [...] 8. Estar em harmonia; ser conforme, condizer: Naquele caso as conveniências consentiam com as necessidades. Int. 9. Dar consentimento; anuir; concordar; aprovar.

Assim, o *consenso* prevê a concordância de idéias, a aprovação e o consentimento, sem previsão de rupturas, enquanto o *conflito* pressupõe o embate, a incompatibilidade, a oposição, e no Sapê do Norte, possibilita o questionamento da situação vivida pelas comunidades negras e camponesas. Em seu artigo *Para una teoría de la violencia* (2008),

Georges Labica afirma que por meio da negativa do conflito enquanto espaço de gestação das relações sociais, o discurso sobre a ideal manutenção da paz “*no sólo tiene como resultado la apología del consenso, que privilegia debate, diálogo, discusión y conciliación, [mas] es sostenida y enmarcada por lo que claramente hay que llamar una forma moderna de la servidumbre voluntaria*”. (p.7)

Iniciado pelo Estado, o discurso e a postura política em prol do **consenso** retornam num outro episódio de *confrontação direta* relacionado ao “*facho*”, agora incorporados pelos próprios trabalhadores. Iniciado no dia 20.03.2007, este fato merece uma análise mais aprofundada, em virtude das articulações que engendrou, onde foram explicitadas as diversas posturas políticas em relação ao *conflito*. Este episódio teve início quando cerca de 300 trabalhadores do “*facho*” interromperam o trabalho das máquinas de corte do eucalipto da Aracruz Celulose, numa região próxima à cabeceira do Córrego São Domingos e à Comunidade de São Domingos de Itauninhas. Frente à crescente diminuição do “*resíduo*” deixado no campo, eles afirmavam sua exigência de que a empresa cumprisse o acordo firmado em 2003 com a APAL-CB, que era deixar o mínimo de 7 centímetros da ponta dos galhos do eucalipto. A escassez do “*resíduo*” está vinculada à eficiência tecnológica do capital, que vem otimizando seu aproveitamento da madeira para a produção de celulose: as novas máquinas de corte do eucalipto conseguem aproveitar quase a árvore inteira, só restando no campo as folhas e os galhos muito finos. Somada à eficiência tecnológica está a intenção da empresa em dificultar, cada vez mais, a permanência das comunidades no *território*, objetivo que tenta ser conquistado por meio de variadas táticas e estratégias. A “*falta*” do resíduo é uma delas, conforme assinala a matéria a seguir, da revista digital Século Diário:

Segundo os catadores, a empresa começou a retirar caminhões cheios de gravetos, que estavam, inclusive, sendo revendidos para terceiros. Uma série de tentativas de diálogo com a empresa teve início, mas sem sucesso. Os catadores chegaram a ocupar uma unidade de corte como sinal de protesto. Eles reivindicavam uma reunião com a empresa, mas isso não aconteceu. (11.04.2007)⁶¹

A parada das 24 máquinas foi acompanhada pela ocupação da área, onde os “*trabalhadores do facho*” permaneceram acampados por 2 dias. Na manhã do dia 23.03.2007, após o mandado de reintegração de posse expedido pela Justiça à empresa, os trabalhadores transferiram sua manifestação para a Gerência Regional da Aracruz Celulose, localizada no trevo entre a BR-101 e a rodovia estadual ES-421, que faz ligação com a cidade de Conceição da Barra. Para acompanhamento da ação do movimento, o governo do

⁶¹ Disponível em: www.seculodiario.com.br (11.04.2007)

estado enviou o Grupo de Ação Policial – GAP da Polícia Militar, deslocado da cidade de Vitória - e o governo federal enviou a Fundação Cultural Palmares, representada por Bernadete Lopes.

No mesmo momento, vários focos de fogo surgem nos plantios de eucalipto da empresa, mais próximos das comunidades de São Domingos e Roda D'Água (municípios de Conceição da Barra e São Mateus). O fato é noticiado até mesmo pela imprensa de circulação nacional como o Jornal Nacional, da TV Globo, que quantifica a área queimada em cerca de 500 hectares. Segundo informações oriundas de moradores da Comunidade de Linharinho, no dia 26.03.2007 cerca de 200 trabalhadores da Aracruz Celulose tentavam apagar o fogo, que se alastrava por debaixo da terra bastante ressequida. A Polícia Militar atribuiu as suspeitas do ocorrido à APAL-CB, o que foi contra-argumentado por seu presidente, Antônio Jorge dos Santos:

“Nós não colocamos fogo em nada. Não faríamos isso, até porque estamos aguardando um consenso com a empresa. Precisamos desses resíduos pra sobreviver, queimá-los seria o mesmo que queimar nosso sustento”, rebateu Antônio Jorge dos Santos sobre a queimada que, desde a última sexta-feira (23), consome os eucaliptos da Aracruz Celulose no norte do Estado. Segundo os quilombolas, essa pode ser uma manobra para incriminar o movimento, até para que não haja um consenso entre as partes e a Aracruz continue descumprindo o convênio. O fogo se alastrou rapidamente, e não há provas de envolvimento dos quilombolas no episódio. (Século Diário, 26.03.2007)⁶²

Embora faça a defesa dos *“trabalhadores do facho”* cogitando sobre sua criminalização a partir da acusação de serem os responsáveis pela queimada das áreas de plantio de eucalipto, o presidente da APAL-CB caminha, também, na proposta do *“consenso com a empresa”*. Desta forma, pode-se perceber que o discurso e a postura política propagados pelo Estado na figura da Fundação Cultural Palmares, passam a ser incorporados pelo movimento, até mesmo nos episódios de *confrontação direta* com a Aracruz Celulose. Esta *confrontação direta* dá-se, aqui, através do fogo e da parada das máquinas na área de produção, fatos que configuram novas estratégias e táticas de luta: a concomitância de variadas frentes de embate, ou seja, simultâneos *fronts*. Na reunião da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, realizada em 07.04.2007, na comunidade de São Domingos, afirma-se que em virtude do acontecido, a Aracruz Celulose determinou não haver mais negociação sobre o *“facho”* e que o momento era de se pensar em outros projetos de sustentabilidade para as comunidades locais:

⁶² Disponível em: www.seculodiario.com.br (26.03.2007)

*O gerente regional florestal da Aracruz, José Maria Donatti, informou que **a empresa tem tentado ajudar as comunidades locais a descobrir e desenvolver novas fontes de renda**. Ele explica que a madeira é uma necessidade da Aracruz e que ela está sendo cada vez mais aproveitada. Donatti salientou que a **Aracruz pensa em desenvolver atividades culturais, industriais e de plantio para as comunidades do entorno**. Donatti alega que a Aracruz deixou de colher 5 mil metros cúbicos de madeiras por dia desde que a área foi ocupada. **A empresa calcula um prejuízo de mais de R\$ 2 milhões e ressaltou que 45 focos de incêndio foram detectados na floresta** [sic] **nesta semana**. (Gazeta On Line, 23.03.2007)⁶³*

Novamente, as propostas de “*projetos de sustentabilidade*” visam amenizar o *conflito territorial*, deslocando a discussão a respeito da terra e do *território dos remanescentes de quilombos*. Pode-se observar, assim, que o “*facho*” é, cada vez mais, uma atividade ameaçadora aos interesses da empresa, pois é fundamental no tecer da *territorialidade* do campesinato negro agora reconhecido como quilombola. A insistência da empresa em prol destes projetos revela o profundo incômodo que o “*facho*” lhe proporciona, o que gera a necessidade de findá-lo.

No dia 26.03.2007, enquanto se tentava conter o fogo nos plantios de eucalipto no Sapê do Norte, novamente a Fundação Cultural Palmares reunia-se com a Aracruz Celulose na sede da empresa, a fim de discutir uma solução para o impasse. Nesta ocasião, já colocando em prática as atribuições de uma “*comissão do conflito*”, retomava-se a proposta dos “*projetos de sustentabilidade*” e da “*indenização dos prejuízos*” aos “*catadores de resíduos*”. Num primeiro momento, os trabalhadores passaram a refletir sobre a proposta de indenização relacionada à suspensão do “*facho*”. Receber uma quantia considerável de dinheiro é proposta bastante sedutora, uma vez que implica resolver a questão imediata da sobrevivência – que se encontra bastante prejudicada. Assim, embora diferenciem esta questão da luta pela terra quilombola, os “*trabalhadores do facho*” buscam se reunir com o governo federal para estipular qual seria o valor justo da indenização:

*Segundo as famílias prejudicadas, o boicote gerou dívidas para as famílias que vinham investindo neste trabalho. Nesta sexta-feira (30), **os quilombolas vão se reunir com representantes do governo federal para fazer um levantamento dos gastos com compras de tratores e motosserras e propor o valor da indenização**. Os quilombolas deixam claro que **a indenização diz respeito apenas ao convênio de cata de resíduos, muito diferente da luta pela terra tradicional e já reconhecida como quilombola**, que ainda está em poder da empresa. Eles ressaltam que a terra é um direito adquirido e*

⁶³ Disponível em: www.gazetaonline.globo.com (23.03.2007)

que a luta só acabará quando suas terras forem devolvidas. (Século Diário, 28.03.2007)⁶⁴

Na reunião da Comissão Quilombola do Sapê do Norte realizada em 07.04.2007, o presidente da Associação Quilombola de Conceição da Barra, Domingos Firmiano, o “Chapoca”, afirma que num primeiro momento, a possibilidade de indenização foi por eles considerada e calculada em R\$ 50 mil reais por família. Depois, numa avaliação mais aprofundada, decidiram que o melhor era continuar no “facho”, pois **“na medida que eles tiram a gente do facho, tiram também do território”**, situação que pode ser agravada pela suposição de que *“algumas pessoas, ao receber este dinheiro, vão sair da terra”*. Esta reflexão deixa transparecer o vislumbrar da estreita relação entre o “facho” e a *territorialidade quilombola*. Sair do “facho” passa a significar sair do *território*, uma vez que o espaço dos monocultivos do eucalipto voltaria a ficar inacessível e proibido ao trânsito das comunidades locais. Sair do “facho” significa abandonar a conquista da permissão vigiada desta circulação pelo território do *agronegócio*, pela qual se vislumbra e se revive a memória do *território dos “véios”* e da ancestralidade. Sair do “facho” significa, então, abandonar uma forte linha de confronto pela apropriação do território, o *front*. Neste momento, aprofunda-se a associação entre as duas formas de luta pelo território: a luta pelo “facho” passa a caminhar junto à luta quilombola.

A Associação Quilombola de Conceição da Barra procurou pela Comissão de Direitos Humanos do Senado para relatar a situação preocupante em relação à sobrevivência das famílias, o que resultou na articulação, pelo Senador Paulo Paim (PT-RS), de uma Audiência Pública junto à Delegacia Regional do Trabalho – DRT, localizada nas dependências do INCRA-ES. Uma série de reuniões aconteceu a partir do dia 10.04.2007, com a participação de representantes da APAL-CB, da Associação Quilombola de Conceição da Barra, da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, da DRT, da Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, de alguns ministérios como o do Trabalho e Emprego e o do Desenvolvimento Agrário, da Fundação Cultural Palmares, da empresa Aracruz Celulose, do governo do estado do Espírito Santo, de alguns mandatos de deputados, entidades e movimentos apoiadores da luta quilombola, como o Movimento Negro Urbano.

Comunidades quilombolas do município de São Mateus participaram de uma audiência pública realizada na Delegacia Regional do Trabalho de Vitória (ES) na última terça-feira (10/04) para reivindicar da Aracruz Celulose o recolhimento de resíduos do corte de madeira. [...] A audiência foi marcada depois que um grupo de moradores da

⁶⁴ Disponível em: www.seculodiario.com.br (28.03.2007)

região visitou a Comissão de Direitos Humanos do Senado, no início de abril, e foi recebido pelo senador Paulo Paim (PT-RS). O objetivo foi promover uma conciliação em favor das necessidades dos quilombolas e discutir uma alternativa de desenvolvimento sustentável para a comunidade. (Destaque SEPPIR n. 102, 16.04.2007)⁶⁵

O informativo da SEPPIR acima apresentado traz novamente o discurso do **consenso** propagado pelo Estado, que é definido como a busca de uma “*conciliação em favor das necessidades dos quilombolas*”. A “*conciliação*” entre as partes seria possível através da construção de alternativas de desenvolvimento sustentável para as comunidades locais. Assim, embora a “*comissão do conflito*” não tenha sido formalmente criada, suas prerrogativas foram ganhando cada vez mais espaço na luta pelo território do Sapê do Norte. Assim, a tônica destas reuniões caminhou no sentido da elaboração de “*projetos de sustentabilidade*” que viessem solucionar o problema das “*pontas de galhos*”. Segundo o representante da DRT, Tarcísio Vargas, haveria a necessidade de projetos a curto, médio e longo prazos: num primeiro momento emergencial, ventilava-se junto à empresa a possibilidade dos trabalhadores retornarem à cata do resíduo; e a médio e longo prazos vislumbrava-se a necessidade de outros projetos para resolver a questão econômica e social das comunidades. Assim, a proposta do Estado caminhou no sentido da elaboração de projetos que viessem transformar o *conflito territorial* entre o movimento social quilombola e a empresa Aracruz Celulose num *acordo consensual*. Desta forma, o território essencialmente conflituoso da sociedade capitalista é transfigurado num suposto território da identidade e de objetivos comuns, indo ao encontro das diretrizes das políticas de desenvolvimento territorial rural propostas por instituições internacionais – como a CEPAL, FAO, BID, GTZ e BIRD, entre outras – e incorporados pelos Estados latino-americanos nos primeiros anos do século XXI, conforme assinala Jorge Montenegro Gómez (s/d):

Por tanto, el territorio considerado es un territorio de la identidad y el proyecto compartido. Un territorio del consenso, o mejor, del conflicto negociado que acaba en consenso entre múltiples agentes públicos y privados por que existiría una identidad común capaz de impulsar un proyecto de desarrollo que contemple los intereses de todos o por lo menos da la mayoría. Un territorio que, desactivado de los conflictos estructurales propios da la sociedad capitalista, serviría como base para la elaboración e implementación de políticas públicas.

Nestes encontros, a empresa Aracruz Celulose afirmava que sempre mantivera uma boa relação com as comunidades locais, com a proposta de tornar o território auto-

⁶⁵ Disponível em: www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir

suficiente, “*independente da questão racial*” [sic], o que já vinha sendo realizado através de pequenos projetos como o viveiro de mudas de eucalipto instalado na Comunidade do Angelin do Meio. Pode-se observar, assim, a tentativa de deslocar a questão étnico-racial do debate, uma vez que é ela que traz à tona o *direito ao território quilombola*. O deslocamento da questão do *território do conflito* aparece, também, na nova denominação dada à atividade da cata do “*resíduo*”, que passa a ser identificado como “*pontas de galhos*”. Do “*resíduo*” ao “*facho*” e às “*pontas de galhos*”, estas diferentes denominações revelam distintas formas de representação e valoração atribuídas à atividade por sujeitos sociais em conflito. Neste sentido, a “*cata do resíduo*” – representação de uma atividade que envolvia um maior volume de matéria-prima – passa a ser denominada pela empresa como “*cata de pontas de galhos*” – onde a quantidade de matéria-prima é ínfima e próxima de se findar, o que lhe atribui menor importância, cada vez mais distante do significado do “*facho*”.

Como resultante da proposta de negociação aberta pelo Estado, a empresa passou a acenar com a possibilidade de garantir a continuidade da atividade da “*cata das pontas de galhos*” do eucalipto por um tempo determinado, até que os projetos de sustentabilidade das comunidades estivessem em prática.

A expectativa demonstrada pelo próprio representante da empresa é que a empresa aceite a proposta e mantenha os 7 centímetros de diâmetro dos resíduos, garantindo, assim, o sustento das comunidades, até que o Projeto de Desenvolvimento Sustentável esteja em prática. (Século Diário, 11.04.2007)⁶⁶

Esta proposta foi apresentada pela Aracruz Celulose na segunda reunião ocorrida no dia 27.04.2007 na DRT, pela qual os trabalhadores agora identificados como “*catadores das pontas de galhos*” poderiam retornar ao trabalho por um período de 6 meses. Inicialmente, a Comissão Quilombola do Sapê do Norte e a APAL-CB rejeitou a proposta da empresa; porém decidiu aceitá-la após solicitação da Fundação Palmares - que argumentou a respeito das dificuldades sofridas pelas famílias -, mas deixando claro que seria preciso avançar na discussão, principalmente em relação ao tempo determinado. A necessidade de se discutir, também, uma solução à questão fundiária das comunidades do Sapê do Norte, foi apresentada pelo representante da DRT, Tarcísio Vargas, e dificultada pela empresa, que apontou controvérsias relacionadas ao processo de demarcação dos *territórios de remanescentes de quilombos*.

Outra questão solicitada pelos “*trabalhadores do facho*” referia-se à indenização. Inicialmente cogitada como substituição à atividade do “*facho*”, que a empresa dizia estar findando, agora a questão da indenização aplicava-se aos dias em que os trabalhadores

⁶⁶ Disponível em: www.seculodiario.com.br (11.04.2007)

ficaram proibidos de trabalhar. Na quarta reunião ocorrida na DRT em 20.06.2007, a empresa salientou que não se responsabilizaria pelos custos totais desta indenização, mas que iria analisar e ver possibilidades de ressarcimento parcial. Além disso, a empresa afirmava sua preocupação em ter um maior controle sobre a situação da “*cata das pontas de galhos*”, o que foi apresentado como condição para sua participação nos projetos. Esta reunião foi finalizada com a apresentação da proposta do *Pacto Intersetorial de Desenvolvimento Sustentável da Região do Sapê do Norte-ES*, que foi dividido em três áreas temáticas: promoção social (atividades relacionadas à educação, saúde, cultura, esportes, lazer, assistência social, justiça e direitos humanos); infra-estrutura (atividades relacionadas à habitação, saneamento, energia, transporte, abastecimento); e geração de trabalho e renda (atividades relacionadas à geração de oportunidades de trabalho e renda, bem como às ações de capacitação, crédito e comercialização).

Embora estas reuniões tenham conseguido garantir, de forma emergencial, a manutenção da “*cata das pontas de galho*” do eucalipto, pode-se constatar que todas as discussões realizadas caminharam no sentido de formação de um **consenso** entre as comunidades do Sapê do Norte e a empresa Aracruz Celulose. Assim, a empresa procura garantir seu controle sobre o incômodo acesso dos trabalhadores aos recursos, ao mesmo tempo em que investe no deslocamento da questão da sobrevivência para os “*projetos de desenvolvimento sustentável*”: busca-se enfraquecer e substituir o que se efetiva como possibilidade concreta de permanência das comunidades no território por outras propostas, onde a garantia desta permanência fica duvidosa. Mais do que isto, busca-se invisibilizar a questão da *terra-território quilombola* e seus direitos, que assim são transformados em favores da empresa, quando esta afirma seu domínio territorial através da propriedade da terra. Esta estratégia de firmar acordos e projetos com as comunidades que foram expropriadas de seus territórios já havia sido utilizada pela empresa Aracruz Celulose na relação que estabeleceu com os povos indígenas *Tupiniquim e Guarani*, cujas aldeias estão localizadas no município de Aracruz, primeira área por ela ocupada no Espírito Santo com a monocultura do eucalipto. Depois de invadir grande extensão do território indígena a partir de 1967, a empresa estabeleceu um acordo com a Associação Indígena Tupiniquim e Guarani – AITG que lhe garantia a continuidade dos plantios mesmo nas terras que permaneciam sob controle dos povos originários. Pelo acordo, a empresa passava uma quantia em dinheiro a algumas lideranças indígenas e assim ampliava sua área de produção, immobilizando e contaminando suas terras com os monocultivos do eucalipto. Portanto, pode-se observar que a estratégia do *consenso* já vinha sendo utilizada em momento anterior pela empresa, buscando assim anular os conflitos que estabelece com povos tradicionais a partir da disputa territorial que com eles efetiva, conforme analisa Jorge Montenegro Gómez (s/d):

*Sin embargo, lo que resulta evidente es que **el consenso propuesto** como punto de partida para um nuevo modelo de desarrollo e incluso societario, **anula los conflictos fundamentales de nuestra sociedad**, y, por tanto, **cercena las posibilidades de lucha y resistencia que los movimientos sociales proponen**. Los limites del consenso comienzan por ahí.*

No entanto, a proposta dos “*projetos de sustentabilidade*” vem gerando receio e desconfiança por parte de algumas lideranças do Sapê do Norte, como Domingos Firmiano, o Chapoca, que afirma ser necessário “*tomar cuidado com o dinheiro da Aracruz*” e “**que projeto sem terra não tem sustentabilidade**” (Renião da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, realizada em 07.04.2007). No entanto, Chapoca expressa sua indignação ao observar que esta preocupação não se faz presente nas reuniões do Grupo de Trabalho formado para elaborar os projetos de sustentabilidade, questão que é definida como atribuição do INCRA: “*mas, se a gente não tem a terra, como vai discutir projeto?*” (22.06.2007)

Assim, no processo de discussão acerca da substituição do “*facho*” por outras atividades de sobrevivência das comunidades do Sapê do Norte, ganha evidência a insubstituível necessidade da terra, que é *terra-território*, ou seja, *terra incorporando o sentido de território quilombola*, em construção pelo movimento. Aqui, as necessidades materiais somam-se ao significado simbólico do *território*, no projetar de uma *re-territorialização econômica, política e cultural*. Esta associação fica explícita com o despontar das ocupações de terras, em outros tempos pertencentes às comunidades negras e camponesas, que passam a se fazer concomitantes à luta e negociação do “*facho*”. A partir deste momento, as lutas pelo “*facho*” e pelo “*território quilombola*” passaram a caminhar cada vez mais associadas e qualquer movimento que ocorre numa destas questões interfere e/ou sofre interferência da outra questão. Estas disputas territoriais caracterizam-se pela associação da materialidade com o simbólico e as significações, elementos que também alimentaram os empates seringueiros no Acre, segundo Porto-Gonçalves (2003):

*Por meio dos **empates, os seringueiros** foram afirmando, **figurando um determinado modo de apropriar-se da terra, da floresta, enfim, um território** que, mais que conhecido, era preciso que fosse reconhecido. [...] Vê-se, assim, que diferentes identidades territoriais são manejadas na construção da identidade social seringueira. [...] As grafias, as marcas na terra estão, assim, se fazendo, se refazendo. Os lugares estão sendo re-significados. **Há uma tensão entre a materialidade e o simbólico; entre diferentes modos de dar sentido à terra, à floresta, ao rio.** (p. 69 e 70)*

Assim, a luta pela sobrevivência imediata por meio da “*cata das pontas de galhos*” fortalece a luta pela conquista de todo o território outrora expropriado, onde também ganha destaque o sentido simbólico. O fortalecimento desta territorialidade aprofunda o conflito com a territorialidade do *agronegócio*, que lhe é antagônica. Desta maneira, embora em meio a propostas institucionais de *consenso*, as distintas *territorialidades* presentes no Sapê do Norte ampliam suas formas de *confronto*.

7.3. IDENTIDADE TERRITORIALIZADA E DIREITO INCORPORADO

7.3.1. Do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo

A incorporação da identidade e do direito sobre o *território dos remanescentes de quilombos* ganha caráter institucional a partir do trabalho de identificação e regularização fundiária das comunidades do Sapê do Norte, que passa a ser realizado pelo INCRA-ES no ano de 2004, após a publicação do Decreto Presidencial n.º 4.887, em novembro de 2003 (conforme discutido no Cap.5 – *Em movimento: identidade em construção*). Ao longo do ano de 2004, vários encontros foram realizados entre o INCRA, a Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, movimentos sociais como o Movimento dos Pequenos Agricultores - MPA, pesquisadores e estudantes, no intuito de se elaborar um projeto para a realização dos estudos de identificação e delimitação territorial das comunidades do Sapê do Norte, cuja identidade de “*remanescentes de quilombos*” já vinha sendo reconhecida pela Fundação Cultural Palmares.

O *Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo* é assim elaborado, num convênio celebrado entre o INCRA, a UFES e a Associação dos Pequenos Agricultores do Estado do Espírito Santo – APAGEES (pessoa jurídica representante do MPA). Na universidade, o projeto foi inicialmente abraçado pelos departamentos de Geografia, Ciências Sociais e História do Centro de Ciências Humanas e Naturais – CCHN e aprovado como projeto de extensão na Pró-Reitoria de Extensão – PROEX. Seu objetivo era congrega o acompanhamento e avaliação teórica e metodológica do trabalho realizado pelas equipes técnicas a serem contratadas pelo INCRA com a participação de estudantes bolsistas dos referidos departamentos, que teriam seu trabalho acompanhado pelos professores. À APAGEES caberia gerenciar os recursos para a realização do trabalho de campo e da produção dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial – RTID's, referentes aos honorários dos técnicos e bolsas dos estudantes, ao material de consumo, transporte e alimentação, aos serviços de revelação de fotos, cópias e impressão, a eventos de capacitação das equipes técnicas.

Em outubro de 2004, iniciaram-se os primeiros trabalhos de campo nas comunidades de Linharinho (município de Conceição da Barra), São Jorge e Morro da Arara (município de São Mateus). Posteriormente, no final do ano de 2005, amplia-se o número de comunidades trabalhadas e expande-se sua área de abrangência para comunidades de outras regiões do estado. No Sapê do Norte, são realizados os trabalhos nas comunidades de São Domingos e Santana (situadas nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus), e de Serraria e São Cristóvão (situadas no município de São Mateus); em Cachoeiro do Itapemirim, o trabalho é realizado na Comunidade de Monte Alegre; e em Ibraçu, na Comunidade de São Pedro. A dimensão dos territórios remanescentes de quilombos delimitados até então pode ser verificada na tabela a seguir:

Tabela 31: Comunidades Quilombolas do Espírito Santo identificadas e com territórios delimitados pelo INCRA

Comunidade	Localização	Número de famílias	Área delimitada
Linharinho	Conceição da Barra	42	9.542 ha
São Jorge e Morro da Arara	São Mateus	80	14.317,60 ha
São Domingos e Santana	Conceição da Barra e São Mateus	114	12.500 ha
Serraria e São Cristóvão	São Mateus	52	8.500 ha
Monte Alegre	Cachoeiro do Itapemirim	102	4.500 ha
São Pedro	Ibraçu	24	600 ha

Orientando-se pelo princípio da *auto-atribuição* dos povos – presente no Decreto n.º 4.887 e na Convenção n.º 169 da OIT, o trabalho de identificação e delimitação dos territórios quilombolas traz à tona memórias dos tempos idos, as pretéritas formas de uso e apropriação do espaço, os saberes próprios, os lugares do sagrado, as redes de relações comerciais, festivas, religiosas e de parentesco; práticas e valores que muitas vezes se perderam. Ao reconhecer a importância destes saberes, este trabalho promove sua reavaliação, que também se faz presente quando a identificação desta história territorial passa a ser feita sob a categoria *quilombola*, o que propõe uma outra leitura não só por parte do Estado, mas também pelos próprios sujeitos desta história.

A “*terra à rola*” do Sapê do Norte passa a ser identificada como *território quilombola* a ser reconquistado, território de direito alimentado pela história, saberes e tradições e que efetiva a construção da nova *identidade*. A identidade quilombola agora é reconhecida pelo Estado, que lhe confere direito ao território. Assim, o despontar da possibilidade institucional da retomada do território perdido do Sapê do Norte reforça a *identidade quilombola* em

construção e seu movimento de reconquista e recriação territorial, conforme analisa Haesbaert da Costa (2004):

Busca-se tanto uma reterritorialização em termos de novos territórios que respaldem antigos grupos étnicos cujas tradições precisam muitas vezes ser ‘reinventadas’ [...], quanto territórios que, em sua própria configuração, inventem identidades e praticamente representem a fundação de novos grupos ou entidades culturais. (p. 228-229)

No entanto, ao mesmo tempo em que a identidade quilombola é fortalecida pelo reconhecimento do Estado, torna-se enfraquecida pela determinação jurídica acerca da titulação coletiva do território negro do Sapê do Norte - elemento que revela a incorporação da lógica da propriedade privada como única forma de garantia da permanência na terra, tornada obrigatória pelo mesmo Estado.

7.3.2. Da titulação coletiva e do grande território do Sapê do Norte

O trabalho de identificação do território quilombola tem como um de seus pontos principais a memória das comunidades, onde tem despontado com veemência o sentido da apropriação, do uso e da convivência *comum* como traços característicos do Sapê do Norte, que selavam uma forma de identidade. Neste sentido, sobressaem as lembranças da “*terra à rola*” onde o gado era criado “*à grané*”, na “*solta*”, pasto de uso comum que se estendia de São Domingos de Itauninhas ao povoado de Santana – portanto, percorrendo todo o vale do Córrego São Domingos, passando pelas comunidades de Contena e São Jorge, dentre outras, até chegar à cidade de Conceição da Barra. As regras da criação do gado traduzem o forte sentido do que era uma organização *comum*, onde “*um tratava do que era do outro*”. A possibilidade das práticas de uso comum no Sapê do Norte expressa, assim, a largueza deste território sem cercas e o sentimento de confiança que ditava as relações entre seus moradores, que se necessário fosse, cuidavam do gado de outro que viesse a aparecer em suas terras. A amplidão do Sapê do Norte era experienciada através da forte presença da *selvagem* natureza das matas, brejos, lagoas e rios, que entremeavam os tabuleiros e que também eram apropriados de forma “*larga*” e “*solta*”: Como bem observa o senhor Zélio Alves Carvalho, da Comunidade de Roda D’Água, município de Conceição da Barra: “*Era um nativo. Era o Sapê do Norte, era a liberdade*” (19.05.2006).

No entanto, ao mesmo tempo em que estas memórias remetem a uma *identidade* referente ao Sapê do Norte, o que se observa é que elas se vinculam, predominantemente, a um saudoso passado e no momento presente esta identidade encontra-se em processo de

reconstrução. A *invenção* do *território quilombola* necessita desta identidade tanto no caminho institucional quanto no movimento social; por outro lado, a perda profunda dos referenciais comunitários reflete-se na dificuldade em pensar a si mesmos enquanto um grande e único *território do Sapê do Norte*.

No campo institucional, esta dificuldade apresenta-se desde o ponto de partida do trabalho de identificação territorial: os pedidos de reconhecimento enquanto *remanescentes de quilombos* foram encaminhados individualmente à Fundação Cultural Palmares, ou seja, cada comunidade encaminhou o seu pedido e não todo o Sapê do Norte. Assim, a gradual incorporação do *direito ao território* inicia-se a partir do recorte espacial que o grupo possui de si mesmo: os pedidos de reconhecimento remetem a comunidades individualizadas e seus espaços apropriados, embora seladas por uma memória comum. Esta premissa orientou a escolha das comunidades que seriam focadas pelo Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo, inicialmente Linharinho (município de Conceição da Barra) e São Jorge (município de São Mateus). Por outro lado, muitas vezes o trabalho de campo evidenciou profundas redes de relações entre as comunidades, tornando difícil a definição de fronteira entre elas e chegando em alguns momentos, a fundir perímetros e ampliar territórios: este foi o caso da Comunidade de São Jorge, cuja proposta de delimitação territorial englobou as localidades de Morro da Arara e Córrego do Sapato; e também foi o caso da Comunidade de São Domingos, em cuja proposta se encontram os moradores da localidade denominada Retiro (município de São Mateus) e da bacia do Córrego de Santana e afluentes (Conceição da Barra e São Mateus). Assim, embora a *identidade* do Sapê do Norte pareça ficar dificultada na visão que as comunidades exteriorizam sobre si mesmas junto às instituições, permanece evidenciada na memória e nas relações cotidianas.

O oscilar da reconstrução da *identidade do Sapê do Norte* transparece no trabalho institucional, onde ela é fortalecida enquanto principal referência do caminho do direito ao território, porém gera insegurança por parte das comunidades em foco quando se projeta à titulação das terras. A titulação coletiva do *território quilombola* em nome da associação que represente seus moradores objetiva efetivá-lo enquanto *patrimônio* da comunidade e que, portanto, deve ser garantido às novas gerações (conforme já discutido no Cap.5 – *Em movimento: identidade em construção*). O título coletivo inviabiliza a venda ou perda de pequenas parcelas individualizadas de terra e, como conseqüência, do território todo, a exemplo do que já ocorreu no Sapê do Norte. Embora procure reviver o sentido do grande território de *uso comum*, a norma causa estranhamento em alguns moradores, dentre os quais os mais jovens, que não vivenciaram a experiência do comum e, sobretudo aqueles que, a duras penas, conseguiram adquirir a titulação particular de um pedaço de terra.

As dificuldades em aceitar a titulação coletiva são resultantes de mais um grande impacto sofrido pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte, que foi a imposição

violenta da lógica da propriedade privada, que lhes foi apresentada como única segurança para sua permanência na terra. Este processo foi intensivamente deflagrado pelo Estado a partir da década de 1960, quando estas terras passavam a adquirir valoração enquanto mercadoria a ser negociada para a produção de monocultivos de eucalipto, inicialmente destinados à exportação para indústrias de celulose situadas na Europa. Uma nova significação era atribuída a este espaço e assim, as terras de uso *comum* passaram a ser classificadas como *devolutas* e dominadas como propriedade do Estado, passíveis de serem comercializadas como qualquer mercadoria (conforme discutido no Cap. 3 – Padrões de Conflitividade). Em oposição aos tempos da “*terra à rola*”, neste período da “*medição das terras*” a lógica do privado foi-se tornando predominante e “*cada um passou a ter seu pedaço de terra*”, conforme lembrado por Seu Odorico, da Comunidade Dilô Barbosa, município de São Mateus (20.05.2006). Assim, gradativamente foram-se perdendo as referências de organização comum, substituídas pelo fortalecimento do valor da ação individual. Com a implantação das monoculturas de eucalipto para alimentar a produção da celulose, a lógica do *privado* foi sendo reforçada em oposição ao *comum* e a conquista cotidiana da sobrevivência foi-se tornando cada vez mais solitária e difícil, conforme assinala Vermindo dos Santos, da Comunidade de Linharinho, ao tecer uma comparação entre os tempos em que se “*marcava e dividia a terra por córrego*” e estes novos tempos, quando “*eles chegaram e começaram a colocar a cerca, placas de proibido caçar e pescar, soltar animal*” (19.08.2006).

A divisão e particularização das terras implicaram na expropriação material e simbólica destas comunidades, traduzidas tanto na perda da terra como do experienciar do comum. O “*imprensamento*” significou a perda de referências espaciais e passou a impossibilitar uma gama de relações comunitárias. Assim sendo, este processo de desterritorialização interferiu profundamente nas formas identitárias do Sapê do Norte, conforme analisa Haesbaert da Costa para outro contexto (2004):

Assim, desterritorialização em territórios profundamente marcados por traços étnico-culturais implica, sobretudo, a destruição daquilo que Saïd denominou ‘geografias imaginárias’, pois a identidade, neste caso, depende fundamentalmente dessas referências a um determinado recorte geográfico, tenham elas um caráter mais concreto ou mais simbólico. (p. 229)

A alteração das possibilidades concretas das comunidades *geo-grafarem* seu espaço de vida caminhou de forma conjunta à destruição das “*geografias imaginárias*” que se referiam ao Sapê do Norte. Assim, a perda do espaço orientado pelas práticas de apropriação e uso comum impôs profundas mudanças à produção da subsistência, onde o desempenho individual tenta se sobrepor às relações tipicamente camponesas, permeadas

pelo princípio da solidariedade. A *identidade* do Sapê do Norte era dada pelo viver comum numa entrelaçada rede de parentesco, criando o “gado à grané”, trabalhando no “ajuntamento” para abrir clareira na mata e colocar roça, organizando as festas e as “brincadeiras” da devoção. A forçada migração que se deu no Sapê do Norte, principalmente a partir da década de 1970, distanciou os compadres e ausentou os vizinhos, dificultando aos que permaneceram as tradicionais trocas de auxílio mútuo. Sobreviver passou a ser mais um desafio individual do que um combinado coletivo. Os lugares outrora utilizados de forma comum como fonte de subsistência - como as lagoas, matas e rios - agora tornavam-se propriedade privada de acesso proibido, ora invadidos pela monocultura do eucalipto (e da cana-de-açúcar a partir da década de 1980), ora transformados em intocáveis áreas de reserva e proteção ambiental. A lógica do privado e particular impôs-se no campo: só ficou na terra quem conseguiu requerer o seu pedaço dentro da antiga “terra à rola”, do “nativo” e do “Sapê”; só ficou na terra quem absorveu materialmente esta lógica. O “imprensamento” produziu a perda do vínculo com a terra nas gerações seguintes, que tiveram que sair para a “rua” a fim de procurar emprego. Em decorrência, a falta de herdeiros da vida camponesa faz com que alguns pais não aceitem participar do processo de titulação do *território quilombola*, argumentando que já estão velhos e logo venderão a terra para também morar na “rua”. Desta maneira, mesmo alguns daqueles que resistiram em seu *lugar* até os dias de hoje, assinalam com a opção de transformar a terra camponesa em mercadoria que possibilite uma renda para garantir a subsistência na “rua”. Seu Antonio, da Comunidade de São Cristovão, no município de São Mateus, apresenta uma substancial percepção deste processo, afirmando que depois que “*dividiu as terras, dividiu as idéias*” (17.12.2006).

A forçosa incorporação da lógica do privado também produz estranhamento e resistência ao processo de titulação coletiva do território quilombola oriundos daqueles poucos que conseguiram documentar sua terra. Todo o estranhamento está relacionado à insegurança frente à ambigüidade do Estado, o mesmo que na década de 1960 impôs o abandono da lógica comum e a incorporação da lógica privada na apropriação e uso da terra, e a partir de 2003 diz que é somente o título coletivo que pode garantir o retorno do grande território negro do Sapê do Norte. Para aqueles que, com profundas dificuldades, conseguiram documentar suas terras após assumir despesas junto a agrimensores e cartórios, fica impensável abrir mão destes documentos, que por muito tempo foram a única garantia de sua permanência na terra. Assim, embora algumas lideranças do nascente movimento quilombola vislumbrem que “*o sistema nos fez esquecer o direito coletivo*” (Chapoca, 30.09.2005), ao mesmo tempo reconhecem que “*nós não vamos conseguir mudar a cabeça das pessoas de uma hora para outra*” (idem). Em algumas situações, fica profundamente delicado até mesmo pensar em propor a anulação do título privado da terra em prol do almejado título coletivo do território, como é o caso do Senhor Clóvis dos Santos,

71, morador do Córrego de Santana, que para conseguir requerer e registrar sua terra, prometeu a São Benedito que brincaria em seu Baile de Congo – o Ticumbi de Conceição da Barra – até o fim da vida. Como desconsiderar todo o sofrido esforço para a conquista da terra documentada, que resultou até mesmo numa promessa ao santo de devoção? Como se desfazer, portanto, de um documento da terra atestado por São Benedito, o que o torna ainda mais sagrado? Como negligenciar estes elementos num trabalho que se fundamenta na memória, nas crenças e tradições?

No entanto, cabe destacar que a maioria dos que conseguiram documentar sua terra, na verdade não a possuem de fato. Segundo Mariza Rios, advogada que trabalhou no Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo, há numerosos casos de escrituras não registradas nos cartórios de registros de imóveis e outros de duas documentações referentes à mesma terra. Nestas circunstâncias de invalidade dos documentos, a titulação coletiva de todo o território do Sapê do Norte é a única opção para lhes garantir e efetivar a apropriação da terra-patrimônio.

Em outros momentos, a *identidade do Sapê do Norte* vem sendo exteriorizada enquanto estratégia territorial, como no caso em que se conseguiu impossibilitar uma nova certificação de imóveis rurais solicitada pela empresa Aracruz Celulose ao INCRA, no final de 2005. Na ocasião, a Comissão Quilombola do Sapê do Norte encaminhou seu pedido de reconhecimento e identificação de todo o território quilombola à Fundação Cultural Palmares e ao INCRA. Pela primeira vez, externalizava-se institucionalmente uma *identidade coletiva* que definia um território apropriado e questionava a tentativa de apoderamento latifundiário que sobre ele incidia. A afirmação de outros donos sobre as mesmas terras que vinham sendo certificadas como propriedade da Aracruz Celulose gerou um impedimento jurídico ao Programa de Regularização Fundiária do INCRA e conseguiu congelar os pedidos de certificação de imóveis rurais referentes ao Sapê do Norte.

O oscilar entre diferenciadas formas de manifestação e /ou negação da *identidade territorializada* do Sapê do Norte evidencia um seu processo de reconstrução, que se afirma como alimento fundamental na construção do *território quilombola*, tanto no caminho institucional como no movimento social.

7.3.3. Da visibilidade política da identificação jurídica dos territórios quilombolas e a reação dos latifundiários

O trabalho de regularização dos territórios quilombolas no Espírito Santo foi iniciado com as comunidades de Linharinho (município de Conceição da Barra) e São Jorge (município de São Mateus). Estes estudos de identificação trouxeram valiosas histórias e depoimentos de seus moradores que, somados a documentos arquivísticos e cartoriais,

evidenciaram profundas irregularidades na documentação que sustenta extensas propriedades de terras em mãos da empresa Aracruz Celulose e de fazendeiros. A publicidade destes estudos – formatados nos relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial (RTID) - vem evidenciando a justaposição entre territórios quilombolas e territórios do *agronegócio*, deflagrando um conflito de viés institucional entre eles.

O conflito explicita-se quando o extrato do RTID da Comunidade de Linharinho é publicado no Diário Oficial do Espírito Santo (11.04.2006) e no Diário Oficial da União (13.04.2006), definindo como seu território de direito uma área de 9.542,57 hectares (ver **Mapa da Delimitação do Território Quilombola de Linharinho**, na p. 361). Este ato significa que os estudos que elaboraram a identificação do território quilombola e sua proposta de delimitação foram aceitos pelo INCRA; agora, é o órgão do Estado que os incorpora e isto representa um reforço às possibilidades de retomada do território. O INCRA passa, então, a fazer a notificação de todos os proprietários de terra que se encontram neste perímetro e a eles é aberto o prazo de 90 dias para apresentar suas contestações ao Relatório.

Assim como os demais proprietários notificados, a empresa Aracruz Celulose S.A., maior proprietária de terras no território de Linharinho, encaminha sua longa contestação. Antes mesmo de entrar no mérito do conteúdo do RTID, o documento é iniciado com argumentos em defesa da nulidade do Processo Administrativo, em vista de supostas ilegalidades ocorridas, dentre elas a falta de acompanhamento dos trabalhos de campo por parte da empresa e a *“suspeição de membro da equipe de trabalho de campo”*. Esta suspeita seria decorrente de um trabalho de pesquisa realizado anteriormente por uma das técnicas da equipe, a respeito dos impactos socioambientais decorrentes da produção de celulose, incidentes sobre comunidades tradicionais do norte do Espírito Santo⁶⁷. Na ausência de argumentos sólidos de questionamento ao Relatório Técnico, optou-se por desqualificar este trabalho de pesquisa, deslocando-o de seu lugar teórico e metodológico para ser reduzido ao resultado de uma *“inimizade notória”* em relação à empresa. Assim, o caráter da pesquisa e da produção de conhecimento na academia foi deslocado para uma suposta esfera pessoal - da relação entre amigos e inimigos - que buscou lhe retirar os atributos da ética e da confiabilidade. Os resultados desta pesquisa foram analisados, portanto, como *“tendenciosos”* e não-confiáveis.

Duas questões aqui sobressaem. A primeira refere-se à fundamentação teórica e empírica deste trabalho, que embora desenvolvida numa universidade de reconhecida excelência, sequer foi cogitada por este instrumento contestatório. Ora, se há questões

⁶⁷ FERREIRA, S.R.B. *Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana. Universidade de São Paulo. 2002.

referentes ao trabalho de pesquisa, elas deveriam ser remetidas à universidade que o aprovou e dele se apropriou, e não ao sujeito que o produziu. Pode-se observar, assim, que somada à falta de argumentos que aprofundem o questionamento ao relatório técnico, opta-se pela crítica individualizada e não institucionalizada como estratégia de intimidação.

A segunda questão refere-se à *liberdade* que deve orientar a produção científica, traduzida nos valores e na visão social de mundo do pesquisador. A produção do conhecimento jamais pode ser “neutra”, e muito menos quando as investigações envolvem conflitos sociais, econômicos, políticos, cognitivos: territoriais. No entanto, novamente o debate teórico é substituído pela desqualificação de uma pesquisa que revela a postura política daquele que a produz. Frente ao velho paradigma positivista da *neutralidade* e da *impessoalidade* na produção da ciência, a presença da crítica no trabalho citado o teria tornado parcial, o que lhe retiraria o mérito de servir como referência ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho. A adoção do paradigma positivista é recorrente àqueles que desejam manter a hegemonia capitalista, uma vez que, sob a égide da neutralidade busca-se desconsiderar e mesmo anular a existência dos conflitos e a opção daquele que investiga. A partir destes pressupostos, a parcialidade presente no RTID é transformada em argumento sobre a “suspeição” da pesquisadora da equipe técnica e a favor da nulidade de todo o Processo Administrativo.

Antes ainda de entrar na discussão do Relatório, o documento de constestação prossegue na argumentação jurídica contrária ao Decreto n.º 4.887 / 2003 - no mesmo caminho da Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADIN n.º 3.239 /2004, apresentada pelo Partido da Frente Liberal (PFL) ao Supremo Tribunal Federal. A seguir, afirma ser necessária uma “correta” interpretação do Artigo 68 e da Convenção n.º169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT - da qual o Brasil é signatário por meio do Decreto Legislativo n.º 143, de 20.06.2002, instrumentos jurídicos que orientam e regulamentam o processo de regularização dos territórios quilombolas.

Os mesmos argumentos são utilizados textualmente no Mandado de Segurança apresentado pela empresa ao Ministério Público Federal, solicitando judicialmente o cancelamento de todo o Processo Administrativo referente à Comunidade de Linharinho, em virtude dos “vícios” que este apresentaria. Assim, antes mesmo de findar o prazo para o INCRA responder às contestações do Processo Administrativo, a empresa Aracruz Celulose adentrava a via da contestação judicial, o que faz explicitar sua profunda preocupação em relação ao processo.

Esta preocupação transparece em outras articulações que passam a se dar em paralelo à contestação administrativa e judicial da empresa, como na esfera propriamente política junto ao governo federal. Neste mesmo ano, a empresa já havia procurado a Casa

Civil, solicitando soluções aos conflitos relacionados ao “*facho*”. Agora, a questão do conflito territorial aprofundava-se, por meio da política pública de regularização dos territórios quilombolas. Um fato emblemático das articulações da empresa junto ao governo federal foi o agendamento do encontro do Conselho de Defesa Nacional – CDN e sua Secretaria-Executiva, o Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República – GSI, com o INCRA-ES, a equipe técnica responsável pelo Relatório e a Comunidade Quilombola de Linharinho. Este encontro, ocorrido entre os dias 25 e 27.09.2006, apresentava como objetivo “*realizar estudo de campo sobre a delimitação do território da Comunidade Linharinho, haja vista a necessidade de opinar no referido caso*”. (Ofício n.º 348 – GSIPR/SAEI-AP, de 18.09.2006).

A ocorrência deste encontro suscita interpretação. Em primeiro lugar, deixa transparecer a fragilidade da empresa, que vinha acumulando derrotas no processo referente à titulação do território quilombola de Linharinho: não tendo conseguido elaborar uma boa contestação ao Relatório, recorreu ao pedido de nulidade do Processo Administrativo através de Mandado de Segurança, que também lhe foi negado. Sua articulação junto à Casa Civil e ao Conselho de Defesa Nacional soa como apelação típica do fazer política no período da Ditadura Militar, uma vez que procura fazer valer seus interesses por meio da pressão e intimidação.

O Conselho de Defesa Nacional - CDN é definido como “*órgão de consulta do Presidente da República nos assuntos relacionados com a soberania nacional e a defesa do Estado democrático*” (Artigo 91 da Constituição Federal de 1988), sendo constituído pelo Vice-Presidente da República, os presidentes da Câmara e do Senado, os ministros da Justiça, da Defesa, das Relações Exteriores, do Planejamento e os comandantes da Marinha, do Exército e da Aeronáutica. Quanto ao Gabinete de Segurança Institucional – GSI, ocupa a função de Secretaria-Executiva do CDN, tendo como incumbência “*prevenir a ocorrência e articular o gerenciamento de crises, em caso de grave e iminente ameaça à estabilidade institucional*” (leis 8.183/91 e 10.683/2003). Vê-se, portanto, que o *conflito territorial* entre a empresa Aracruz Celulose e as comunidades quilombolas do Sapê do Norte era assim remetido à esfera da segurança nacional; ou seja, as ameaças ao *agronegócio* da celulose passavam a ser incorporadas como preocupação do governo federal.

Em segundo lugar, a vinda do Conselho de Defesa Nacional e do Gabinete de Segurança Institucional ocorre depois de expirado o prazo de 30 dias que os órgãos públicos tiveram para se manifestar após serem notificados. Este atraso coloca o encontro fora do prazo legalmente instituído, transferindo-o para a esfera privada dos acordos particulares, prática que já vinha sendo tomada pela Fundação Cultural Palmares na negociação do “*facho*” entre as comunidades quilombolas e a empresa Aracruz Celulose.

Ambas as ponderações nos levam à terceira questão, que é a explicitação da crise entre instituições do mesmo Estado. De um lado, o INCRA / Ministério do Desenvolvimento Agrário e a Secretaria da Promoção de Políticas de Igualdade Racial – SEPPIR, que apresentam como pauta a regularização dos territórios quilombolas, a afirmação étnica e o etnodesenvolvimento. Sob o enfoque institucional, a Fundação Cultural Palmares / Ministério da Cultura insere-se neste mesmo contexto a partir do Decreto 4.887/ 2003, quando lhe é atribuída a tarefa de emitir as certidões de reconhecimento das comunidades quilombolas – documento deflagrador do processo de regularização territorial – e de proteger o patrimônio afro-cultural brasileiro. No entanto, sob o enfoque político, esta mesma Fundação vem propondo acordos *consensuais* entre as comunidades quilombolas e a empresa, os quais, muitas vezes, buscam anular o *conflito* e as conquistas do movimento social. Esta postura coaduna com a mensagem trazida pelo Conselho de Defesa Nacional – CDN e o Gabinete de Segurança Institucional - GSI, o que deixa transparecer as profundas contradições do Governo LULA. Assim, aquilo que deveria estar sendo efetivado como política de Estado, conforme exige a Carta Magna, está sendo subordinado à lógica de governo com *lobbies* e pressões conjunturais.

A reunião agendada para o dia 25.09.2006 ocorreu no Edifício do Ministério da Fazenda, em Vitória, onde estiveram presentes o INCRA-ES, a SEPPIR, a CONAQ, a Comunidade de Linharinho, estudantes e professores da UFES, pesquisadores da equipe técnica, além dos próprios CDN e GSI. O objetivo central deste encontro era que a equipe técnica responsável pelo Relatório de Linharinho apresentasse esclarecimentos acerca da metodologia utilizada e dos resultados alcançados no Relatório. Os questionamentos apresentados buscavam levantar as referências que sustentariam o território quilombola de direito e sugeriam que elas estariam comprovadas pela localização atual das famílias. Desta maneira, desconsiderando o princípio da auto-atribuição, questionava-se toda a proposta de delimitação territorial construída de forma conjunta com a comunidade, procurando impedir que a titulação do território quilombola se fizesse sobre o território do *agronegócio* da celulose. No entanto, vários membros da Comunidade de Linharinho presentes na reunião se pronunciaram, narrando todo o processo de expropriação que sofreram a partir da chegada das grandes empresas nas décadas de 1960 e 70, que resultou na situação de *“imprensamento”* vivida atualmente pelos moradores. Assim, a localização atual das famílias quilombolas não representaria seu território de direito. A mesma discussão continuou na reunião agendada para o dia 26.09.2006 na comunidade, quando esta apresentou sua história, suas memórias e tradições referentes ao território, mostrando a expropriação sofrida que se encontra estampada na paisagem.

Fracassada a tentativa de revisão da proposta de delimitação territorial apresentada pelo RTID da Comunidade de Linharinho, o Conselho de Defesa Nacional encaminha solicitação de interpretação do Artigo 68 à Advocacia-Geral da União, conforme segue:

*Analisando-se as informações do Poder Executivo na **Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3.239**, em trâmite perante o Supremo Tribunal Federal, tem se percebido a possibilidade de se interpretar, tanto de forma mais ampla, quanto literal do artigo 68 do ADCT, que contém a seguinte diretriz: “**Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos**”.*

*Diante das situações fáticas que se pretende expor, há que se registrar, preliminarmente, que **interpretar extensivamente**, como regra, tal norma constitucional, pode impossibilitar a imediata titulação pelo Governo Federal das **áreas ocupadas** pelas comunidades quilombolas, atrasar o incremento de políticas públicas na região, **onerar os cofres públicos com indenizações advindas de possíveis desapropriações de áreas produtivas**, e, ainda, **instigar possíveis conflitos fundiários na luta pela terra**. (Nota SAEI-AP n.º 286/2006, de 31.10.2006)*

Nesta solicitação, pode-se observar a defesa de um posicionamento acerca das referências ao território de direito, já utilizado nas reuniões relatadas. As questões suscitadas por este órgão do governo federal tentam induzir a uma denominada “interpretação literal” do Artigo 68, onde as terras quilombolas de direito seriam as *terras ocupadas* por eles. Assim, trazem à memória instrumentos jurídicos que se contrapõem ou são anteriores ao Decreto n.º 4.887/2003: o Decreto n.º 3.912/2001 - que definia como critérios para a titulação destas terras que elas *fossem ocupadas por quilombos em 1888 e* que estivessem sendo *efetivamente ocupadas na data da promulgação da Constituição Federal de 1988*; e a ADIN n.º 3.239/ 2004 - que questiona a constitucionalidade do Decreto n.º 4.887/2003 (como será aprofundado no Cap. 9 – *O capital e a presunção do “espaço total”*). Sob este enfoque, o documento tenta argumentar que uma proposta de delimitação territorial que ultrapasse as terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos - “interpretação extensiva” do Artigo 68 – pode onerar os cofres públicos com indenizações de áreas produtivas e instigar conflitos fundiários. Este é o caso do território quilombola de Linharinho, cuja proposta de delimitação é muito mais ampla que a área atualmente ocupada pelas famílias e majoritariamente incidente sobre as terras ocupadas pela empresa Aracruz Celulose. A “interpretação intensiva” do Artigo 68 definiria como território de direito os cerca de 147 hectares atualmente ocupados pelas famílias, muito distantes dos 9.542,47 hectares definidos no Relatório Técnico. Aproximando-se muito da argumentação utilizada pela empresa Aracruz Celulose em sua contestação ao Relatório Técnico, desconsidera-se

o princípio da *auto-atribuição* na definição da identidade, da história e do território da Comunidade de Linharinho, e na tentativa de tornar invisível o *conflito territorial*, argumenta-se que a perda das posses de terras sofrida pela Comunidade não foi devidamente comprovada. Sendo assim, o documento conclui que:

Observa-se, então, que em desacordo com o artigo 68, do ADCT, a comunidade remanescente de quilombo de Linharinho não está ocupando todas as terras que ora pleiteia, impossibilitando o reconhecimento imediato pelo Estado de uma propriedade definitiva.
(Nota SAEI-AP n.º 286/2006, de 31.10.2006)

No entanto, embora deixe transparecer a ingerência da empresa Aracruz Celulose no governo federal, novamente a intenção desta articulação não se consuma. Em solicitação da Advocacia-Geral da União, a Consultoria Jurídica do Ministério do Desenvolvimento Agrário apresenta sua resposta ao CDN e ao GSI. Fundamentando-se nos parâmetros e normas que orientam o processo de regularização dos territórios quilombolas, constrói a sustentação de toda esta política do Estado baseada no Decreto n.º 4.887/2003 – que por sua vez, é a resultante de um processo de revisão do Decreto n.º 3.912/2001, realizada por um Grupo de Trabalho constituído por representantes de diversos órgãos ministeriais e de comunidades quilombolas. Assim, conclui-se que os parâmetros jurídicos existentes já são suficientes para resolver as questões a respeito da regularização territorial quilombola, não se fazendo necessária uma “correta interpretação” do Artigo 68. Esta nova derrota político-jurídica do setor do *agronegócio* da celulose evoca nova reação dos latifundiários, ao mesmo tempo em que explicita ainda mais a crise institucional dentro do Estado.

Nesta disputa territorial que caracteriza o transcorrer do processo de regularização do território quilombola do Sapê do Norte, a *identidade territorializada* também se reforça. Com a publicação do RTID da Comunidade de Linharinho, o sentido do grande território de direito é reforçado para as demais comunidades quilombolas. Assim, o ano de 2006 vê nascer a Comissão Quilombola do Sapê do Norte, que passa a encaminhar seus posicionamentos políticos em nome de todo o território. Esta organização fica evidenciada na Audiência Pública ocorrida em 14.08.2006, na Assembléia Legislativa, Vitória, que também teve a presença do INCRA, do Ministério Público Federal e de sua 6.ª Câmara, da SEPPIR, da Fundação Palmares, do Instituto de Defesa Agropecuária – IDAF, da Comissão Estadual de Direitos Humanos – CDDH e de alguns mandatos estaduais e federais, dentre outros. Na ocasião, a Comissão Quilombola apresenta uma carta cujo teor evoca a *identidade* referente ao Sapê do Norte, e pressiona pelo reconhecimento e titulação de todo o território, que deve ser alvo das políticas públicas específicas para quilombolas – nas áreas da saúde, educação, agricultura - e onde qualquer conflito deve ser tratado pela

Justiça Federal, e não pela polícia pública ou segurança particular. Promovendo a visibilidade dos fatos e dos debates, as audiências públicas contribuem para o reforço da *identidade quilombola* e, em contrapartida, da reação contrária dos latifundiários, o que produz o acirramento do *conflito*.

Este conflito acirra-se ainda mais com a publicação da Portaria n.º 78, referente à Demarcação do Território Quilombola de Linharinho, publicada no Diário Oficial da União em 15.05.2007. A primeira Portaria deste teor publicada no estado do Espírito Santo assim se manifesta:

O Presidente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, no uso das atribuições que lhe são conferidas [...] e considerando o disposto no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como o contido nos Artigos 215 e 216, todos da Constituição Federal de 1988 e, ainda, o Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, a Convenção Internacional n.º 169 da organização Internacional do Trabalho OIT; e as Instruções Normativas/ INCRA n.º 16/2004 e 20/2005; considerando os termos do Relatório Técnico de identificação e delimitação – RTID, relativo ao território da Comunidade Remanescente de Quilombo Linharinho, elaborado pela Comissão instituída pela Ordem de Serviço INCRA/SR-20/ES n.º 93/2004 [...]; considerando, por fim, tudo o quanto mais consta dos autos do Processo Administrativo INCRA/SR-20/ES n.º 54340.000674/2004-14, resolve:

Art. 1.º **Reconhecer e declarar como território da Comunidade Remanescente de Quilombo Linharinho, a área de 9.542,57 ha**, situada no Município de Conceição da Barra, Estado do Espírito Santo, cujo perímetro de 55.735,02m, acha-se descrito no memorial descritivo que acompanha a presente portaria.

Art. 2.º **Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.**
ROLF HACKBART

A Portaria n.º 78, que determina a demarcação do território quilombola de Linharinho, aterroriza os grandes proprietários de terras situadas no norte do Espírito Santo. Pela primeira vez na história desta região, o Estado pronunciava-se a favor das comunidades negras e camponesas, com determinações que ameaçam o domínio das terras dos latifundiários. O vislumbrar desta possibilidade apresentada pela Portaria e estendida à Comunidade Quilombola de São Jorge (município de São Mateus) a partir da publicação de seu RTID em 2006, provoca reações dos fazendeiros locais, que passam a se organizar enquanto Comissão dos Proprietários Rurais de São Mateus, transformada no início de 2007 no denominado Movimento Paz no Campo – MPC. Segundo o Manifesto do MPC publicado em agosto de 2007, o movimento foi criado com o objetivo central de “defender as [nossas] propriedades ameaçadas de desapropriação por parte do Governo Federal que quer separar territórios exclusivamente para quilombolas dentro do Brasil” (p.1). Suas estratégias caminham pela articulação política junto ao poder legislativo estadual e

federal, acompanhada da utilização da mídia e pronunciamentos na imprensa (TV e jornal escrito), e pelo convencimento de camponeses em prol de uma postura contrária à regularização do território quilombola. O *conflito territorial* entre as comunidades quilombolas do Sapê do Norte e o *agronegócio* da celulose, do álcool e do gado é mais um a alimentar as reações dos latifundiários a nível nacional - dentre elas, o Pedido de Decreto Legislativo n.º 44 apresentado pelo Deputado Valdir Colatto (PMDB-SC) à Câmara Federal em 17.05.2007, solicitando a sustação dos efeitos do Decreto n.º 4.887/2003 (discussão que será aprofundada no Cap. 8. - *O capital e a presunção do “espaço total”*).

Explicitando a oposição entre sujeitos sociais, o *conflito* continua a enfatizar os confrontos teóricos e políticos acerca da *identidade quilombola territorializada*, crescentemente evidenciados nas audiências públicas. Esta discussão ganhou vulto na Audiência Pública ocorrida no dia 12.09.2007, na Assembléia Legislativa, Vitória. Solicitada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ à Comissão Estadual de Direitos Humanos com o objetivo de discutir o processo de *regularização das terras tradicionalmente ocupadas* por comunidades quilombolas, esta audiência teve a participação da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, da COHRE, da SEPIIR, do INCRA-ES, da UFES, do MDA, da Rede de Justiça Social e Direitos Humanos, da UNICEF e do Movimento Paz no Campo, dentre outros. Após um diagnóstico da situação social, econômica e ambiental das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, abriu-se a discussão acerca dos instrumentos jurídicos que sustentam a política de regularização de seus territórios. A CONAQ, representada por Jô Brandão, iniciou o debate acerca da *identidade*, remetendo-lhe à antiga descendência africana. Na nova terra para onde os africanos escravizados foram forçosamente trazidos, esta *identidade* foi reconstruída territorialmente, partindo da situação de expatriação às novas práticas de apropriação do espaço, à elaboração de saberes relacionados ao uso da natureza, à re-significação de símbolos, à reconstrução de crenças. A *identidade quilombola* em construção remete, pois, a este longo período que reflete um processo de adaptação e superação da realidade escravista e pós-escravista, que procurava manter a invisibilidade do negro rural e urbano. Falar de *identidade quilombola territorializada* é trazer, portanto, este processo à tona, bem como os direitos que hoje lhe estão vinculados.

Com o discurso da paz e da igualdade, o fazendeiro Edvaldo Pergmanani, representante do MPC, de São Mateus, elaborou a negação da diferença entre brancos e negros: “Somos todos irmãos, não há diferença. [...] Somos filhos de Deus, uma raça só. Pra que separar?” (12.09.2007). A negação da diferença “racial” conduz à negação do processo histórico de expropriação da dignidade dos africanos escravizados e a forma como se deu sua inserção na sociedade brasileira ideologicamente branca após a Abolição da escravatura, em 1888. Somados ao discurso a favor da “paz no campo”, os argumentos

acerca de uma suposta “igualdade racial” buscam enfraquecer a afirmação da *identidade étnica territorializada* que alimenta a organização do movimento quilombola e suas estratégias de luta: “*Estou implorando para que se faça justiça, não só para o negro. Para o branco, o ‘moreno’, o índio...*” (idem). Neste sentido, a *diferença* estaria somente na cor da pele e não refletiria a *desigualdade* social, política e econômica entre estes grupos. A proposta de anular o *conflito territorial* aparece até mesmo na forma de denominar o negro - “*moreno*”, num atenuante da cor da pele preta e a conseqüente diminuição da diferença em relação aos de pele branca. Estes argumentos, que se aproximam da idéia de uma *democracia racial* que seria decorrente da intensa miscigenação no Brasil, também são proferidos por algumas pessoas remanescentes de quilombos, fato que reflete o trabalho que vem sendo feito pelo MPC na desconstrução desta *identidade* vinculada ao território do Sapê do Norte (como se verá no Cap. 8 – *O capital e a presunção do “espaço total”*).

No entanto, a visibilidade política do processo institucional de regularização dos territórios quilombolas enseja o fortalecimento desta *identidade territorializada*, que também é produto do movimento social e o retro-alimenta. Processo institucional e movimento social caminham paralelamente, assim, na conformação desta *identidade*, contudo orientados por temporalidades e linguagens distintas, como se verá a seguir.

7.3.4. Da confrontação direta e corpórea no Quilombo de Linharinho

Um outro caminho pelo qual a *identidade territorializada do Sapê do Norte* vem sendo engendrada é o movimento social, que precede o caminho institucional. As comunidades negras e camponesas iniciavam seu movimento ao redor da construção desta identidade singular muito antes do Estado lhes reconhecer o direito ao território. No processo de construção desta *identidade*, a memória traz momentos singularizados e catalizados pelos sindicatos dos trabalhadores rurais, pelas Comunidades Eclesiais de Base da Comissão Pastoral da Terra, pelo Movimento da Consciência Negra. Pode-se observar que este processo caminhou pelas questões mais relacionadas à terra camponesa, antes de adentrar pela questão étnica; mesmo o Movimento da Consciência Negra, que trazia este recorte, não relacionava a etnicidade ao território e às territorialidades. Esta questão será evidenciada pela Pesquisa *Territórios Negros do Sapê do Norte*⁶⁸, coordenada pelas ONG’s Koinonia e FASE-ES (2002/03), onde se inaugurou a discussão acerca da *identidade quilombola* (conforme discutido no Cap.5 – *Em movimento: identidade em construção*).

⁶⁸ Conforme já relatado, esta pesquisa realizou um levantamento demográfico, social, econômico, cultural e ambiental das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, através de questionários que foram aplicados em todas as famílias por jovens oriundos destas comunidades. Este trabalho foi supervisionado por mim, Simone Raquel Batista Ferreira e Jefferson Gonçalves Correia.

Na conformação desta *identidade territorializada*, o movimento social e o Estado vêm desenvolvendo caminhos ora paralelos, ora divergentes. No âmbito nacional, o caminho institucional irá incorporar alguns objetivos do movimento social, como o *Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* (1988) - um novo elemento jurídico que incorporava a identificação de “*remanescentes de quilombos*” como critério para sustentar o direito à terra; e o *Decreto n.º 4.887 /2003* - que passou a regulamentar o processo de identificação destes grupos, seus territórios e suas territorialidades, visando sua titulação. Ao nascente movimento social, estas conquistas no campo jurídico lhe reforçavam: sob a égide da *identidade quilombola* vinculada ao território do Sapê do Norte, suas ações passaram a incorporar uma nova conotação vinculada aos direitos. No entanto, mesmo quando possuem convergências, o movimento social e o caminho institucional diferenciam-se por suas *temporalidades* específicas: a temporalidade do movimento social é do pulsar e do desejo; enquanto a temporalidade do Estado é institucional, normativa e burocratizada.

Um exemplo claro da convergência de objetivos entre o movimento social e o Estado, guiada por uma divergência entre temporalidades e estratégias, está nas ocupações de terra ocorridas na Comunidade Quilombola de Linharinho, município de Conceição da Barra, nos anos de 2006 e 2007. Tendo por base o instituído direito ao território quilombola, estas ocupações adentram o território do *agronegócio*, rasgando suas fronteiras. Nestes momentos de *re-apropriação* de parte do território expropriado, efetiva-se o reviver das *memórias territoriais do vivido* - no campo material, simbólico, afetivo e das significações das relações sociais entre si e com a natureza - e assim afirma-se mais forte a *identidade quilombola territorializada*. Por outro lado, as ocupações destas terras representam um impasse sob o olhar jurídico, sendo interpretadas como “invasão de propriedade privada” enquanto o território quilombola não é regularizado pelo INCRA.

A publicação do primeiro Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial Quilombola no Espírito Santo, no Diário Oficial do Estado e da União, em abril de 2006, referente à Comunidade de Linharinho, constituiu um estopim ao movimento quilombola do Sapê do Norte. Decorrente deste ato institucional, aprofundam-se as discussões acerca da *identidade territorializada do Sapê do Norte*, evidenciadas na fala de Chapoca – Domingos Firmiano dos Santos, presidente da Associação Quilombola de Conceição da Barra: “o território é um só, embora tenha sido delimitado o de Linharinho” (03.06.2006). Assim, Linharinho passa a ser a porta de entrada de todo o território quilombola do Sapê do Norte. O reconhecimento da comunidade quilombola pelo Estado a transforma em *patrimônio étnico* e alimenta a confiança no caminho das lutas políticas pelo território: “*Nós somos povo étnico, somos protegidos pelo Governo. [...] Nós estamos dentro do nosso direito, nós não podemos ter medo, não!*” (idem). Em outra reunião, ocorrida em 19.07.2006, o movimento quilombola discute a necessidade de acelerar o longo processo administrativo e decide fazer

valer seus direitos numa ação direta de reapropriação territorial. Neste momento, é planejado o ato simbólico de ocupação do antigo cemitério de escravos, situado na localidade identificada como Engenho, na fazenda escravista de Dona Maria Rita da Conceição Cunha, mãe do Barão dos Aimorés. Embora bastante revirados pela monocultura do eucalipto, seus escassos vestígios, somados a outros referentes ao curtume (onde se tratava o couro do gado), constituem um sítio arqueológico que parece se estender sobre esta área da sede da fazenda. A significação de *patrimônio* referente à ancestralidade negra local enfatiza o caráter estratégico da ocupação do cemitério e sua ocupação promove a visibilidade desta história e o apelo público.

A ocupação do cemitério aconteceu no dia 29.07.2006 e contou com o apoio do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST, do Movimento dos Pequenos Agricultores – MPA, da Via Campesina, da Rede Alerta Contra o Deserto Verde, da Comissão Estadual de Direitos Humanos, da Associação dos Geógrafos Brasileiros – AGB e de estudantes da UFES - que juntos aos quilombolas de Linharinho e de outras comunidades, somaram cerca de 500 pessoas. Na assembléia de mobilização, antigas mulheres de Linharinho e outras localidades do Sapê do Norte dão início a um tradicional ritual da Mesa de Santa Bárbara, pedindo proteção a todos através de seus particulares cânticos, rezas, oferendas e defumadores. O sagrado tradicional é chamado para atuar de forma conjunta à ação política.

Parte-se para a área, onde entre músicas e palavras de ordem, foices e moto-serras, inicia-se o corte dos eucaliptos plantados nas terras em posse da Aracruz e do fazendeiro Vivaldo Lorençon. O *lugar* passa a ser identificado por uma placa com o nome Cemitério de Escravos. Um crucifixo é fincado na terra limpa, com alguns nomes de antepassados lembrados pela comunidade e relatados na literatura local. Segue-se um ritual de reza, onde se acendem velas em homenagem a estes ancestrais; depois, roda de jongo ao som dos tambores. Estas ações atribuem outros significados a este espaço: *apropriado* como espaço do culto aos antepassados, o cemitério passa a configurar um *lugar* e ao mesmo tempo, um *território* singularizado e contraposto ao território impessoal do agronegócio. Esta ocupação efetiva um *des-cobrir* do território: ao se retirar os pés de eucalipto e dar visibilidade ao cemitério de escravos, evidencia-se o território da ancestralidade africana escravizada e o escandaloso e fraudulento processo de expropriação sofrido pelas comunidades negras do Sapê do Norte. O *des-cobrir* do território do culto aos mortos é *re-territorialização* momentânea de todos os descendentes desta ancestralidade.

A ocupação quilombola efetiva um novo *front* em relação ao *agronegócio*, que já havia sido iniciado em decorrência da luta pelo “*facho*”. Assim, alimentado pelo caminho institucional, o movimento quilombola passa a utilizar as mesmas estratégias relacionadas ao aproveitamento dos resíduos do eucalipto. Cabe lembrar que num momento um pouco

anterior à ocupação do cemitério - no início deste mês de julho de 2006, deu-se o episódio da prisão de cerca de 80 trabalhadores do “facho” em Linhares, o que evidencia uma crescente aproximação entre as formas, os tempos os objetivos das lutas. Assim como o “facho”, a ocupação do cemitério constitui um enfrentamento direto e *corpóreo* das comunidades quilombolas em relação ao *agronegócio* da celulose, uma *con-front-ação*. As estratégias da luta pelo “facho” e pelo território quilombola são *corpóreas* porque se fazem pelos corpos em movimento, que trazem em si a dimensão do pensamento, da memória e das significações, do tato, do cheiro e do contato, e assim caminham para a *práxis*, por meio da ocupação concreta do espaço dominado pelo capital. A *con-front-ação corpórea* evidencia as diversidades no espaço e reforça a *identidade quilombola*, alimentando ainda mais o *desejo* pelo território assim *re-des-coberto* que se projeta enquanto força política na organização do movimento quilombola. Neste sentido, carrega profunda semelhança com os empates seringueiros, que se constituíram como “[...] *momento privilegiado na conformação da identidade seringueira, [onde] os diferentes lados se apresentavam em pleno front, em pleno confronto [e] os protagonistas se definem, se limitam, se delimitam.*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:456)

A visibilidade do cemitério de escravos provoca alguns desdobramentos institucionais relacionados ao seu reconhecimento como *patrimônio*. Neste sentido, a Fundação Palmares se pronuncia a favor do tombamento de todos os cemitérios escravos e suas ruínas no Sapê do Norte, afirmando ter encaminhado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional -IPHAN (em reunião realizada no Linharinho após esta ocupação, em 12.08.2006). Esta discussão foi retomada na Audiência Pública ocorrida em 14.08.2006 (Vitória, Assembléia Legislativa do Espírito Santo), onde estiveram presentes representantes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, o INCRA, a SEPPIR, o Ministério Público Federal e sua 6.^a Câmara, o IDAF, a Fundação Palmares, dentre outros. Como resultado das provocações suscitadas nesta ocasião, o Procurador da República André Pimentel Filho (Ministério Público Federal - São Mateus-ES) encaminhou a Recomendação n.º 07/2006, que é iniciada pela identificação do *conflito* oriundo da sobreposição da territorialidade funcional dos monocultivos de eucalipto em relação ao lugar do culto aos antepassados:

[...] há notícias verossímeis e confiáveis, extraídas da imprensa e de membros da comunidade quilombola, de que há na localidade de Linharinho, município de Conceição da Barra, cemitério que em tempos remotos era utilizado pelos habitantes dos então quilombos para enterrar seus entes queridos e realizar cerimônias fúnebres; e que esta área está sendo utilizada economicamente, sem qualquer cautela, para a exploração da cultura de eucalipto, vedando-se o acesso dos atuais habitantes dos territórios quilombolas, prejudicando as homenagens e o culto aos

antepassados, e colocando-se em risco a higidez do patrimônio histórico-cultural. (Século Diário, 31.08.06)⁶⁹

Em seguida, o Procurador recomenda ao IPHAN as providências necessárias à proteção desta área, que é identificada como patrimônio histórico e cultural relacionado às comunidades remanescentes de quilombos:

*[...] recomenda, em caráter preventivo, para que se evite eventuais ações de responsabilização, que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, através de sua Superintendência Regional neste Estado, adote **providência administrativa imediata e cautelar tendente à proteção e resguardo do patrimônio histórico e cultural, relacionado às comunidades remanescentes de quilombos**, presente na região de Linharinho, município de Conceição da Barra, conferindo à comunidade interessada a possibilidade de acesso à área, com as cautelas necessárias à preservação do sítio. (Idem, ibidem)*

O reconhecimento da importância do patrimônio histórico cultural do Sapê do Norte por parte do governo federal, que passava a se pronunciar a favor de seu tombamento, constituiu uma vitória do movimento quilombola, através da atribuição de outras significações a este espaço⁷⁰. No entanto, esta vitória estava precedida pela forçada desocupação da área do cemitério pela comunidade de Linharinho, através da reintegração de posse concedida pela Justiça Estadual à Aracruz Celulose no dia 31.07.2006. A desocupação foi seguida pela constante presença da Polícia Militar, não só na área que havia sido ocupada, como também nas áreas das moradias, através de rondas noturnas. A Polícia Militar garantia à empresa que realizasse o carregamento da madeira cortada pelos quilombolas e, ao mesmo tempo exercia seu poder de atemorização aos moradores de Linharinho. Negava-se, assim, o reconhecimento do *território quilombola* e por meio de práticas de cerceamento, buscava-se enfatizar a situação de “*imprensamento*”. Aqui novamente se expressa a contradição entre as instituições do Estado: enquanto no nível jurídico federal o território é transformado em patrimônio, no nível jurídico estadual prevalece o território do *agronegócio*, o que representa um grande distanciamento e confronto com o movimento social.

Uma nova *con-front-ação* territorial direta e *corpórea* ocorreu um ano após a ocupação do cemitério e foi novamente estimulada por um fato ocorrido no caminho institucional: a publicação da Portaria n.º 78 no Diário Oficial da União (14.05.2007), que

⁶⁹ Disponível em: www.seculodiario.com.br (31.08.2006).

⁷⁰ A partir de então, um projeto acerca do levantamento do patrimônio imaterial do Sapê do Norte foi formulado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e vem sendo realizado sob coordenação do antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira.

determinou a demarcação do território quilombola de Linharinho com base nos estudos sistematizados no Relatório Técnico. Este instrumento jurídico aproxima e alimenta a convergência entre o caminho institucional e os objetivos do movimento social.

Buscando acelerar o processo administrativo, a Comunidade de Linharinho, junto da Comissão Quilombola e de alguns outros atores, decidem pela segunda ocupação do território. O local definido foi a *antiga terra de morada de Joventino*⁷¹, escolhida pelos quilombolas devido à memória viva de como se deu sua grilagem. Os moradores de Linharinho contam que no início da década de 1960, José Upa ou “Zé de Gugu” invadiu esta terra com seus capangas e colocou fogo na casa, forçando a saída de Joventino e sua esposa, história que é relatada na cartilha *Quilombolas de Linharinho* (2007):

No início da década de sessenta, José Upa avançou violentamente sobre as terras de Joventino que, certo dia, saiu para trabalhar e deixou sua esposa em casa no sétimo dia do “resguardo” [quando] ela foi surpreendida por José Upa e seus capangas que a colocaram para fora com a criança e incendiaram a casa. Joventino e a família foram acolhidos na casa de Benedito Cosme. A partir daí, o fazendeiro fez uma cerca sobre as terras de Joventino, que se situavam entre o rio São Domingos e o córrego do Caboclo, dizendo que a partir de então as terras lhe pertenciam. (p.5)

A escolha pela ocupação desta terra - ocorrida no dia 23.07.2007, procurou, então, evidenciar a grilagem sofrida e gerar o questionamento acerca dos atuais títulos de propriedade que sobre ela incidem – em nome da empresa Aracruz Celulose. Cabe assinalar que, embora a *grilagem* desta terra tenha sido vivenciada pela comunidade e assim evidencie irregularidades em sua documentação referente à propriedade, numerosos outros casos são ressaltados pela Cadeia Dominial das terras referentes ao território de Linharinho, cujos levantamentos foram realizados a partir do trabalho de identificação e delimitação territorial e são apresentados no Relatório Técnico⁷². A ocupação desta terra, que se encontra defronte ao antigo cemitério de escravos, não se faz sob o argumento da proteção do patrimônio histórico e cultural, mas sim da averiguação da legalidade jurídica dos atuais títulos de propriedade, bem como da necessidade da discriminação das terras que ainda são devolutas, a ser feita pelo Instituto de Defesa Agroflorestral – IDAF. Estes procedimentos constituem passos do caminho institucional no processo de *regularização*

⁷¹ Esta porção de terra é assim identificada pela comunidade com base em sua memória, sobretudo afetiva, em relação aos antigos moradores. A Aracruz Celulose a identifica como “Área 22 – talhão 2”, linguagem que demonstra a relação cartesiana e homogeneizadora do capital do agronegócio com a terra.

⁷² Da mesma maneira, outros tantos casos de *grilagem* de terras no Sapê do Norte foram relatados perante a *Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI* constituída no ano de 2001 por deputados estaduais do Espírito Santo, para averiguar os impactos de cunho social, econômico, trabalhista e ambiental provocados pela empresa Aracruz Celulose S.A.

dos territórios quilombolas – que é deflagrado pelo *reconhecimento*, seguido pela *identificação, delimitação, demarcação* e finalizado por sua *titulação coletiva* em nome da associação representativa da comunidade. Para se chegar à titulação do território, é fundamental a transparência dos processos de aquisição destas terras e seus documentos correspondentes. Neste sentido, a ação do movimento social quilombola coloca em evidência elementos do processo administrativo-institucional.

Para a ocupação da antiga terra de Joventino, a Comunidade de Linharinho contou com a presença de pessoas de outras comunidades quilombolas, da Comissão Quilombola Sapê do Norte, da CONAQ, do MST, do MPA, da Via Campesina, da Articulação Capixaba de Agroecologia - ACA, do Movimento Nacional pelos Direitos Humanos - MNDH, da Rede Alerta Contra o Deserto Verde⁷³, de estudantes da UFES, da Nação Hip-Hop, de representantes da CPT e da Igreja Luterana, entre outros. A entrada na área foi iniciada com a derrubada dos pés de eucalipto com moto-serras, seguida da construção das primeiras barracas:

Cerca de 500 habitantes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte ocuparam na manhã desta segunda-feira a região conhecida como Linharinho, em Conceição da Barra. [...]

*Nesta segunda (23), as famílias iniciaram a ocupação com a construção de barracas e derrubada de eucaliptos – pertencentes à empresa Aracruz Celulose – para demarcar a área. **O objetivo é pressionar as autoridades para concretizar em definitivo a área reconhecida como território quilombola** pelos estudos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). (Gazeta on-line, 23 e 24.07.2007)⁷⁴*

A primeira manifestação à imprensa deu-se por meio da carta elaborada pelos quilombolas e demais sujeitos apoiadores da ação. Nela, a porção de terra ocupada efetivamente na forma de acampamento é denominada “*Quilombo Linharinho - uma proposta de uma **experiência de retomada** do território quilombola de Linharinho*”. Neste espaço, a ocupação dá-se pelo exercício e/ ou projeção de práticas coletivas de sustentação, como “*mutirões de plantio de mudas de mata atlântica, de árvores frutíferas, produção agrícola, construção de casas e instalações que possibilitem a habitação de famílias*” (23.07.2007), além de atividades culturais tradicionais como a capoeira e grupos folclóricos. Assim, esta experiência de retomada do território procura construir formas de ocupação e *apropriação* deste espaço orientadas por outras significações, que se contrapõem ao espaço dominado pelo capital - território funcional, onde impera a impessoalidade das relações produtivas que se desenvolvem sobre a natureza por elas destruída:

⁷³ O detalhamento desta Rede será feito posteriormente.

⁷⁴ Disponível em: www.gazetaonline.globo.com

*É com uma enorme e incontrolável **vontade de mudança da paisagem coberta pelo deserto verde** provocado pelas plantações de eucalipto, da qualidade da água poluída pelos venenos aplicados nas plantações, dos espaços ocupados e do retorno do modo de viver tradicional, há muito impedido de ser vivido, que **as Comunidades Quilombolas do Sapê do Norte** se empenham e **resistem, mais uma vez, no nosso seu território.** (Informativo Quilombo Linharinho n.º 1, julho de 2007)*

O trabalho comunitário demanda uma organização coletiva do grupo e se efetiva no espaço através da construção das barracas, da cozinha comunitária, da cacimba e da farmácia, da instalação de energia elétrica, do plantio de frutíferas e nativas, do jornal e da rádio, das atividades culturais que passam a se desenrolar sob uma grande tenda, à noite. O sentido do coletivo também se faz presente na preocupação com a manutenção do movimento, que se projeta na reserva de uma parte da renda obtida com a retirada e venda do eucalipto. Nesta organização coletiva, cabe assinalar a profunda importância da troca de experiências que se efetivou com os movimentos sociais apoiadores, como o MST e o MPA, que trazem saberes oriundos de um longo processo histórico de afirmação camponesa.

No campo das significações, o trabalho comunitário faz brotar as lembranças de práticas que outrora sustentavam o viver deste campesinato negro do Sapê do Norte, bem como o experienciar de outras possibilidades neste território. A experiência de retomada alimenta, portanto, a *identidade* das comunidades quilombolas do Sapê do Norte e seu *desejo* pela mudança da paisagem dos extensos monocultivos industriais. À medida que a ocupação permanece, cresce o número de barracas, que passam a receber nomes relacionados às comunidades quilombolas envolvidas – além de Linharinho, Angelin 1, 2 e 3, São Domingos, Roda D'Água, Dilô Barbosa, Nova Vista, Itaúnas e o povoado de Santana - e aos movimentos apoiadores. Denominadas por seus “donos”, as barracas passam a configurar seus espaços de abrigo no acampamento e, junto das demais estruturas de uso coletivo, vão sedimentando a ocupação e *apropriação* deste espaço. Enquanto *con-frontação corpórea*, a ocupação concreta deste espaço dominado pelos extensos monocultivos industriais vai transformando a paisagem e evoca memórias e significações que fortalecem a *identidade quilombola* em construção, e novamente, o *desejo* pela retomada de todo o território:

*O Quilombo Linharinho é a **essência do fortalecimento da identidade quilombola**, sendo o primeiro território de quilombo a ser homologado pelo INCRA no Espírito Santo, dentre mais de 2000 áreas já identificadas em todo o território nacional. Por isso a importância e os esforços dedicados nesta ação política. No quilombo de Linharinho a paisagem já é diferente. **As nascentes estão sendo recuperadas e o Vale do Córrego do São Domingos já pode ser visto novamente, o que tem despertado as memórias***

e histórias do nosso lugar. (Informativo Quilombo Linharinho n.º 1, julho de 2007)

Num primeiro momento, as reações da Aracruz Celulose a esta nova *territorialidade* ensejada pelo movimento quilombola adentram o caminho jurídico, enquanto as forças repressoras da Polícia Militar e da VISEL – segurança particular da empresa – permanecem no campo da observação e registro do fato: no primeiro dia da ocupação, uma viatura da Polícia Militar de Conceição da Barra chega ao local para obter informações, enquanto alguns veículos da VISEL colocam-se em áreas próximas e fazem alguns registros fotográficos. A opção pelo caminho jurídico já havia se apresentado na contestação do RTID da Comunidade de Linharinho e indica um histórico de vitórias da empresa neste campo. Assim se expressa a empresa, no segundo dia da ocupação:

O diretor jurídico da Aracruz Celulose, José Luiz Braga, afirmou nesta segunda que a área ocupada é de propriedade da empresa e que todo o processo que reconhece o território quilombola, inclusive a portaria, será contestada na Justiça. (Gazeta on-line, 24.07.2007)⁷⁵

É importante destacar que, neste mesmo dia, mais uma vez os indígenas Tupiniquim e Guarani ocupavam uma área de 11.000 hectares contígua à área de 7.000 hectares atualmente ocupada pelas aldeias e reconhecida desde 1994 pela FUNAI⁷⁶ como parte de seu território, também expropriado pela empresa Aracruz Celulose. Esta ocupação visava pressionar o governo federal pela homologação das terras indígenas e, assim somava-se à ação quilombola pela demarcação e titulação do território de Linharinho e de todo o Sapê do Norte. Ambos os sujeitos sociais convergem suas *con-front-ações corpóreas* em prol da retomada de seus respectivos territórios étnicos, em conflito com o território do *agronegócio* da celulose.

A primeira liminar de reintegração de posse a favor da Aracruz Celulose chega no dia 26.07.2007, pelas mãos do oficial de justiça acompanhado de várias viaturas da Polícia Militar. Fora expedida pela Justiça Federal de São Mateus, em nome do “*réu Altiane Blandino dos Santos e outros*”. Este documento deixa transparecer duas questões relevantes. A primeira é a desconsideração da Portaria Ministerial de demarcação do território quilombola de Linharinho, o que novamente aponta a contradição entre instituições

⁷⁵ Disponível em: www.gazetaonline.globo.com

⁷⁶ Em 1994, após uma audiência pública em Brasília, a FUNAI instituiu o Grupo Técnico para realizar a identificação da área reivindicada pelos Tupiniquim e Guarani. A conclusão dos trabalhos reafirmou a ampliação de 13.579 hectares na Portaria nº 783/1994, totalizando um espaço físico de 18.070 ha. (MARACCI, 2008).

federais do Estado. Esta desconsideração fica ainda mais explícita nas afirmações do juiz federal substituto Leonardo Marques Lessa, ao salientar a legitimidade da *propriedade* da terra pela empresa, combinada à não-comprovação da *identidade quilombola*:

A Justiça Federal de São Mateus (ES) concedeu à Aracruz Celulose liminar de reintegração de posse da área florestal ocupada por quilombolas na última segunda-feira (23), em Linharinho, município de Conceição da Barra, no norte do Espírito Santo. [...]

Ao conceder a liminar, o juiz federal substituto Leonardo Marques Lessa considerou que a Aracruz Celulose é a legítima proprietária da área invadida. O juiz destaca ainda, em seu despacho, que não há documentos que comprovem que a comunidade que invadiu a área da Aracruz é, de fato, remanescente de quilombolas. O parecer contraria a portaria do Incra, publicada em maio deste ano, que atesta o local como pertencente às comunidades tradicionais de afro-descendentes. (Carta Maior. 31.07.2007)⁷⁷

A segunda questão refere-se à acusação de Altiane Blandino dos Santos, morador da Comunidade de São Domingos, como participante ocupação e, portanto, des-qualificado como “réu”, junto de “outros” não-identificados. Embora não tenha participado da ação, na ausência de outros nomes de quilombolas envolvidos no movimento seu nome é utilizado, em virtude de já ter sido processado em outros momentos pela empresa. Altiane fora alvo de Mandado de Interdito Proibitório requerido pela Aracruz Celulose à Justiça Estadual de São Mateus no ano de 2005, em decorrência de conflitos relacionados ao “facho”. Como conseqüência deste processo de criminalização, no episódio da prisão dos quilombolas em Linhares (julho de 2006), a Procuradoria da Fundação Palmares afirmou que o *habeas corpus* não fora mais suficiente para soltá-lo, sendo necessário um pedido de liberação provisória. Já fragilizado juridicamente, Altiane Blandino dos Santos transforma-se em carta marcada das estratégias da empresa visando o enfraquecimento individual de lideranças.

No entanto, o movimento não recebe a liminar, afirmando que está aguardando a presença do INCRA em assembléia, quando encaminhamentos serão definidos. Solicitam ao oficial de justiça que retorne no dia seguinte, o que não acontece, visto que uma disputa judicial se iniciava entre os quilombolas e a empresa, por meio do pedido de revisão da decisão da Justiça Federal de São Mateus, através do Agravo de Instrumento encaminhado pela CONAQ ao Tribunal Regional Federal (TRF), no Rio de Janeiro.

Enquanto tramitava esta disputa judicial e permanecia a *con-frontação corpórea* em Linharinho, mais um passo era dado pelo setor dos fazendeiros cujas propriedades de terra incidem sobre o território quilombola, com destaque no município de São Mateus. Organizando-se no Movimento Paz no Campo – MPC, estes fazendeiros organizaram um

⁷⁷ Disponível em: www.cartamaior.com.br

ato público em protesto contra titulação dos territórios quilombolas, ocorrido na cidade de São Mateus, em 04.08.2007. Assim, numerosas pessoas ocuparam o trecho da BR-101 na altura do trevo da cidade, vestidas com camisetas e bonés do movimento, e acompanhadas por tratores, símbolo que procura reforçar seu discurso acerca da própria identificação como “trabalhadores do campo” que trazem o desenvolvimento ao município. Na ocasião, foi distribuído o *Manifesto do Movimento Paz no Campo*, onde se desqualifica toda a política de regularização dos territórios quilombolas (que será discutido adiante).

Uma semana após este ato, findava a disputa judicial entre o movimento quilombola e a Aracruz Celulose, quando o Tribunal Regional Federal decide acatar a decisão da Justiça Federal de São Mateus, expressa na liminar de reintegração de posse a favor da empresa. No território de Linharinho, o dia 11.08.2007 inicia com a chegada de 150 homens da Polícia Militar acompanhados de ferozes cachorros e enviados pelo governo do estado para desmontar o acampamento que ali vinha se mantendo há 21 dias. Sabendo da própria derrota na esfera judicial, os quilombolas desocuparam a área antes da chegada da Polícia, negando-se a assinar o mandado e a desmontar o acampamento:

Cobertos por um mandado judicial de reintegração de posse, a tropa evacuou o território quilombola de Linharinho, em Conceição da Barra, desalojando os donos legítimos da área.

Usando escudos protetores e armamento de combate em campo aberto – metralhadoras, pistolas de alto poder de fogo e revólveres, além de cães treinados para sufocar motins em prisões, os militares chegaram a Linharinho transportados por ônibus e rádio-patrolhas. Segundo relato do quilombola Domingos Firmiano dos Santos (Chapoca), no comando da tropa estava o próprio comandante da PM de São Mateus. Mas o enfrentamento da tropa da PM com os quilombolas não houve, pois a área fora desocupada bem antes da chegada da força policial.

Então, os funcionários da Aracruz Celulose que acompanhavam a polícia com quatro caminhões puderam recolher as lonas que cobriam e abrigavam os quilombolas nos barracos que haviam construído desde o dia 23 de julho, quando retomaram a área. (Século Diário, 13.08.2007)⁷⁸

Não obstante a repressão e a destruição das estruturas construídas coletivamente no território quilombola retomado, a Polícia Militar tentou invadir, também, as terras onde vive Dona Domingas Conceição Cassiano e sua família, de onde a comunidade de Linharinho e outros apoiadores da luta observavam a ação. No entanto, a violação desta fronteira da morada é impedida pela comunidade; ou seja, efetiva-se a garantia do *território mínimo*, que é aquele onde a ocupação se encontra sedimentada pela *r-existência*.

⁷⁸ Disponível em: www.seculodiario.com.br (13.08.2007)

No dia seguinte, a empresa manifestava-se na imprensa a respeito de sua vitória judicial, interpretada por seu gerente jurídico Anselmo Farias de Oliveira como a comprovação legal de sua propriedade de terras: “o fato de a reintegração de posse ter sido expedida mostra que a ocupação de terras pela Aracruz é totalmente regularizada, podendo inclusive ser comprovada por títulos” (Jornal A Gazeta, 12.08.07).

No entanto, embora com este desfecho, em sua tessitura a ocupação da antiga terra de morada de Joventino produziu outros encaminhamentos. O primeiro e fundamental resultado foi o construir de uma experiência orientada pelo *comum*, que sustenta o sentido do território negro do Sapê do Norte, tanto no que tange à *memória do vivido* como na proposição do *dever* quilombola. O experienciar do *comum* contrapõe-se à lógica do *privado*, imposta pelo Estado e pelo capital a partir da década de 1960 e forçosamente incorporada pelos moradores como garantia de sua permanência na terra. O experienciar do *comum* aponta para outras possibilidades de *territorialidades*.

Um segundo resultado desta ocupação no território de Linharinho foi a explicitação pública do *conflito territorial* entre o campesinato negro e o capital, que acompanha toda a trajetória histórica local e caminhou para a escala nacional e internacional, conquistando espaço na imprensa – onde abriu o debate entre “favoráveis” e “contrários” - e em instituições políticas como o Ministério Público Federal e a Organização dos Estados Americanos - OEA. Estes dois desdobramentos derivados da *con-frontação “corpórea”* alimentam ainda mais a *identidade quilombola territorializada*, o que implica na afirmação de um mundo próprio de significações e modos de apropriação do espaço, que se dá pela incorporação de um *poder simbólico* - “*capital cultural*”, que adquire contornos de “*capital político*”. Carlos Walter Porto-Gonçalves (2003) utiliza esta elaboração conceitual de Pierre Bourdieu na discussão que tece a respeito do movimento dos seringueiros na Amazônia:

Há um capital cultural, um poder simbólico, para ficar com conceitos caros a Pierre Bourdieu. Deriva daí que os sujeitos que são portadores desses capitais estejam em condições privilegiadas para impor/ propor suas marcas e significações e tornarem legítimos seus modos de apropriação, diferentemente dos sujeitos sociais que não os possuem. (p.40)

Ao “*capital cultural e político*” do movimento quilombola em ascensão, o capital do *agronegócio* da celulose re-age com medidas que buscam inviabilizar o “*facho*” como forma de sustentação e permanência no território. Assim, após a segunda ocupação do território de Linharinho – momento em que ganha evidência o *capital cultural e político* quilombola, a empresa decide extinguir a atividade de *coleta dos resíduos* do eucalipto – que também representa uma conquista das comunidades do Sapê do Norte. A intenção é, portanto, desvincular ambas as formas territoriais de luta e suas conquistas, que passavam a se

fortalecer mutuamente. Aqui se situa o terceiro desdobramento da *con-front-ação* direta e *corpórea* oriunda das ocupações do território de Linharinho: o vislumbrar de que à apropriação do espaço pelo “*facho*” junta-se a retomada do território quilombola.

Devido à ameaça que sempre representou à empresa, a suspensão do “*facho*” já vinha sendo por ela anunciada em outros momentos através dos argumentos de aproveitamento total da madeira, e volta e meia retornava como re-ação ao movimento quilombola: assim se deu no episódio da parada das máquinas de corte ocorrido na semana de 21.03.2007, em protesto pela crescente escassez do “*resíduo*” e acompanhado de vários focos de incêndio por entre os “*talhões*” da monocultura. Deste modo, observa-se que a *con-front-ação corpórea* e territorial ensejada pelo movimento vem endurecendo as re-ações da empresa. A cada ação quilombola, retorna uma ameaça de suspensão do “*facho*”, seja pelo caminho judicial, seja pela também *con-front-ação* direta que se faz por meio da repressão de sua polícia particular, a VISEL: assim ocorreu na Comunidade de Roda D’Água na semana de 19.08.2006, quando moradores foram repreendidos com tiros porque transportavam galhos secos numa carroça (logo após o episódio de Linhares e a ocupação do cemitério de escravos em Linharinho). Do outro lado do *front*, os quilombolas radicalizam suas ações, desvinculando-se da legalidade jurídica que vinha autorizando a coleta dos “*resíduos*”. Embora suspenso por liminar concedida à empresa em 16.10.2007, o “*facho*” teima em permanecer, mesmo que na esfera da ilegalidade: o documento e o papel do contrato deixam de ser condição imposta ao movimento para a atividade, que volta a ser realizada sob pressão da empresa, como em momentos anteriores à criação da APAL-CB.

Segundo relato de Nival da Conceição Aires, da Associação dos Catadores de Resíduos de Eucalipto, os trabalhadores não podem ficar parados, o que está acontecendo desde que a Aracruz Celulose rompeu o contrato com a associação há três meses.

Foram os compromissos assumidos pelos quilombolas com postos de gasolina e para a compra de material de proteção individual para fazer a cata dos restos de eucalipto, que levaram os quilombolas a voltar à atividade, há 20 dias. Muitos também passavam necessidades até para alimentação, com dificuldades para pagar suas contas nos supermercados e farmácias. (Século Diário, 17.10.2007)⁷⁹

Desta maneira, mesmo proibido, o “*facho*” é retomado pelos trabalhadores quilombolas, uma vez que concretiza a sobrevivência daqueles que resistem em meio ao território ocupado pelos extensos plantios de eucalipto. Suas necessidades prementes sobrepõem-se à legalidade e tornam mais agudo o *conflito*; assim o “*facho*” volta a ocupar o centro da *con-front-ação corpórea*, como analisa J. Scott (2002[1985]):

⁷⁹ Disponível em: www.seculdiario.com.br (17.10.2007)

Alguns tipos de mudanças, quando algumas variáveis permanecem iguais, são mais explosivos que outros – ***são mais suscetíveis de provocar enfrentamentos abertos e coletivos***. Nessa categoria, podemos colocar aquelas mudanças massivas e repentinas que destroem, decisivamente, quase todas as rotinas da vida cotidiana e, simultaneamente, ***ameaçam a sobrevivência da maioria da população***.

A disputa pelo “facho” e pelo território quilombola evidencia ainda mais a oposição e o *conflito territorial* entre distintos sujeitos sociais, engendrando ações e re-ações de ambos os lados. Portanto, é na *con-front-ação* e na relação que estabelecem entre suas alteridades que ambas as *territorialidades* - territorialidade quilombola e territorialidade do capital – vêm se constituindo.

Capítulo 8

O CAPITAL E A PRESUNÇÃO DO “ESPAÇO TOTAL”

O capital é uma relação social e histórica de produção baseada na expropriação e acumulação. Em seu processo contínuo de expansão, o sistema do capital objetiva garantir a acumulação desigual de riquezas por meio da *dominação* do espaço. Esta diretriz está expressa em suas formas de territorialidade, que potencializam este processo através da funcionalidade cartesiana atribuída ao espaço. Constitui, assim, uma territorialidade impessoal, sem memória ou afetividade relacionada ao espaço, onde não há o *lugar* enquanto *espaço vivido* e, portanto, não pode haver *apropriação*. Concretizando-se pela *dominação* e não pela *apropriação* do espaço, a *territorialidade do capital* objetiva alcançar a dimensão do “*espaço total*”, que quer se impor a todos os sujeitos e seus espaços de vida por meio do “*controle sociometabólico*”, nos dizeres de István Mészáros, em sua obra *Para além do capital* (2002):

*[...] o **capital** não é simplesmente uma “entidade material” – também não é [...] [o] supostamente neutro “mecanismo de mercado” [...] – mas é, em última análise, uma **forma incontrolável de controle sociometabólico**. A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como [...] **a mais poderosa estrutura “totalizadora” de controle** à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar. Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, neste importante sentido, “totalitário” – do que o sistema do capital globalmente dominante [...]. (p.96)*

O “*controle sociometabólico*” do capital busca se implementar da esfera do espaço material e concreto às esferas da cognição e das significações; ou seja, para além da dominação sobre determinado espaço físico, busca-se dominar, também, as formas de pensar e de sentir, de perceber e conceber, de valorar e escolher. Estas formas totalizantes de controle material, simbólico, cognitivo, corporal e territorial são, portanto, elementos estruturantes estratégicos do sistema do capital em seu movimento de expansão, que se quer infinito. Sua posição *hegemônica* configura-se pela dominação econômica aliada à liderança política, moral e intelectual, que atua na formação das subjetividades (BARRETT, 1996).

Já em suas origens, o sistema do capital produzia a *acumulação desigual de riquezas* por meio da *dominação* do espaço, tanto no nível interno da conformação dos estados territoriais europeus, onde a centralização do poder caminhou junto da violenta expropriação imposta aos povos da terra, como também em seus movimentos de expansão sobre territórios externos colonizados. Esta lógica faz-se presente no transcorrer de toda a história do capital, qualquer que seja a atividade econômica em questão e suas respectivas formas de territorialidade, onde permanece a intenção totalizante apresentada como

justificativa às necessidades do des-*envolvimento* econômico. O capital quer se constituir como *ordem global legitimada*, na medida em que se apresenta como realidade objetiva, dada e inalterável, caminho evolutivo “*natural*” da humanidade e “*expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade*”, como afirma Edgardo Lander em *A colonialidade do saber* (2005).

Em sua obra *A construção social da realidade – Tratado de Sociologia do Conhecimento* (1973), Peter Berger e Thomas Luckmann trabalham a idéia da *legitimação* como processo de transmissão e justificativa da *ordem institucional*, através de “*uma cobertura protetora de interpretações cognoscitivas e normativas*” identificadas como “*conhecimento socialmente objetivado como **conhecimento**, isto é, como um **corpo de verdades universalmente válidas sobre a realidade***” (p.88-93). Estas “*verdades*” fornecem os significados da ordem institucional e devem ser interiorizadas e reproduzidas como realidade social objetivada:

A legitimação é este processo de “explicação” e “justificação”. A legitimação “explica” a ordem institucional outorgando validade cognoscitiva a seus significados objetivados. A legitimação justifica a ordem institucional dando dignidade normativa a seus imperativos práticos. É importante compreender que a legitimação tem um elemento cognoscitivo assim como um elemento normativo. Em outras palavras, a legitimação não é apenas uma questão de “valores”. Sempre implica também “conhecimento”. [...] o “conhecimento” precede os “valores” na legitimação das instituições. (p.128)

O sistema do capital se quer legitimado consensualmente como “*ordem institucional*”, como “*verdade universalmente válida*” do caminho natural do des-*envolvimento* da humanidade. No entanto, esta estratégia ideológica busca descontextualizar a constituição da dominação capitalista, abstraindo a violenta expropriação travada no interior da Europa e na relação de *colonialidade* que este continente estabeleceu com os demais, principalmente a partir dos séculos XV e XVI, quando se iniciava a expansão mundial do capitalismo comercial:

*O processo que culminou com a consolidação das relações de produção capitalistas e do modo de vida liberal, até que estas adquirissem o caráter de formas naturais de vida social, teve simultaneamente uma **dimensão colonial/ imperial de conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências européias**, e uma encarnizada luta civilizatória no interior do continente europeu na qual finalmente acabou-se **impondo a hegemonia do projeto liberal**.* (LANDER, 2005:31)

Na escala do Sapê do Norte, a intenção totalizante da territorialização capitalista da produção de celulose torna-se emblemática na situação do “*imprensamento*” vivido pelas comunidades negras e camponesas. O “*imprensamento*” é a concretude espacial que melhor representa a dominação do “*espaço total*” pelo capital, onde imperam as extremas dificuldades na reprodução da existência material, simbólica e afetiva, conforme definido pelo antropólogo Sandro José Silva (2007):

A situação de imprensamento é uma “situação total” que aniquila a dignidade humana, as possibilidades de uma vida tranqüila, de criação de filhos e netos, de autonomia, [por meio] da subtração da saúde física e mental, do escasseamento das possibilidades de reprodução da vida social, do grupo, da família e dos valores pessoais. (mimeo)

Enquanto “*situ-ação total*”, o “*imprensamento*” representa a ação totalizante do capital sobre o *lugar (situ)* e objetiva absolutizar a segregação espacial das comunidades negras e camponesas dentro do território do *agronegócio*, produzida pelo confinamento das famílias em suas pequenas parcelas de terra, em meio à imensidão dos extensos e infundáveis “*talhões*” de eucalipto que aniquilam seu horizonte de possibilidades. Resultante da expropriação da terra, das águas e da floresta – portanto, das condições materiais de existência destas comunidades - o “*imprensamento*” também traduz a ausência das relações cotidianas de convivência e a destruição de formas de apropriação da natureza e seus saberes vinculados. A territorialidade do capital é impessoal, sem memória ou afetividade. Neste sentido, o “*espaço total*” do capital quer destruir as singularidades do *lugar vivido* e impor uma ordem intocável ao mundo, por meio do controle sociometabólico não somente econômico, mas também dos corpos, das significações e das projeções relacionadas ao espaço, como analisa Felix Guattari (1986):

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes [...] Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Aceitamos tudo isso porque partimos do pressuposto de que esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada. (GUATTARI e ROLNIK, 1986:42)



Fotos 35 e 36: *A racionalidade do capital produzindo o “imprensamento” dos corpos.* Simone Batista Ferreira (2005 e 2000).

A *situ-ação* do “imprensamento” visa transformar o *lugar vivido* das comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte em *espaço dominado* pelo capital, onde não se deve vislumbrar qualquer alteração de fronteira. Entretanto, e devido a esta mesma razão, o “imprensamento” pode ser analisado como a mais profunda resistência territorial daqueles que conseguiram permanecer na terra, o lugar da morada. Assim como a segregação espacial fragiliza, também pode alimentar a *identidade territorializada* destas comunidades que se contrapõem, por contraste, ao território do *agronegócio* da celulose. Antes de configurar-se como consumação, o domínio do “*espaço total*” apresenta-se então, enquanto presunção do capital, uma vez que suas próprias contradições internas engendram os contrários ao seu movimento totalizante: é a partir da asfixiante “*situ-ação total*” do “imprensamento” que se elaboram as identidades e os desejos de ruptura.

Neste momento, tendo já apresentado uma discussão a respeito das formas de territorialidade que vêm sendo construídas como resistência ao “imprensamento”, propomos então discutir as estratégias utilizadas pelo capital para a *dominação* do “*espaço total*” no Sapê do Norte, que procura se consolidar da esfera mais concreta à esfera das significações e das representações.

8.1. DA EXPROPRIAÇÃO E DES-TERRITORIALIZAÇÃO INSTITUCIONALIZADA NO SAPÊ DO NORTE

A reprodução e expansão capitalista no Sapê do Norte foram concretizadas através de processos de *expropriação* e *des-territorialização* engendrados numa consolidada associação entre o capital e o Estado. Considerar estes processos implica interpretar o Sapê do Norte como um espaço que já vinha sendo apropriado sob uma outra *matriz de racionalidade*, a do campesinato negro, que passava a ser confrontada pelo capital. Nesta relação de *con-front-o*, o capital vai construindo sua *dominação* do “*espaço total*” por meio

da *expropriação* das condições de reprodução da existência das comunidades negras e camponesas, seguida por sua *des-territorialização*, quando novos territórios e territorialidades passam a lhes impor e sobrepor. *Expropriar* é arrancar de alguém aquilo que lhe é próprio, que estava apropriado. Este alguém e suas apropriações existem num espaço, que no caso em foco é *território* desenhado por uma profunda e cósmica relação com a natureza, orientada para a reprodução da vida. Para além dos objetos apropriados, *des-territorializar* é inviabilizar as relações de apropriação em seu processo e sujeitos instituintes: *des-territorializar* é arrancar os sujeitos de seu espaço apropriado. O avanço da *expropriação* caminha para a *des-territorialização*, que é *institucionalizada* na figura do Estado.

Para o campesinato negro do Sapê do Norte, a natureza era o espaço apropriado e transformado em *lugar da morada*, tecido numa rede de relações de troca, de parentesco, de religiosidade e de festa. O relativo “esquecimento” desta região pelo capital contribuiu para a manutenção destas características, somadas à permanência de grandes extensões da floresta tropical e dos saberes a ela relacionados. Embora esta região jamais tenha ocupado posição central na economia colonial de *plantations* e da mineração, também foi objeto da dominação territorial da Coroa portuguesa, através de suas doações de terra àqueles que pudessem efetivar sua ocupação: as sesmarias. Estas fazendas enveredaram-se pela exploração de algumas espécies selecionadas de madeiras nobres da floresta tropical e também pela produção da farinha de mandioca e do café. A produção da farinha de mandioca teve destaque no século XIX, voltada ao abastecimento de núcleos urbanos e fazendas locais e de outras províncias, e até mesmo serviu de moeda de troca no comércio de africanos escravizados, donde se destaca a importância desta região na reprodução e manutenção do lucrativo negócio que era o sistema escravista (ALENCASTRO, 2000). Com a extinção da escravidão africana no Brasil no final do século XIX e a perda gradativa da importância econômica destas fazendas, esta região tornou-se mais “esquecida” pelo sistema econômico até meados do século XX, intervalo de tempo em que não trazia grandes possibilidades de acumulação ao capital, ou seja, não ocupava posição atraente para seus processos de reprodução ampliada.

Nos momentos em que o capital aí se fez presente, o fez com a participação do Estado, seja no âmbito de Brasil, seja no âmbito de Espírito Santo. A contar das fazendas escravistas, onde as terras indígenas foram expropriadas, dominadas e distribuídas pela Coroa Portuguesa às elites sob a forma de sesmarias, e a mão-de-obra era comprada da África, a atuação do Estado como abre-alas do capital prosseguiu com os incentivos à ocupação desta região fronteiriça com a Bahia, inicialmente nos anos 1920 - através da concessão de terras à exploração de madeira-de-lei, que recebeu um forte impulso nos anos 1950, com o objetivo de alimentar o crescimento urbano-industrial do Centro-Sul do país - e

a partir dos anos 1960/70 - quando a floresta tropical passou a ser substituída pela monocultura do eucalipto visando a produção de celulose. Para efetivar esta ocupação pelo capital, além da força militar e de incentivos fiscais, o Estado fomentou incentivos logísticos, como a abertura de estradas – inicialmente apresentadas como condicionantes aqueles que exploravam a madeira – e a construção da ponte sobre o rio Doce pelo governo Getúlio Vargas, que facilitou o acesso terrestre e rodoviário a esta grande região ao norte de Linhares.

Todas estas medidas passaram a ser tomadas pelo Estado a partir de uma nova valorização do norte do Espírito Santo pelo capital e, conforme eram implementadas, potencializavam este valor aos olhos da exploração e acumulação capitalista. Em todas elas, pode-se observar uma mesma forma de valorar a natureza representada pela exuberante floresta tropical, que passa a ser interpretada como *recurso* a ser transformado em *mercadoria*, valor que se sobrepõe ao *valor de uso* atribuído tanto pelas comunidades negras e camponesas locais, como para suas antecessoras nações indígenas. A atuação do Estado em prol da valorização capitalista desta região consolida-se, portanto, através da *expropriação* das condições de existência destas comunidades, seguida por sua *desterritorialização*: o novo olhar que se impõe sobre a floresta a transforma em mercadoria e neste espaço não cabem mais estas comunidades e seus modos de se relacionar entre si e com a natureza. Haesbaert da Costa (2004) nos traz a formulação de G.Deleuze e F.Guattari a respeito do Estado como um poderoso “agente desterritorializador”:

O aparecimento do Estado seria responsável pelo primeiro grande movimento de desterritorialização, na medida em que ele imprime a divisão da terra pela organização administrativa, fundiária e residencial. [...]

*Na perspectiva dos autores, o Estado inicialmente se constitui pela **desterritorialização das comunidades pré-capitalistas**, destruindo seus agenciamentos, seus territórios, e substitui o princípio da imanência (a terra como corpo pleno onde as sociedades pré-capitalistas se territorializam) pelo princípio da transcendência, onde o *Déspota Divino* assume todos os princípios de organização do socius. (p.194-95)*

Contraopondo-se ao entendimento do Estado como um agente que consolida o território de determinada sociedade – inicialmente proposto por Ratzel - Deleuze e Guattari o consideram como uma engrenagem de centralização do poder que se impõe sobre os princípios e formas de organização das sociedades anteriores ao capitalismo. Partindo da consideração dos *contextos territoriais* precedentes à sua constituição, os autores avaliam que a organização de *uma pretensa* sociedade em Estado significa a destruição de outras

tantas sociedades e suas singulares formas de apropriação do espaço: *territórios e territorialidades*.

O Estado configura, então, o principal vetor e estrutura por onde caminha e se expande o sistema do capital. Para a implantação do projeto de produção de celulose no Espírito Santo, uma forte aliança foi concretizada entre o capital e o Estado nas esferas política, econômica e jurídica. Em primeiro lugar, esta aliança está na própria concepção do projeto, vislumbrado pelos Planos Nacionais de Desenvolvimento dos governos militares. A partir daí, definia-se os incentivos fiscais e financiamentos públicos destinados aos plantios de eucalipto, a serem implementados em áreas previamente escolhidas. No Espírito Santo, as terras inicialmente definidas para os plantios de eucalipto foram classificadas como *devolutas* e assim “arrecadadas” pelo Estado, embora constituíssem *territórios étnicos* Tupiniquim e Guarani (no município de Aracruz) e de comunidades negras e camponesas oriundas do período da escravidão (nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra). A invisibilidade destes povos, comunidades e seus territórios intencionou efetivar a dominação de suas terras para comercializá-las com as empresas que implementavam monoculturas de eucalipto para exportação. Segundo Porto-Gonçalves (2002 b):

A Lógica Territorialista, que organiza o espaço enquanto condições gerais, e a Lógica Capitalista se reforçam na construção do mundo-que-aí-está. Para isso dissolve as antigas identidades coletivas, as diferentes culturas, e cria uma outra “história em comum” territorializada enquanto Estado (que se faz) Nacional negando outras culturas, outras nacionalidades no interior dos seus próprios espaços.[...] Assim, a forma geográfico-política Estado Territorial ao se pretender Estado Nacional se faz pela supressão da diferença na sua própria constituição interior (p.261 e 263).

A participação do Estado neste processo de des-territorialização iniciou-se com a *institucionalização* das formas de acesso à terra, por meio de normas específicas que passaram a classificar os ocupantes como “posseiros”, “requerentes” ou “proprietários”, que ocupavam determinada posição numa escala hierárquica de legalidade. Neste sentido, o Estado define um caminho obrigatório de *legalização* da ocupação da terra, onde a *situ-ação* ideal a ser almejada é a de “proprietário”; assim era imposta a ordem da propriedade privada capitalista em oposição às formas costumeiras de apropriação da terra e demais atributos da natureza, que associavam parcelas familiares e uso comum.

No entanto, a *legalização* da ocupação da terra pelo Estado, que se faz obrigatória, dá-se sob formas diferenciadas para os camponeses e para o capital. Para o campesinato negro do Sapê do Norte, havia um longo processo de requerimento que deveria ser feito junto ao Departamento de Terras e Cartografia – DTC da Secretaria de Agricultura do

Estado do Espírito Santo e que envolvia o trabalho de demarcação e registro nos cartórios de imóveis, processo muitas vezes inviabilizado devido aos seus custos (conforme discutido no Cap.3 – *Padrões de Conflitividade*). Para a expropriação destas terras ao grande capital, grandes facilidades foram geradas pelo Estado do Espírito Santo - que também podem ser denominadas de “incentivos fundiários” e fundamentaram o mecanismo da *grilagem*. A *grilagem* efetivou a *expropriação jurídica* destas terras - apropriadas e usadas de forma comum, foram classificadas como *devolutas* e, portanto, de propriedade do Estado – e as transformou em grandes propriedades privadas capitalistas, consubstanciando a *des-territorialização legalizada e institucionalizada*. Embora solicitada institucionalmente pelo INCRA e exigida pelos movimentos sociais, ainda hoje, a discriminação das terras devolutas do Espírito Santo permanece nos arquivos obscuros do Instituto de Desenvolvimento Agroflorestal – IDAF.

A *grilagem* constitui um mecanismo que permeia o processo de privatização das terras públicas no Brasil. Na análise que faz a respeito da *grilagem* das terras públicas da Amazônia, presente no artigo “*A farra da legalização da grilagem*” (03.04.2008)⁸⁰, o geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira afirma que ela “*sempre veio alimentada pelas políticas públicas de diferentes governos nos últimos cinqüenta anos*”. No momento presente, como a Constituição de 1988 determina que as terras públicas devam ser destinadas à reforma agrária, outra estratégia vem sendo elaborada no sentido de legalização das terras *griladas*: uma parte dos funcionários do INCRA e dos órgãos estaduais de terra “*passaram a ‘oferecer’ e ‘reservar’ as terras públicas do INCRA para os grileiros e indicar o caminho ‘legal’ para obtê-las*”. Pode-se observar, portanto, que este processo é muito semelhante ao ocorrido no Sapê do Norte principalmente nas décadas de 1960 e 70, onde o Estado do Espírito Santo aparece como grande agente facilitador e legalizador da *grilagem*, associado aos cartórios de registro de imóveis. No relatório *Violência e Democracia no Campo Brasileiro* (2003), Carlos Walter Porto-Gonçalves afirma que no Brasil, para além do poder público e das leis de terras, sempre houve um “*poder privado encarnado na grande propriedade rural*” que age por meio da *grilagem* e da violência, “*onde o Cartório, mais do que oferecer ‘fé pública’, faz parte dos recursos de poder a serem repartidos entre os ‘amigos do rei’, entre os fidalgos (fi’d’algo, de filhos d’alguém)*” (p.4). A Comunidade de Linharinho relata esta aliança em prol da legalização da *grilagem* no Sapê do Norte:

Até o início da década de 1960, segundo os moradores, todo o Sapê do Norte “pertencia à negrada”, mas ninguém tinha documento das terras. Entre as décadas de 1950 e 1960 ocorreram vários conflitos com fazendeiros, como José Upa, José Miranda, Quidinho, Velho Paulo e Ernani Benso, que realizaram

⁸⁰ Disponível em: www.brasildefato.com.br

diversas investidas expropriadoras sobre o território do grupo. [...] Essa e outras investidas expropriadoras de fazendeiros e empresas contaram com a conivência da polícia, cartórios e instituições jurídicas (fóruns e juízes) de São Mateus e Conceição da Barra para legalizarem os documentos das terras expropriadas. A partir do final da década de 60 essas terras, entre várias outras, foram repassadas às empresas de cultivo da monocultura do eucalipto, entre elas a Aracruz Celulose (Quilombolas de Linharinho, 2007:5)

A “indistinção entre o público e o privado” característica da formação social brasileira (PORTO-GONÇALVES, 2003) faz-se presente neste imenso processo de *grilagem legalizada* que efetivou a particularização de grandes áreas *devolutas* em latifúndios, através de uma rede com vários agentes e estratégias. A primeira delas configura o que se poderia chamar de “tentativa de sedução” para o abandono da terra, empenho de diversos agentes identificados como *agrimensores*, que procuravam convencer os moradores de que a vida na cidade seria melhor, principalmente para os filhos. Assim relata Dona Durmelina Rodrigues da Silva, 78, que permaneceu em sua terra situada no Córrego do Borá, e seu filho Cleres, morador do Córrego São Domingos:

Dona Durmelina - Aqui, nego vinha aqui pra vender e nós “não, não”. Seu Valzim. Aí eu falei com Chico “ô, você num deixa seu Valzim vim aqui não, se não, eu vou jogar água quente nele, hein!”

- O que ele falava, o Valzim?

Dona Durmelina - Pra vender a terra. Vender e nós tirar os filhos porque aqui nós não podia criar os filhos, pra vender, e nós não quisemos.

- E quem era esse Valzim, e ele era de onde?

Dona Durmelina - Era lá de São Mateus.

- E ele trabalhava pra alguma empresa?

*Cleres - **Trabalhava pra Aracruz, ele era tipo um corretor.** Ele vivia igual você, chegava pra mim é dizia “ê, você quer vender sua terra?” Eu dizia: “não”. Ele: “rapaz, vende, vende”. Se eu fosse na história dele, eu vendia, agora se eu não fosse...*

- Ele tentava convencer vocês a vender a terra.

Dona Durmelina - Alguns eles convenceu, e venceu. Mas nós, não.

*Cleres - [...] Ele chegava pra você: “**rapaz, você não quer vender sua terra, não? Um camarada está pagando um bom dinheiro, vou te arranjar uma boa condição pra você criar seus filhos e tal, tal, tal...**” Aí se você fosse ou eu fosse nesta conversa, tudo bem, mas se eu dissesse “não, essa daqui eu estou, sou posseiro e não tem negócio”, aí não tinham jeito, né, não tinha como você insistir. (entrevista realizada por Sandro Juliati e Simone Batista Ferreira em 02.10.2004)*

Estes *agrimensores* e seu saber-poder incorporado sobre a medição das terras tinham como objetivo vender as terras às empresas que chegavam à região para implantar

monoculturas de eucalipto. Dentre eles, são citados com frequência Valzinho, José Miranda e Quidinho, cujas investidas somavam-se às de Pelé e de Tenente Merçon. Assim, as tentativas de sedução vinham envolvidas pelo poder de pressão do saber técnico, do parentesco e da farda do exército, que muitas vezes tomavam tom imperativo, conforme testemunhado por Elda Maria dos Santos, 45, a “Miúda”, moradora da Comunidade de Linharinho:

Miúda – [...] Meu pai estava puxando roda, um dia, eles chegaram falando assim: “Ó! O senhor vai sair daqui”.

“Não!” “O senhor vai sair daqui e ir embora!” Então, meu pai dizia: “Mas pra onde é que eu vou com esses filhos todos aqui? Não!” “O senhor tem que sair! Tem que ir! Tem que ir.” Ele respondeu: “não vou, não!” “Então, o senhor vai ficar aqui? [...] Aqui não tem colégio bom pra seus filhos, não, lá vai ter.” (entrevista realizada na oficina do Projeto Cartografia Social, na Comunidade Quilombola de Linharinho, em 19.08.2006)

História semelhante foi vivenciada por Seu Domingos Aires de Farias, 68, da Comunidade de São Domingos: *“Eles pelejaram pra me tirar dali. Aí eu falei ‘eu, ir pra onde? Aqui nós tamo no costume. Parado eu não fico’. Aí eu fiquei ali”* (15.10.2005). Fracassando as tentativas de convencimento para a saída da terra, os *agrimensores* apelavam para a imposição de seu conhecimento técnico específico e sobre a antiga terra de uso camponesa, mediam e demarcavam grandes áreas que seriam disponibilizadas ao latifúndio, conforme testemunha Umberto Batista, 54, da Comunidade do Angelim 1:

Umberto – [...] Aí eles quiseram, depois veio um agrimensor lá, ladrão, chegou, meteu requerimento por fora. Requereu tudinho. O pai balabudou com ele, foi no Secretário de Agricultura, tudo, com o Juiz, não teve jeito.

- Mas esse agrimensor requereu pra quem?

Umberto – Pra ele! Passou a mão, vendeu pra Aracruz, foi aonde entrou esse eucalipi! [...] Vendeu. O agrimensor vendeu. E nós aí, nós tinha direito a 10 alqueire, que tinha, vinhamo ter direito a 4 alqueire.

- Mas por que tinha direito a 10?

Umberto – Porque era... era legalizado 10 alqueire daqui... essa, esse rumo era tudo vazado na estrada [...] porque todos agricultor tinha um direito a 10 alqueire, mas [...] no caso do agrimensor, nós tivemos direito só a 4. Porque se nós fosse... aí já ia entrar em justiça, ia entrar em questão, então não deu pra gente tirar os 10 alqueire. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 27.09.1999)

O relato de Umberto revela que, embora seu pai já tivesse requerido a terra, prevaleceu o requerimento que o *“agrimensor ladrão meteu por fora”*. As tentativas de

recorrer aos poderes instituídos do Executivo e Judiciário não tiveram resultado favorável e a família foi *expropriada* do direito que tinha a 10 alqueires de terra, ficando somente com 4 alqueires e perdendo 6 alqueires, que foram negociados com a empresa Aracruz Florestal. Outra forma usada, conforme o relato de Seu Angenor Evangelista, 88, antigo morador do Angelin do Meio: o agente que requeria ou comprava terras dos moradores locais para passar à empresa, media o alqueire na corda ou na corrente, e quando a terra era “*retombada*” – ou seja, passava por nova medição feita por agrimensor, constatava-se que a área comprada era bem maior. “*A corrente rouba a terra*”, diria Marolina Ayres da Vitória, 51, moradora da Comunidade de São Domingos (22.10.2005). O casal Berto Florentino, 59 e Joana Cardoso Florentino, 56, da Comunidade de São Domingos, também vivenciaram este tipo de *expropriação*:

Berto – [...] Que a gente vende um alqueire, o agrimensor é deles, vende um alqueire e ele tira dois, três. Como essa cana, ali. Essa cana aí eu vendi 3 alqueire, mas se medir a terra toda, aí, ela vai dar mais. Porque o agrimensor é deles, eles só fazia me pagar. Nem corrigir terra ele fazia, que eu num tinha, assim, pra saber quantas braça, nem quantos metro dá um alqueire. Aí traz o agrimensor deles, lá, aí ao invés de medir 3, mede 4, 5, e só me paga 3.

– Como é que era, aí vinha o agrimensor aqui, você lembra o nome dele?

Berto – Não, num lembro, porque era tudo agrimensor da firma.

– E, quando o pessoal vendia, o que que falava? Tinha o Pelé, tinha o Tenente Merçon...

Berto – Tenente Merçon... Pelé comprava com Tenente Merçon, aí, era Valzinho, também, tinha um tal de Valzinho Cabeção, que comprava pra Aracruz, também, e ainda tão vivo, ainda! [...]

Dona Joana - Aí foi que, depois que a Aracruz, esse bichinho mesmo, Pelé, foi comprando terra fácil, comprando terra, comprava por um preço, entregava a Aracruz por outro, né. E foi entrando nas terra dos outro [...] Aí depois que eles entrou que, o finado meu pai viu que eles tava entrando, aí que foi que panhou e passou a terra pra Berto requerer.

– Eles entravam e faziam como?

Dona Joana – Eles comprava, assim, dizendo que comprou na nossa mão, na mão dos donos, que era o dono da Aracruz mandava eles comprar terra, então eles vinha com aqueles dinheiro, comprar, dizia que comprava a terra, mas aquela terra que eles achava abandonada, eles só ia montando, dizendo que comprou, né, quando chegava na frente, eles entregava aqueles metro certo de terra, e dizia que comprou no dinheiro, e eles acreditava. [...] Apanharam aquela terra, dizendo que comprou, aquelas terra que eles topava ali, sem dono, eles se diziam de dono. É assim. (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira, em 16.10.2005)

Assim, a *expropriação* era consumada tanto na transação de compra de terras dos “*donos*”, como na dominação de outras que não se encontravam em uso. Quando a terra

não tinha documento, comprava-se o “direito de posse” dos “donos” por meio de uma negociação particular de indenização. Segundo Clóvis dos Santos, 71, morador do Córrego Santana, comprar o “direito de posse” era comprar as “plantas” da terra para depois requerê-la ao Estado (24.10.2005). Se houvesse recusa do morador em vender seu “direito de posse”, a terra era requerida diretamente ao Estado pela empresa. Desta maneira, poucas opções se apresentavam aos “donos” das terras, como relata Ângelo Camilo, xx, o “Caboquinho”, antigo morador da Comunidade do Angelin 1:

Caboquinho – Quando chegou a arrecadação, aí quem teve, teve, quem não teve, perdeu tudo!

- Por causa de imposto?

*Caboquinho – Não, de terra, né? **Porque as firma foi chegando, foram comprando de todo mundo** e... aí, quem teve, vendeu, quem não teve, não vendeu, **quem tinha direito de posse, pagar o direito de posse ela pagava**, e tomava conta também. [...]*

- Mas, e se você não quisesse sair?

Caboquinho – Agora, aí Simone, se você não quisesse sair, eles tinham que meter aquele terreno em requerimento, pra requerer tudo, legalizar tudo direitinho... E o outro gostava do dinheiro, como se gosta do dinheiro, e “ah, não, me dá tanto, tá bom”, e tal. É isso aí! Isso foi passando demais aqui. Demais mesmo!

- E a Aracruz negociava com as próprias pessoas que estavam no terreno?

*Caboquinho – Negociava! [...] **Mas falta documentação, essas coisa assim, então “vamo fazer o seguinte: vou te indenizar, vou te dar tanto, tá bom?”** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 04.05.1999)*

Cabe assinalar que neste momento da “arrecadação” de terras devolutas pelo Estado, a grande maioria dos moradores não possuía documento da terra, portanto era “dono” pelo uso e apropriação que dela fazia há gerações, mas não reconhecido como “proprietário” pela nova ótica de valorização capitalista. Assim, uma outra estratégia utilizada pelas empresas era a cobrança, em alqueires, pelo requerimento da documentação da terra camponesa – e portanto, sua *legalização*, conforme relata Paulo Florentino, 39, e seu pai Manoel Florentino, 85 (falecido em 2006), moradores do Córrego Água Boa:

*- [...] **O senhor falou que não tinha dinheiro para requerer do Estado. O que acontecia?***

*Paulo - **A firma Cricaré, por exemplo, pegava uma parte da terra para poder dar o documento da outra.***

- A firma do Cricaré era quem mesmo?

*Paulo - **Ângelo Coutinho, filho do Henrique Coutinho. A pessoa não tinha o dinheiro para requerer, então ele pegava uma quantia de terra pra poder requerer a outra parte e vendia.***

- Você já estavam aqui há muito tempo?

*Paulo - **Só não tinha o documento. [...]***

- Ele fez isso com o senhor, seu Coxi?

Coxi - Fazia, era pobre e não tinha dinheiro.

- Ele fez isso com os irmãos do senhor?

Paulo - Fez com o Mário e com o Roxo, um outro vizinho que tinha aqui.

- O Mário tinha muita terra também?

Paulo - **Tinha 6 alqueires, na verdade tinha mais terra. Mas só requeriu 6 e o resto foi o Ângelo que ficou. O Liberi também tinha 8 alqueires, mas também tinha mais que 8.**

- O Mário tinha quanto mais de 6?

Paulo - **Ele tinha mais ou menos uns 10 alqueires. Ele ficou com 4 e requeriu 6.**

- E o Liberi tinha muito também?

Paulo - **Ele tinha na faixa de 12 a 13 e requereu 8.**

- Quanto tempo o Angelo demorou pra vender pra Aracruz?

Paulo - Mais ou menos uns 15 anos, porque ficou aqueles eucaliptos tudo passado aí, porque era muito grosso. Ele só plantou e deixou assim. Depois ele vendeu tudo pra Aracruz, essa área todinha daqui a São Mateus era tudo do Ângelo. A Aracruz só tinha terra da BR pro lado de cima. Lá pra Barra era tudo do Ângelo. Linharinho, Itaúnas, tudo era do Ângelo.

- Depois ele mesmo diretamente vendeu e negociou com a Aracruz?

Paulo - Ele mesmo negociou, ele nunca cortou.

- Quem tinha 12, para requerer 8 vendeu 4 alqueires.

Paulo - **E meu pai, para requerer 6, vendeu na faixa de 3 alqueires.**

(entrevista realizada Por Francieli Marinato em 05.11.2005)

Desta maneira, expropriava-se novamente o direito camponês ao requerimento de 10 alqueires de terra: não possuindo recursos para a legalização de sua posse e sua transformação em proprietário como exigia o Estado, o campesinato negro forçosamente cedia parte de sua *terra de direito* em troca da documentação do restante. Pode-se observar, então, que diversificadas estratégias foram elaboradas para efetivar a *expropriação* destas terras do campesinato negro do Sapê do Norte. Quando havia possibilidades de negociação com os moradores locais, roubavam-se pedaços de terra na medição, no fornecimento da documentação e na ocupação das terras “*sem dono*”. Quando havia resistência à negociação, requeria-se toda a terra por cima dos sítios locais.

Para efetivar a “*arrecadação*” das terras devolutas, no início da década de 1970 o estado do Espírito Santo realizaria um levantamento e mapeamento das terras e seus ocupantes situados na região norte⁸¹. Realizado pela Secretaria de Agricultura, este documento registrou a presença de numerosos e antigos moradores – cujas terras, em sua grande maioria, encontravam-se em processo de requerimento ou eram posses, bem como das empresas que para ali passavam a adentrar. Este levantamento permitiu o registro das terras sem proprietários e, portanto, disponíveis à negociação com as empresas produtoras

⁸¹ SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. *Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes*. Vitória, 1974. (mimeo)

de eucalipto. Assim, paradoxalmente, acabou registrando, também, os processos fraudulentos de aquisição de terras por estas empresas. Um destes casos refere-se aos requerimentos de terra feitos em nome de Manoel Florentino e seus filhos Mário Florentino e Liberi Florentino, que se encontravam tramitando no Departamento de Terras e Cartografia – DTC da Secretaria de Agricultura. Segundo este documento (Mosaico Folha n.º 21 – município de Conceição da Barra, fichas n.º 33, 34 e 35), no ano de 1972 Manoel requeria 27,70 hectares, Mário requeria 25,50 hectares e Liberi requeria 34,40 hectares - áreas que correspondem, respectivamente, aos cerca de 6 e 7 alqueires que sobraram da negociação da documentação com a Reflorestadora Cricaré, de propriedade da família Coutinho, conforme relatado anteriormente por Paulo Florentino e Manoel Florentino. As terras que serviram de pagamento à documentação são confrontantes ao sul das terras da família Florentino e mapeadas como parte da propriedade privada capitalista da empresa, que se estendem pelos municípios de Conceição da Barra e São Mateus:

Tabela 32: Terras sob domínio da Reflorestadora Cricaré - 1974

N.º Mosaico/ Folha	N.º Ficha	Referência de localização	Área (hectares)	Documentação
8	1	C. das Piabas (S.Mateus)	240,90	Não consta
21	29-A	C. Caboclo / C. Borá (C. Barra)	163,00	Não consta
21	29-A	C. Angelin / C. São Domingos / C.Santana / C. Piabas / Roda D'Água / C. do Serra / C. do Cazuza / C. do Caboclo / C. Deodato (C.Barra)	5.160,00	4.708,30 com documento (1969 a 1972)
21	65	C. Santana / C. Piabas (C. Barra)	69,30	1972
21	79	Porto Grande / C. Alexandre (C. Barra)	106,4	1970 e 1971
TOTAL			5.739,60	4.884,00

Fonte: SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. *Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes*. Vitória, 1974. (mimeo) Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Faz-se necessário observar que, dentre estas propriedades apresentadas, não consta documentação de terra referente à primeira, à segunda e parte da terceira, o que soma 855,60 hectares (que corresponde a 178 alqueires). Ademais, dentre aqueles apresentados como vendedores de terras à Reflorestadora Cricaré, não constam os nomes de Manoel Florentino e seu filho Mário, mas consta o nome de Henrique Coutinho (um dos donos da Reflorestadora Cricaré), que teria vendido à empresa o total de 793,60 hectares de terra (que corresponde a cerca de 165 alqueires), entre os dias 19 e 21.08.1970. Neste sentido, evidencia-se a máscara do processo da *grilagem* efetivado, onde o pagamento feito por moradores locais à família Coutinho em troca da documentação da terra requerida não aparece como parte da transação, mas já como propriedade adquirida e repassada à

empresa no ano de 1970 - enquanto os processos referentes aos requerimentos dos moradores datam de 1972. A cadeia dominial destas terras aponta que em 09.10.1978, Liberi Florentino vendeu à empresa 10 hectares de terra (cerca de 2 alqueires), dentre os 8 alqueires que haviam sido documentados.

Neste mesmo levantamento feito pelo Estado do Espírito Santo, consta o mapeamento de várias porções de terra cuja localização é denominada “*Sapê do Norte*”, no distrito de Itauninhas, município de São Mateus. Segundo o documento, estas terras totalizavam uma área contínua de 8.494,86 hectares e encontravam-se sob domínio da empresa Aracruz Florestal. No entanto, conforme atesta escandalosamente o próprio Estado, delas “*não foi possível obter dados referentes a documentação*”. Na tabela a seguir, estas propriedades são apresentadas e localizadas:

Tabela 33: Terras da Fazenda “Sapê do Norte” sob domínio da Aracruz Florestal S.A. e sem documentação – 1974

N.º Mosaico / Folha	N.º Ficha	Referência de localização	Área (hectares)	Documentação
6	113	C. Honorato / C. Santaninha	2.041,05	Não consta
6	179	C. São Domingos	229,68	Não consta
6	207	C. São Domingos / Rio São Mateus / C. Quitério / C. Taboa	1.583,34	Não consta
6	209	C. São Domingos / C. Santana / C. Quitério / C. Taboa / C. Cabeló / C. Três Barras	4.119,06	Não consta
6	248	C. Honorato / C. Santana	521,73	Não consta
TOTAL			8.494,86	-

Fonte: SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO – Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. *Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes*. Vitória, 1974. (mimeo) Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

É necessário observar que a incorporação da denominação local “*Sapê do Norte*” pela empresa configura outra estratégia de dominação deste espaço. A expropriação do território negro carregou, também, seu nome. A incorporação da denominação “*Sapê do Norte*” pelo capital agroindustrial, reconhecida pelo Estado, teve um significado profundo na comunicação com as comunidades negras: a permanência do nome favorecia a identificação mútua deste espaço; no entanto, com a mensagem de que as extensas *terras de uso comum* foram transformadas numa única *fazenda*, portanto, em propriedade privada. Neste sentido, se o nome “*Sapê do Norte*” representava a *apropriação* deste espaço pelos agrupamentos negros e camponeses, agora passava a ser intencionalmente incorporado pelo capital para identificar o novo território da *dominação*, nascido de um violento processo de *expropriação*.

O “*Sapê do Norte*” sofre, assim, uma profunda mudança de significado: da vastidão da “*terra à rola*” do “*sertão*”, onde o sapê sempre brota após uma derrubada ou uma roça acabada, passa a representar a maior extensão de terras contínuas sob domínio privado da

empresa Aracruz Florestal S.A., cobertas pela monocultura de eucalipto. Além da fazenda “Sapê do Norte”, outras terras são apontadas como propriedade privada da empresa Aracruz Florestal e “sem documentação”, totalizando 1.731,60 hectares:

Tabela 34: Terras sob domínio da Aracruz Florestal sem documentação - 1974

N.º Mosaico / Folha	N.º Ficha	Referência de localização	Área (hectares)	Documentação
7	48	C. do Macuco	58,00	Não consta
7	52	C. do Macuco	55,00	Não consta
7	53	C. da Lama	28,00	Não consta
7	99	C. Santana / C. do Sapato	461,01	Não consta
7	101	C. Santana / C. do Sapato	764,29	Não consta
20	36	C. do Macuco	49,80	Não consta
20	38	C. da Lama	15,50	Não consta
20	44	C. Santana	300,00	Não consta
TOTAL			1.731,60	-

Fonte: SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. *Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes*. Vitória, 1974. (mimeo) Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

E outras, ainda, como propriedade da empresa Brasil Leste Agroflorestal S.A., que segundo o documento, é “a mesma Aracruz Florestal S.A.”, totalizando 14.891,40 hectares, dentre os quais 8.907,60 hectares “sem documentação”.

Tabela 35: Terras sob domínio da Brasil Leste Agroflorestal S.A. - 1974

N.º Mosaico / Folha	N.º Ficha	Referência de localização	Área (hectares)	Documentação
20	16-A	Angelin / C. Macuco	97,50	96,00 com documento (1970)
20	19-A	C. do Macuco / C. Angelin	12,20	Não consta
21	5	Canta Galo / São Domingos / C. do Caboclo / C. Grande / C. Cearense / C. da Estiva / C. Angelin / Porto dos Tocos / Santana / Olaria / Beira Linha/ C. do Felipe / C. do Laço / Itaúnas / C. do Serra / C. Jacirana / C. Santa Cruz / Campo Grande / Morro da Conceição	14.243,80	5.854,90 com documento (1970 a 1972)
21	32	C. Santana	34,00	Não consta
21	45	C. do Borá / C. do Caboclo	95,80	Não consta
21	54	C. do Borá	50,10	Não consta
21	67	C. das Piabas	78,70	Não consta
21	81	C. Carapina	167,10	Não consta
22	11	C. São Domingos	56,00	1970
22	20	São Domingos	56,20	32,90 com documento (1970)

TOTAL		14.891,40	5.983,80
--------------	--	------------------	-----------------

Fonte: SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. **Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes**. Vitória, 1974. (mimeo) Dados organizados por Simone Batista Ferreira.

Assim, ao considerarmos estas terras que passaram a constituir parte da propriedade privada capitalista da empresa Aracruz Florestal S.A. – e, posteriormente, Aracruz Celulose S.A., temos o **total de 30.857,46 hectares**, dentre os quais **19.989,66 hectares “sem documentação”** (o que equivale a cerca de 65% das terras). Entretanto, todas estas terras dominadas pelo capital do *agronegócio* da celulose encontram-se documentadas pelos cartórios de registros de imóveis de Conceição da Barra e São Mateus, dados que são utilizados na argumentação da empresa relacionada ao seu “direito de propriedade”, quando em *con-frontação* com *quilombolas* e / ou trabalhadores do “*facho*”.

É interessante notar a despreocupação do Estado em identificar, registrar e mapear esta grande quantidade de terras “*sem documentação*”, o mesmo Estado que impõe às comunidades o requerimento particularizado de terras e sua documentação como condição de nelas permanecerem, embora muitas vezes parte desta terra ficasse com os agrimensores ou era trocada pela documentação, conforme já relatado. Assim, enquanto ficava cada vez mais diminuída a terra negra e camponesa, outras transações envolviam quantidades muito maiores para as empresas. Embora o levantamento das terras realizado pelo Estado do Espírito Santo⁸² afirme a ausência de documentação referente à “*Fazenda Sapê do Norte*”, a Cadeia Dominial referente a mesma localidade (ver o **Fluxograma da Cadeia Dominial da Fazenda “Sapê do Norte”**, à p.396)⁸³ aponta requerimentos de extensas áreas feitos por pessoas físicas ao Estado e negociadas com as pessoas jurídicas Brasil Leste Agroflorestal S.A. – BLASA e à Vera Cruz Agroflorestal S.A., até chegar à Aracruz Celulose S.A.

Em inúmeros casos, as certidões das terras adquiridas por estas empresas não fornecem o tamanho da área, que só vai aparecer na última transação de compra e venda, como é documentado por uma cadeia dominial referente a terras adquiridas pela Brasil Leste Agroflorestal S.A. e vendidas à Vera Cruz Agroflorestal em 21.11.1974⁸⁴. Neste documento, dos *7.000 hectares transmitidos à Vera Cruz pela BLASA, somente 1.232,50 hectares contam com certidões que apresentam discriminação de área*.

As cadeias dominiais revelam, também, que estas empresas surgem no cenário de transações de terras em momentos diferenciados e com a tarefa de arrecadar terras

⁸² Idem.

⁸³ Este documento foi produzido pela estudante de Direito Amanda Schwab e pelo geógrafo Paulo César Scarim, em virtude do estudo acerca do processo de legitimação de terras devolutas à Aracruz Celulose.

⁸⁴ Este documento foi produzido pela advogada Alba Aguiar e constitui parte do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005).

devolutas e repassá-las à Aracruz Florestal e Aracruz Celulose S.A. A primeira delas foi a *Agroflorestal Ouroverde Ltda.*, cuja atuação se iniciou no final da década de 1960, principalmente na região do Córrego do Angelin e do Canta Galo (localidade inserida no território da Comunidade Quilombola de Linharinho). Sua atuação foi a de requerer terras ao Estado e comprá-las de moradores, para transmiti-las à Aracruz Celulose S.A. na década de 1980. No início da década de 1970, é a vez da *Brasil Leste Agroflorestal S.A. - BLASA*, que passou a adquirir terras de moradores e empresas numa área mais abrangente, transmitindo-as à Vera Cruz Agroflorestal S.A. em meados desta década, e também à Aracruz Celulose S.A. A *Reflorestadora Cricaré*, de propriedade da família Coutinho, teve sua atuação mais localizada nos vales dos córregos São Domingos e Santana, abaixo da BR-101, onde requereu terras ao Estado no início da década de 1970 e as vendeu à Aracruz Celulose S.A. na década de 1980. Quanto à *Vera Cruz Agroflorestal S.A.*, sua atuação foi, delimitadamente, a de repassar as terras adquiridas pela BLASA à Aracruz Celulose S.A. no final da década de 1970 e início da de 1980. Esta última criação jurídica do capital não possui qualquer requerimento de terras devolutas em seu nome; suas transações sempre são de compra e venda de propriedades privadas consumadas. Neste sentido, o que se pode observar é a *estratégia de mascarar juridicamente o processo de grilagem das terras públicas*, conforme a terra vai se distanciando do Estado através de inúmeras transações. Com o passar do tempo, a memória se perde, visto que daqueles que foram *expropriados*, muitos não se encontram mais presentes. Se nas origens o roubo de terras de uso do campesinato negro aconteceu na época da Ouro Verde ou da BLASA, sua transmissão ao domínio da Vera Cruz se dá dentro dos preceitos da legalidade, o que prossegue na transmissão à Aracruz Celulose S.A. Assim, as fraudes passam a ser de responsabilidade de outros agentes do passado e a aquisição pela Vera Cruz passa a ser considerada “de boa fé”, pois teoricamente não teria conhecimento deste processo. Este argumento é utilizado no momento atual pela empresa Aracruz Celulose S.A., quando é questionada a respeito da irregularidade da documentação das terras que se encontram sob seu domínio. Desta maneira, as irregularidades e fraudes que permeiam o processo da *grilagem* de terras vão sendo diluídas ao longo do tempo, através dos sucessivos nascimentos e mortes de pessoas jurídicas e consecutivos registros feitos nos cartórios. E assim justifica-se a *dominação do “espaço total” pelo capital*, que passa a ser *legitimada*.

Além das empresas, verificam-se numerosos outros agentes responsáveis pela transmissão de terras à Aracruz Florestal e Aracruz Celulose S.A., dentre eles alguns funcionários da empresa e mesmo prefeitos de Conceição da Barra. A estratégia era o requerimento e/ ou compra das pequenas áreas permitidas, somando uma grande área. Dentre estes agentes que abriram o caminho para a *territorialização* do capital do *agronegócio* da celulose, alguns se destacam pela frequência com que aparecem e pela

quantidade de terras que transmitiram às empresas subsidiárias e mesmo à Aracruz. Um deles é José Luiz da Costa - prefeito de Conceição da Barra entre 1967 e 1971, que requereu ao Estado e também comprou diversas porções de terra que foram negociadas com a Aracruz Celulose S.A., transações irregulares exemplificadas pela Cadeia Dominial a seguir⁸⁵. Neste documento, além de várias *certidões fornecidas pelo Cartório de Registro de Imóveis de Conceição da Barra não discriminarem as áreas de terras adquiridas*, há outras irregularidades relacionadas ao intervalo de tempo entre o requerimento da terra e sua transmissão a outrem:

1. Madalena Graça adquiriu terras do Estado em 11.09.1964 e
2. as vendeu a Paulo Jacob Carletti em 19.09.1964;
3. este fez uma aquisição de terras do Estado em 14.07.1971 e
4. as vendeu a José Luiz da Costa em 22.07.1971.

Observa-se que estas transações ocorreram no *intervalo de oito dias*, o que infringia a Lei Estadual n.º 617 de 1952, em seu artigo n.º 17, inciso III, que determinava *o prazo de 2 anos de inalienabilidade para as terras devolutas requeridas*. Na mesma cadeia dominial, o *prefeito José Luiz da Costa adquiria outra terra cuja documentação não chegava às origens no Estado*, e junto das demais sem metragem de área discriminada, totalizaram 1.753.000 m² (ou 175,3 hectares ou ainda, 36,5 alqueires) que foram transmitidos à Aracruz Celulose S.A. em 31.07.1986.

Algumas porções de terras que atualmente se encontram inseridas no latifúndio sob domínio da Aracruz Celulose pertenciam aos moradores locais desde data longínqua e seus familiares descendentes não possuem conhecimento do processo de sua transmissão. Em alguns casos, não houve a orientação de se registrar a escritura adquirida pelo requerimento no Cartório de Registro de Imóveis, o que invalidou sua legalidade e permitiu que a terra fosse requerida e registrada por outrem. Em outros, tanto a ocupação como a documentação mais antiga foram desconsideradas, como a de Cassiano Alves (ou Adão) dos Santos, que possuía uma gleba de terra na localidade Castelo (que é parte do atual território da Comunidade Quilombola de Linharinho), cuja primeira Escritura Pública é datada de 1905 e registrada no cartório de São Mateus. O levantamento realizado pela Secretaria de Agricultura do Espírito Santo na década de 1970⁸⁶ já mapeava esta terra de 206,2 hectares (aproximadamente, 43 alqueires) com documentação registrada no Cartório de Conceição da Barra. Este registro é referendado pela Cadeia Dominial referente ao

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. *Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes*. Vitória, 1974. (mimeo)

território da Comunidade Quilombola de Linharinho⁸⁷, onde sua área é definida como de 65 braças, transmitida a ele por Belarmino Santos Porto e Rita Conceição Cunha Porto, que parece descender da família da fazendeira Rita Maria Cunha da Conceição. Apesar desta “Escritura Pública de Compra e Venda” de 1973 constar na Cadeia Dominial e o nome de Cassiano já ter sido registrado pelo *Recenseamento do Brasil 1920 – Proprietários Rurais do Espírito Santo*⁸⁸ como ocupante desta localidade, sua terra e todas as demais do Castelo encontram-se dominadas pelos extensos monocultivos industriais de eucalipto da Aracruz Celulose e seus familiares não possuem conhecimento da forma como se deu esta transmissão.

Outro caso refere-se à Dona Aurora Diolinda da Conceição, filha de Joaquim Felipe da Vitória, que fora filho de Rosalina, escrava na fazenda de Dona Rita Cunha da Conceição. Dona Aurora vivia na antiga localidade do Engenho, numa terra que se estendia do Córrego do Caboclo ao Córrego do Borá, revelando portanto sua permanência nas terras abandonadas da antiga fazenda escravista. Nas Cadeias Dominiais referentes ao território da Comunidade Quilombola de Linharinho⁸⁹, consta o nome de Dona Aurora Diolinda da Conceição como vendedora de 38,4 hectares (que corresponde a 8 alqueires) à Reflorestadora Cricaré em 18.08.1972, terra que teria sido requerida ao Estado em 05.02.1971, sob a Matrícula 9.675 – Livro 3 I – Folha 243. Por outro lado, o levantamento feito pela Secretaria de Agricultura na década de 1970 aponta que esta terra requerida estaria registrada sob a Matrícula 10.039 - Livro 3 J – Folha 24 e teria sido vendida à Reflorestadora Cricaré em 04.08.1971. Esta divergência de informações acerca da documentação e transação da terra reflete o obscurantismo do processo, que causa indignação a Benedita Cassiano, 47, ao relatar que não sabe como as terras de sua avó Aurora foram parar nas mãos da Aracruz Celulose:

Benedita – Olha, quando minha avó faleceu, ela tinha um pedaço, aí tinha bastante terra, né [...] desde um córrego vizinho até o Córrego Borá, era tudo deles. Agora, eu não sei como essas terra, se eles venderam ou não, que foram parar nas mãos da Aracruz. [...] - Esta perda de terra que teve, em relação à documentação das terras... do que tem hoje e talvez documento sobre o que foi vendido, você sabe se o seu pessoal tem, se isso foi registrado em cartório? Benedita – Olha, eu acho que alguns que venderam logo, recente, foram registrado em cartório como a venda [...]. Agora, outros, eu

⁸⁷ Este documento foi produzido pela advogada Alba Aguiar e constitui parte do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005).

⁸⁸ MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMÉRCIO. Directoria Geral de Estatística. *Recenseamento do Brasil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Typ. Da Estatística, 1923.

⁸⁹ Este documento foi produzido pela advogada Alba Aguiar e constitui parte do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005).

acho, acredito que não foram registrado, não, tem muitos que não foram registrado.

- O lugar onde você mora tem registro?

*Benedita – Lá nós temos, mas temos também o antigo, que era pra gente ter pegado lá com Maristela, no ano passado. [...] **Maristela é a que trabalha no cartório em Conceição da Barra. Ela achou esse documento antigo de Dona Aurora. [...] Já localizou os documento que eles tinha como alqueirão, alqueire e ela já tá ciente que a gente vai pegar.** [...] (entrevista realizada por Alba Aguiar, em 21.11.2004)*

A existência de dupla documentação incidente sobre terras de propriedade dos moradores locais, somada ao desconhecimento de seus familiares em relação a sua venda parece indicar um claro mecanismo de “criação da transação” de compra de terras, através de vendedores fantasmas. Junto à existência de antigos documentos de terras registrados, porém negligenciados, estes fatos demonstram não só a conivência do Estado em relação ao processo da *grilagem*, mas seu total apoio à *legalização* e *legitimação* da *expropriação* e *des-territorialização* das comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte.

A mudança das categorias relacionadas à terra – de “comum” a “devoluta” e a “grande propriedade privada capitalista” - significa mudanças de atribuição de sentido e valorização, que engendram este processo. A *expropriação* dá-se, inicialmente, na esfera mais concreta das condições de reprodução da existência: expropria-se a floresta, a terra e a água. Daí segue a inviabilização das práticas e saberes relacionados a este ambiente, bem como das relações de produção, de troca e de vizinhança. Da esfera das materialidades, a *expropriação* caminha para o impedimento das relações, que se configura como forma de *des-territorialização*.

A *des-territorialização* acontece tanto para aqueles que forçosamente abandonaram a terra, como para os que permaneceram sob o ordenamento espacial do “*imprensamento*”. Conforme já assinalado, estar *des-territorializado* não significa, necessariamente, estar fora do território, mas pode se referir a uma *situ-ação* de imobilização dentro do próprio território (HAESBAERT da COSTA, 2004) e o “*imprensamento*” é onde se impõe os limites ao território, a reclusão e a disciplinarização dos corpos, o cerceamento das relações. É nesta *situ-ação* que se convive cotidianamente com a proibição sobre a circulação pelo território, por meio do controle e do poder de repressão oriundos da Visel – segurança particular da Aracruz Celulose – e dos órgãos públicos de repressão e fiscalização ambiental, como relata Seu Benedito Graciano, 57, morador do Córrego da Água Boa:

*Seu Benedito – [...] **A pessoa não pode fazer roça aí, né?***

*- **Por que não pode?***

*Seu Benedito - **Porque tem terra do Ibama aí, né.***

*- **Onde?***

Seu Benedito - No Brejo. Eles não deixam você tirar um pau. É uma multa sacudida. Pra tirar um pau pra fazer uma barraquinha dessa aqui, tem que ir lá tirar licença, tem que pagar essa licença e eles ainda tem que vir, no dia que eles estão com boa vontade, para mostrar a madeira que pode cortar. A gente aqui tá vivendo porque tá vivo, mas é impensado. Eles não querem que tire um cipó, que tire um palmito, que pesque. Nesses dias mesmo, essa turma da Visel encurralou um rapaz ali no aterro botando uma rede, atropelaram ele ali e tinha pego uns peixes. Deixaram ele passar porque ele disse que era neto de Floro. Mas acompanharam ele até a cancela para ver se era de lá.

- Se ele não fosse neto de Floro?

Seu Benedito - Eles iam tomar a rede e os peixes.

- O que eles falam?

Seu Benedito - Ele te leva preso e tem que pagar multa. (entrevista realizada por Francieli Marinato, em 05.11.2005)

A vigilância repressora ao uso de elementos da natureza dificulta ainda mais a reprodução da vida destas comunidades. Embora não sejam elas as responsáveis pela massiva destruição ambiental do Sapê do Norte, suas práticas tradicionais de agricultura e extrativismo vegetal e animal vêm sendo interpretadas como ameaças ao meio. Ao contrário, sabe-se que é nas *terras tradicionalmente ocupadas* (ALMEIDA, 2005) que ainda se encontram conservados diversos biomas no mundo atual, uma vez que nelas estes povos estabelecem profunda *associação* com a natureza para a produção da própria existência. Esta postura é defendida pelo antropólogo Antonio Carlos Diegues, em sua obra *O mito moderno da natureza intocada* (1998):

*Ora, grande parte das florestas tropicais e outros ecossistemas ainda não destruídos pela invasão capitalista é, em grande parte, habitada por tipos de sociedades diferentes das industrializadas, isto é, por sociedades extrativistas, ribeirinhos, grupos e nações indígenas. [...] Sua relação com a natureza, em muitos casos, é de verdadeira **simbiose**, e o uso dos recursos naturais só pode ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de reprodução social e cultural, distinta da existente na sociedade capitalista. (p.79)*

A fiscalização ambiental incide com muito vigor sobre as comunidades locais, enquanto se verifica *in loco* a continuidade da degradação provocada pelos plantios industriais de eucalipto, seguidos da cana-de-açúcar. A articulação com o Estado na incorporação do papel de fiscalização ambiental é estrategicamente utilizada pelas empresas para reafirmar seu controle sobre o território, dificultando a circulação e também a permanência das pessoas. Assim, embora tenham consumado o processo de *expropriação* das comunidades locais, como *sujeito* da fiscalização ambiental se excluem da posição de *objeto* a ser fiscalizado. A fiscalização ambiental com frequência resulta na criminalização

de pessoas das comunidades. Assim ocorreu com Berto Nascimento, 58, morador do Córrego de Santana, em março de 2004, quando extraía palmito e foi preso pela Visel. Na Delegacia de Polícia, *“foi autuado pela Polícia Ambiental, e multado pelo IBAMA em R\$ 1.500. E mais: logo depois era condenado pela Justiça, tendo que se apresentar mensalmente em juízo. Não pode, ainda, sair da Comarca sem avisar a Justiça”* (Século Diário, 24.03.2004). Desta maneira, uma atividade extrativa e costumeira na garantia do alimento é transformada em crime ambiental, que implica em multa e vigilância judicial. Por outro lado, a derrubada deste mesmo palmito é feita pela empresa, porém permanece impune perante os órgãos ambientais e a Justiça – o que podemos caracterizar como *racismo ambiental*. Assim afirma Domingos Firmiano dos Santos, o “Chapoca”, morador do Córrego do Angelin:

*Domingos Firmiano do Santos afirma que a **Aracruz Celulose derruba, freqüentemente, os palmitos nativos** que conseguem sobreviver no meio dos talhões de eucalipto, na época do corte desta planta exótica. Lembra que os quilombolas mais antigos, que viveram a fatura que existia antes da tomada de suas terras pela Aracruz Celulose, têm o costume de cortar palmitos para comer. [...] Ele diz que **os quilombolas ainda vivem como escravos**. E são submetidos a humilhações pela Aracruz Celulose. **Os quilombolas têm procurado mostrar à Justiça que devem ser tratados de modo diferente** [...]. (Século Diário, 24.03.2004)*

O cerceamento do direito de ir e vir e de se apropriar da natureza como usufruto representa a *des-territorialização* na dimensão íntima dos *corpos*. Para efetivar este controle, a empresa recorre ao poder judiciário, através de processos onde criminaliza moradores das comunidades negras e camponesas. Num outro Processo de Ação Criminal⁹⁰, Edinaldo Conceição Silveiras, 35 e Aldir da Silva Costa, 26, moradores da Comunidade Quilombola de São Domingos, são denunciados por terem sido flagrados pela Visel no dia 25 de julho de 2004, *“transportando 11 metros cúbicos de varões de eucaliptos, furtados da plantação de eucaliptos da referida empresa”*. A partir de então, são intimados a comparecer periodicamente ao Fórum de Conceição da Barra e ficam proibidos de sair do município sem permissão judicial e de permanecer fora de casa após as 22h00. Estas e outras posturas do Judiciário frente aos conflitos territoriais do Sapê do Norte revelam mais um apoio do Estado à afirmação do poder do capital, fundamentado na propriedade privada e capitalista da terra. Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2003), este é o papel que o Judiciário cumpre historicamente:

⁹⁰ Processo n.º 5.178/2004 (015.04.000893-8).

Espinha dorsal na conformação do território, enquanto espaço apropriado e submetido a determinadas leis (onde uma certa lei impera) e, sobretudo, quanto ao direito de propriedade (e dos proprietários) da terra, o Poder Judiciário se constitui, na verdade, no eixo em torno do qual gira o Estado liberal, enquanto guardião da propriedade. (p.3)

A vigilância judicial e policial, particular e também pública, exerce o *controle sobre os corpos*. Remetendo-se a G.Deleuze e F.Guattari, Haesbaert da Costa (2004) afirma que a *des-territorialização* e disciplinarização dos *corpos* são processos instituintes da organização das sociedades capitalistas modernas, em contraposição à flexibilidade presente nas sociedades pré-capitalistas:

*Enquanto os autores atribuem uma flexibilidade às sociedades pré-capitalistas, eles afirmam que **as sociedades capitalistas modernas possuem uma segmentaridade dura, onde a organização social é sobrecodificada por um aparelho despótico e transcendente do poder, uma máquina despótica que desterritorializa e disciplina os corpos** [...].* (p.134-35)

O *controle sobre os corpos* adentra a escala mais cotidiana do ir e vir e do ficar, e assim, busca restringir as formas de *territorialidade* tecidas nas relações de apropriação, produção, trocas e afetividade: *des-territorialização*. Em um nível profundo, a *des-territorialização* dos *corpos* atinge a *expropriação* dos espaços de religiosidade e culto aos antepassados - como as igrejas, os cemitérios e os lugares na mata onde se realizavam os rituais da Cabula.

A Cabula era um ritual de cunho afro-brasileiro e forte proximidade com o Candomblé, realizado pelos africanos escravizados e seus descendentes em meio à floresta. Junto a outros rituais que eram realizados nos terreiros, como a Mesa de Santa Bárbara e de São Cosme e Damião, foi considerada pelo Bispo Dom João Batista Corrêa Nery, em 1901, conforme registrado pela Comissão Espírito-Santense de Folclore (1963) como

*[...] uma **religião atrasada e africana**, que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares de nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter as almas.* (p.9)

A visão preconceituosa da Igreja Católica concretizou diversas formas de perseguição ao rito, que por algum tempo precisou solicitar licença ao juiz da cidade para poder ser realizado. Da mesma maneira acontecia com o tradicional ofício das parteiras – que, segundo Dona Oscarina Cosme, 89, necessitava de uma “*carteira*” fornecida pelo juiz

para poder ser exercido – e com algumas “brincadeiras” como o Reis de Boi – que, segundo Matheus de Ernesto, 73, necessitava de uma licença da delegacia para poder se apresentar (ambos moradores da Comunidade Quilombola de Linharinho, cujas entrevistas foram realizadas em novembro de 2004). Neste sentido, pode-se observar que as práticas tradicionais e específicas deste povo negro sempre foram dificultadas e inviabilizadas pelos poderes instituídos da sociedade hegemônica branca, cristã e capitalista. Assim efetivava-se a *expropriação* de seu direito à expressão diferenciada de saberes, crenças e arte, na tentativa do *controle sobre os corpos*. Segundo Elda Maria dos Santos, a Miúda, 47, uma das lideranças de Linharinho, a perseguição à Cabula resultou até mesmo na mudança em seu nome:

Miúda - Depois, de tanto ser perseguidos por autoridades, polícia e padres, esses negros que vieram da África, esses nagores africanos, tiveram que colocar outros nomes de religião: Mesa de Santa Bárbara, Mesa de Santa Maria e Mesa de São Cosme e Damião. Nesse Sapê do Norte, o povo tinha essas três mesas como tradição. [...] E nós temos aqui na comunidade, que é comunidade Santa Bárbara, porque a religião que mexia aqui [...] era o candomblé. Aí, através de padres, com esses donos de poderes, prendeu muitos negros pela sua religião que não aceitava que negros tivessem religião, como Mesa de Santa Bárbara, Mesa de Santa Maria. (Quilombolas de Linharinho, 2007:3-4)

A inviabilização da prática da Cabula ou Mesa de Santa Maria prosseguiu e intensificou-se a partir da implantação das grandes monoculturas do eucalipto a partir da década de 1960, com a destruição da floresta, a privatização da “terra à rola” e o forçado movimento migratório para as cidades. A imposição da racionalidade territorializada do capital efetivou, assim, a perda dos lugares do rito, a ausência daqueles que eram seus mestres e a interrupção do processo de transmissão deste saber. Neste sentido, constrói a *des-territorialização* de crenças e saberes fundantes de um sentido próprio de inserção no mundo.

Dentre outros espaços de culto - os cemitérios - identificam-se aqueles localizados nas antigas fazendas escravistas de Dona Rita Maria da Conceição Cunha e de seu filho, Matheus Gomes da Cunha - o “Barão dos Aimorés”. O cemitério da fazenda de Dona Rita situava-se na localidade denominada Engenho, próximo ao Córrego do Caboclo, que atualmente pertence ao território da Comunidade Quilombola de Linharinho. O nome desta localidade, transmitido pelos mais antigos e ainda guardado na memória da geração de 30 anos, indica um espaço de produção da fazenda, provavelmente de açúcar, contíguo a um antigo cafezal. Junto aos vestígios das paredes do cemitério, onde eram sepultados os negros escravizados, há também sinais de um curtume onde se tratava o couro do gado.

Estas sepulturas foram revolvidas por tratores para dar lugar ao monocultivo do eucalipto e, em decorrência, os vestígios encontram-se espalhados pelo terreno que configura propriedade privada do fazendeiro Vivaldo Lorençon e da empresa Aracruz Celulose S.A. Seu Ramos Galdino, 76, foi antigo morador desta terra e dela relembra histórias:

Ramos Galdino – A nossa terra era a terra do Caboclo. É, no Córrego do Caboclo, fazia fundo com o rio aqui, esse rio São Domingos [...].

- É lá que tem o cemitério antigo?

*Ramos Galdino – **É, lá que tem o cemitério. [...] Então, o cemitério é aqui, no cafezal, aqui no cafezal. [...] Mas o cemitério, eu peguei, assim mesmo, só a parede, onde era o cemitério.***

*- **E Seu Manoel Galdino contava história do cemitério?***

*Ramos Galdino – Contava, eu vi o cemitério, a parede todinha, aqueles poste [...] **Ele falava que era tempo do cativoiro, né. Era os tempo do cativoiro. Nós achava muito poste, enterrado, muita louça, bastante louça [...], panela, vasilhame, tudo a gente achava no terreno aí. É, no café.***

*- **E desde quando ele tinha essa terra lá?***

*Ramos Galdino – **Ah, essa terra aí, acho que é desde... eu nasci em 1928, eu acho que é... desde 1900, por aí. [...] Ele criou e nasceu aqui! Ele criou e nasceu aqui, né. Ele criou e nasceu aqui, ele era velhão na terra aí.***

- Ele faleceu há muito tempo, Seu Manoel Galdino?

Ramos Galdino – Faleceu já tem uns quinze, quaje vinte ano que faleceu.

- Ele estava com qual idade, o senhor lembra?

Ramos Galdino – 92 ano. Ele vendeu esse terreno, ele tinha mais ou meno uns 80 ano, mais ou menos.

*- **E qual o tamanho do terreno ali, Seu Ramos?***

*Ramos Galdino – Eu sei que, não sei o tamanho, **mas diz que ele tinha 14 alqueire, sabe o que é 14 alqueire? [...] São 400 metros quadrado. [...]** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em novembro de 2004)*

A fala de Seu Ramos Galdino testemunha a existência do cemitério: nascido em 1928, ainda presenciou algumas de suas estruturas, como parede e postes. Seu pai, Manoel Galdino dos Santos, nascido por volta de 1890 e já falecido, provavelmente fora descendente direto de africanos escravizados. Seu nome consta do levantamento realizado pela Secretaria de Agricultura do Espírito Santo na década de 1970, onde a terra de 38 hectares (aproximadamente 8 alqueires) aparece como requerida no ano de 1952. A Cadeia Dominial⁹¹ das terras que constituem o território da Comunidade Quilombola de Linharinho revela que 103.000m² pertencentes a Manoel Galdino foram vendidos ao fazendeiro Vivaldo Lorençon em 26.03.1980, momento em que ele e sua família migraram para a capital do estado, Vitória.

⁹¹ Este documento foi produzido pela advogada Alba Aguiar e constitui parte do *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho* (2005).

Na mesma comunidade, a terra que abrigava o antigo Cruzeiro onde se rezava para Santa Bárbara e o grupo escolar também foi *expropriada* e atualmente serve de moradia ao caseiro do fazendeiro Vivaldo Lorençon. Nesta terra viviam Leovegildo dos Santos Porto e Itelina, que eram “*donos*” da Santa Bárbara. Leovegildo era irmão de Catarina Maria Conceição, tios-avós de Dona Oscarina Cosme, 89, moradora da Comunidade Quilombola de Linharinho, que expressa sua indignação por não saber como esta terra de seu tio, que abrigava o Cruzeiro e a escola, foi parar nas mãos do fazendeiro:

*Dona Oscarina – Leovegildo, tio meu, ficou pensando em vender. Ele morreu, a mulher também morreu e depois tinha uma companheira que tomava conta, morreu, a finada Etelvina. **Aí ficou um negócio embananado, não sei como ficou essa terra, essa terra tem herdeiro. Eles tão pensando que essa terra não tem herdeiro? Tem, sim senhor, ele deixou dois filhos, Sílvio e Rosa. [...] eu sei que ficou esse terreno aí, aí foi vendendo, não sei como é que foi passando gente, mas esse terreno tem dono [...].** (entrevista realizada por Simone Batista Ferreira em 28.11.2004)*

Na Cadeia Dominial das terras da Comunidade de Linharinho, o “Espólio de Leovegildo dos Santos Porto” teria sido transmitido a Nailda Porto Teixeira em 08.08.1961; dela fora vendida a Marcelino Félix dos Santos em 27.02.1962; e dele a José Gonçalves de Oliveira em 24.07.1962. Não há discriminação da área e nem a continuidade da transmissão; porém esta terra do espólio, junto de outras compradas pelo prefeito José Luiz da Costa – também sem discriminação de área e sem chegar às origens no Estado - são transformadas em 1.385.430 m² vendidos à Aracruz Celulose S.A. em 01.08.1986.

Segundo o *Recenseamento do Brasil 1920 – Proprietários Rurais do Espírito Santo*⁹², Leovegildo dos Santos Porto é apontado como morador da localidade Castelo. Leovegildo e sua irmã Catarina Maria Conceição carregavam o nome de família de Belarmino Santos Porto e Rita Conceição Cunha Porto – que seriam parentes próximos e herdeiros da fazendeira Dona Rita. Esta proximidade de nomes familiares parece indicar a continuidade da relação entre senhores e escravos, os quais muitas vezes recebiam o sobrenome de seu proprietário. A relação de Belarmino e Rita com os ascendentes das famílias de Linharinho também aparece na venda de terra feita a Cassiano Adão dos Santos no Castelo em 1905, como já citado. Situado num platô defronte ao Engenho e separado dele pelo Córrego São Domingos, o Castelo também traz indícios de ser uma localidade de ocupação antiga, provavelmente com a função de moradia da família dos “senhores”. Outra localidade contemporânea do Engenho e do Castelo é o bairro de Santana Velha, na zona periférica da

⁹² MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMÉRCIO. Directoria Geral de Estatística. *Recenseamento do Brasil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Typ. Da Estatística, 1923.

cidade de Conceição da Barra, onde outrora existiu o Quilombo do Nego Rugério, que por meio de um acordo com a fazendeira Rita Cunha, lhe vendia sua grande produção de farinha de mandioca (conforme já relatado no Cap. 3 – *Padrões de conflitividade*). A força desta atividade produtiva teve continuidade em seus descendentes da Comunidade Quilombola de Linharinho, onde a tradicional produção de farinha é realizada numa estrutura totalmente mecanizada e em grandes quantidades, que são comercializadas. Em Linharinho, esta farinheira está situada no “Morro”, mesma denominação local atribuída a um trecho do bairro de Santana Velha. Identificadas pela memória da comunidade, estas localidades constituem sítios arqueológicos que carregam testemunhos de sua história. No entanto, embora deva ser feito, este trabalho arqueológico encontra-se bastante comprometido, uma vez que o Engenho e o Castelo tiveram seus solos revirados por tratores na implementação da monocultura do eucalipto; e Santana Velha é ocupada por residências – no entanto, ainda abriga a antiga Igreja de Nossa Senhora de Sant’Anna. A destruição destes sítios arqueológicos configura a *expropriação do direito à memória* histórica local.

A *expropriação* da memória e do espaço sagrado também pode ser verificada junto à Igreja de São Francisco de Assis, na BR-101, próximo ao trevo de Conceição da Barra, que ainda é apropriada como lugar de religiosidade pela Comunidade Quilombola de São Domingos. Também chamada de “*Igrejinha*” e de “*Igreja dos Pretos*”, foi construída em 1962, nas terras do fazendeiro Francisco Malacarne, com madeira e trabalho fornecidos por pessoas das comunidades locais, como Seu Manoel Maria – ou “Mata-Onça”, já falecido - e Seu Silvestre Jerônimo Alves, 82, ambos desta comunidade. Ao lado da Igreja estão visíveis as ruínas das casas do fazendeiro e atrás dela, os vestígios de algumas sepulturas do cemitério atualmente abandonado e coberto por plantios de eucalipto da empresa Aracruz Celulose S.A.

Seu Astério Alacrino Neto, 75, da Comunidade Quilombola de São Domingos, conta que neste cemitério eram enterradas as crianças, enquanto os adultos eram enterrados nos cemitérios de Conceição da Barra e São Mateus. Segundo ele, o cemitério localizado atrás da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, matriz da cidade de Conceição da Barra, foi removido para dar lugar à rodoviária. Aqueles poucos que tiveram dinheiro para pagar pela remoção dos corpos de seus familiares para o novo cemitério o fizeram; porém em sua grande maioria não se sabe o destino dos restos mortais dos antepassados deste campesinato negro.

Há vários relatos a respeito da perda de cemitérios, igrejas e outros locais rituais. Em todos estes casos, pode-se notar a não-valorização das memórias relativas a outros espaços-tempos *vividos*, cujos registros tornam-se desaparecidos. Seja através da implementação da monocultura, seja pela expansão da cidade, a *territorialidade do capital*

expressa-se por meio da funcionalidade e impessoalidade que destróem os sinais de afetividade do *lugar vivido*. O controle dos espaços da vida e da morte revela, assim, uma faceta do projeto do capital na *dominação* do “*espaço total*”.

A intenção do “*espaço total*” também se manifesta no processo de *expropriação* que ocorre na esfera cognitiva, da interpretação e elaboração, por meio da imposição da lógica da propriedade privada capitalista às práticas de apropriação camponesa e *uso comum* da natureza. Assim, comprava-se o “*direito de posse*”, que era transformado em “propriedade” e o vasto “*sertão*” que configurava a “*terra à rola*” deu lugar aos “*talhões*” de plantios homogêneos de eucalipto. O “*Sapê do Norte*” não é mais do “*gado à grané*”, mas sim do mercado financeiro. A paisagem da monocultura bem expressa a racionalidade cartesiana inerente ao processo de *dominação* do espaço pelo capital do agronegócio: afinal, é *mono-cultura*, que se pretende agente homogeneizador da diversidade produtiva, criativa, perceptiva e cognitiva, em prol do “*espaço total*” do capital. Retomando H. Lefebvre em sua obra *La Production de L'espace* (1974), Haesbaert da Costa (2004) afirma que a paisagem é “*brutalizada*” pelo processo de *dominação* do espaço, especialmente nas sociedades modernas, “*onde em geral a técnica impõe formas retilíneas, geométricas [...]*” (p.94). O diagrama retilíneo da *mono-cultura* do eucalipto visa otimizar o *tempo* da produtividade, literalmente enquadrando os espaços e as etapas do trabalho, desde o manual plantio das mudas e capina química à mecanizada colheita. Esta “*racionalização do espaço por meio de coordenadas*” é definida por Porto-Gonçalves (2003) como “*um processo lógico de supressão do espaço pelo tempo*” (p. 33 – nota de rodapé), guiado pela supremacia da velocidade de reprodução do capital, que quer impor a homogeneização ao espaço.

Novamente, as categorias atribuídas à terra irão refletir o contraste entre a *dominação* do espaço pelo capital e sua *apropriação* pelo campesinato negro. A “*terra à rola*” agora é dividida em “*talhões*” milimetricamente delimitados e numerados, enquanto os *lugares vividos* da memória passam a ser inseridos nas “*áreas*” de corte do eucalipto, liberadas pela empresa à coleta de resíduos realizada pelos trabalhadores do “*facho*”. A *territorialidade* implantada pelo capital faz-se presente nas formas de representação deste espaço, como os mapas das áreas de plantio do eucalipto, cujos “*talhões*” são identificados por códigos de numeração. Este mapeamento é fornecido aos dirigentes da APAL-CB no momento de distribuição das “*áreas*” para o “*facho*”, no entanto, carrega suas localizações de forma sigilosa, não mais com os conhecidos nomes de córregos e lagoas. Ao ocultar informações por meio de uma simbologia particularizada, esta forma de representação do espaço inviabiliza seu reconhecimento pelos trabalhadores do “*facho*”, dificultando assim um seu processo estratégico de visualização e *apropriação* sobre o território do agronegócio da celulose. Da mesma maneira que o capital da celulose tensiona impor um *tempo* ordenado pela máxima produtividade, também ordena e representa todos os espaços de forma não-

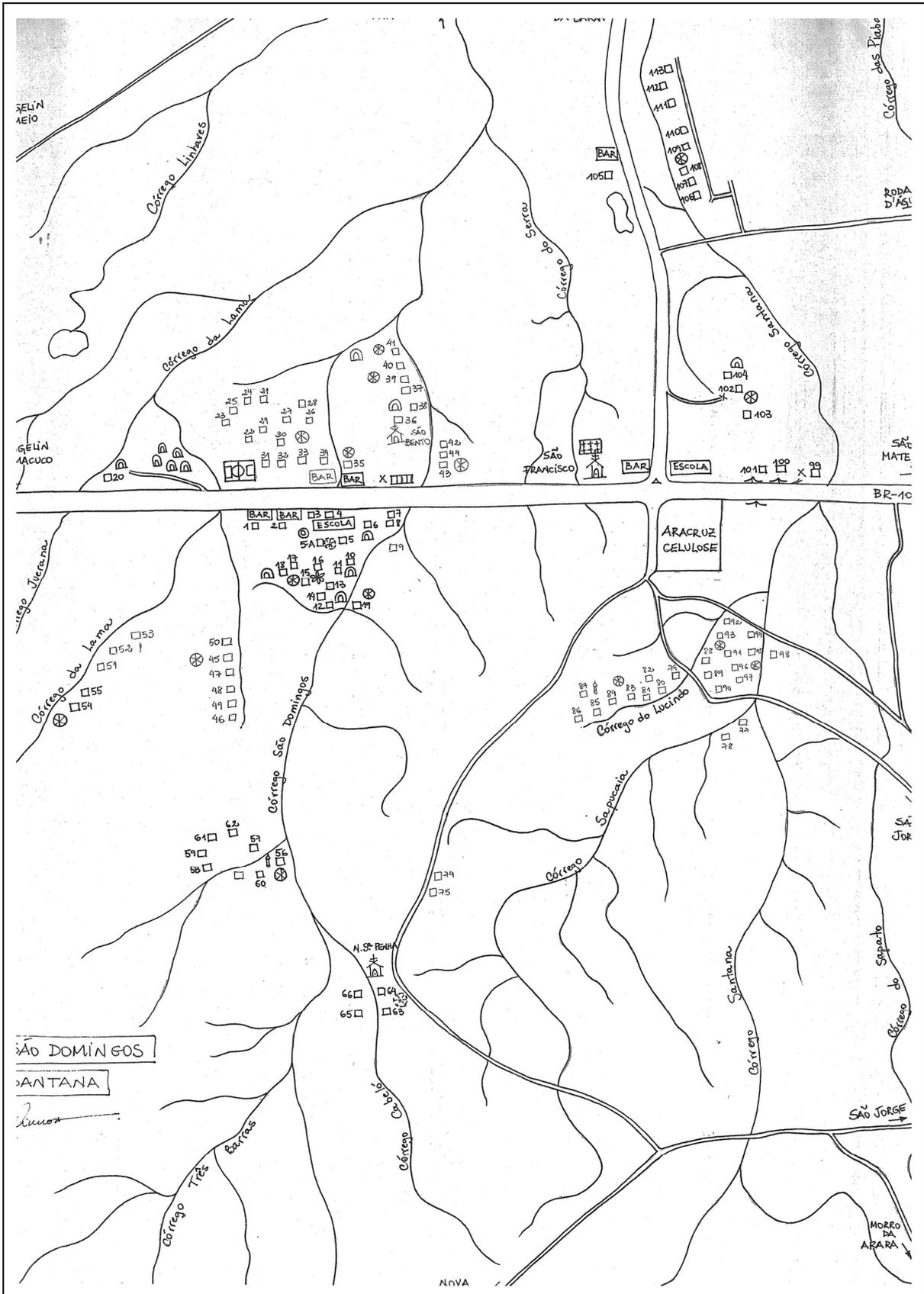
inteligível aos olhos “leigos”, o que constitui importante instrumento de controle em seu *planejamento territorial*, conforme analisa F.Guattari (1986):

A ordem capitalística incide nos modos de temporalização. Ela destrói antigos sistemas de vida, ela impõe um tempo de equivalências [...]. Fenomenologicamente, sabemos que esse tempo da equivalência é algo que depende de uma determinada ordem social: não se bate o tempo segundo os mesmos ritmos, segundo os mesmos refrões [...]. São, de fato, modos de territorialização específicos. E todos esses sistemas de medida de equivalência do tempo, interiorizados, não são apenas um fato subjetivo, mas também um dado de base da formação da força coletiva de trabalho, e da formação da força coletiva de controle social. Isso que foi dito sobre o modo de temporalização poderia também ser dito a respeito do modo de espacialização. (GUATTARI e ROLNIK, 1986:44)

Pela presunção do “*espaço total*”, o capital tenta a negação impossível do *lugar vivido* e demais formas de *territorialidade* que se lhe contrapõem. No entanto, o *conflito* entre a *dominação* e a *apropriação* do espaço permanece e pode ser nitidamente visualizado pela sobreposição e/ou justaposição da disposição territorial dos *lugares de morada* das comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte – representada por croquis⁹³ das comunidades de São Domingos/ Santana e Roda D’Água (p. 393 e 394) – à distribuição cartesiana dos “*talhões*” de eucalipto da Aracruz Celulose (p.395). Estes diferenciados desenhos e grafias sobre a mesma terra – ou seja, *geo-grafias*, segundo Porto-Gonçalves – revelam a espacialização de distintas *matrizes de racionalidade* e a conformação de *territorialidades* que continuam a se *con-front-ar*.

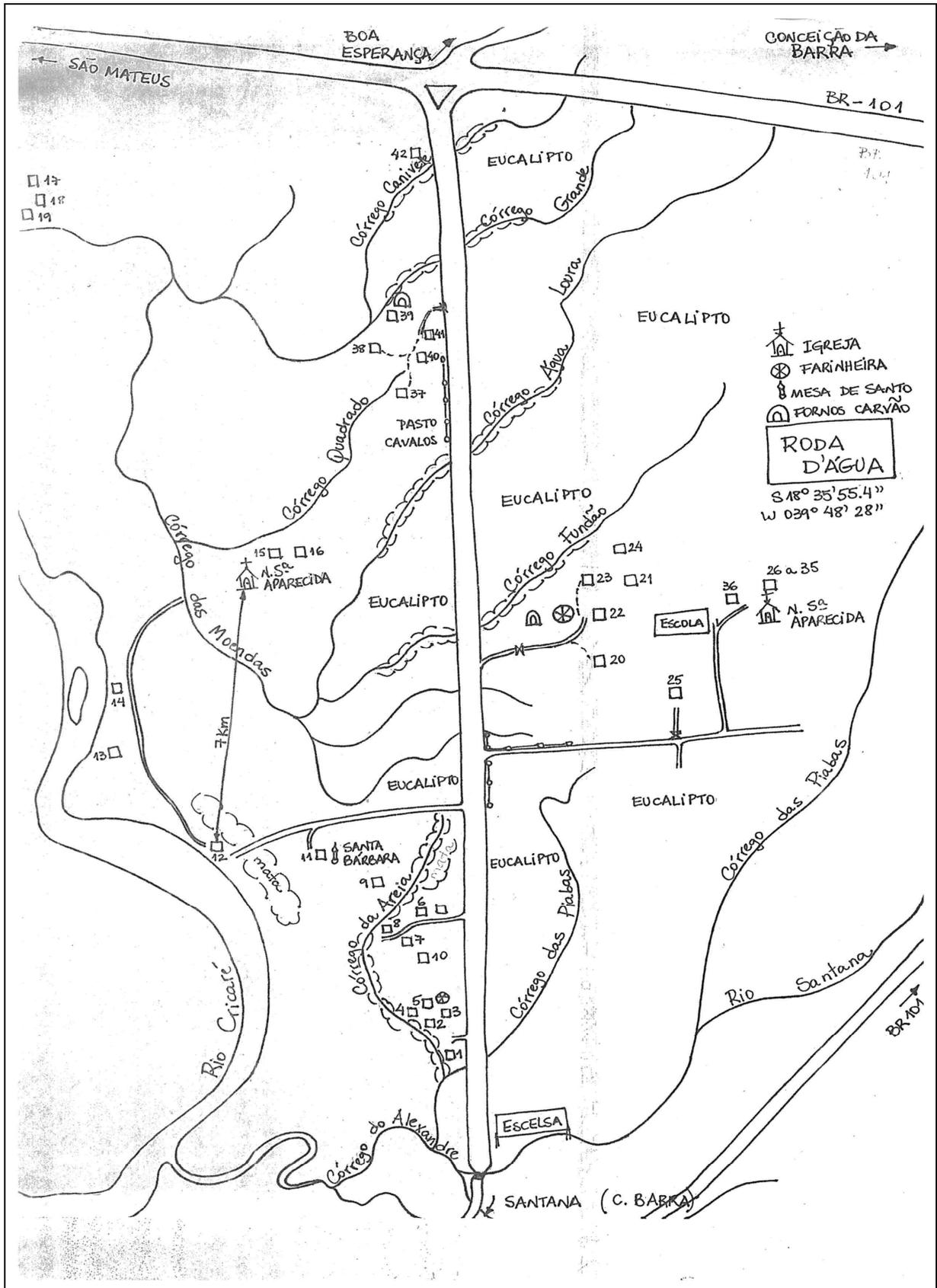
⁹³ Estes croquis foram por mim produzidos durante o trabalho de campo da pesquisa “*Territórios Negros do Sapê do Norte*”, realizada entre os anos 2002 e 2003 sob coordenação da ONG Koinonia.

Croqui 1: Distribuição das moradias – Comunidades de São Domingos e Santana



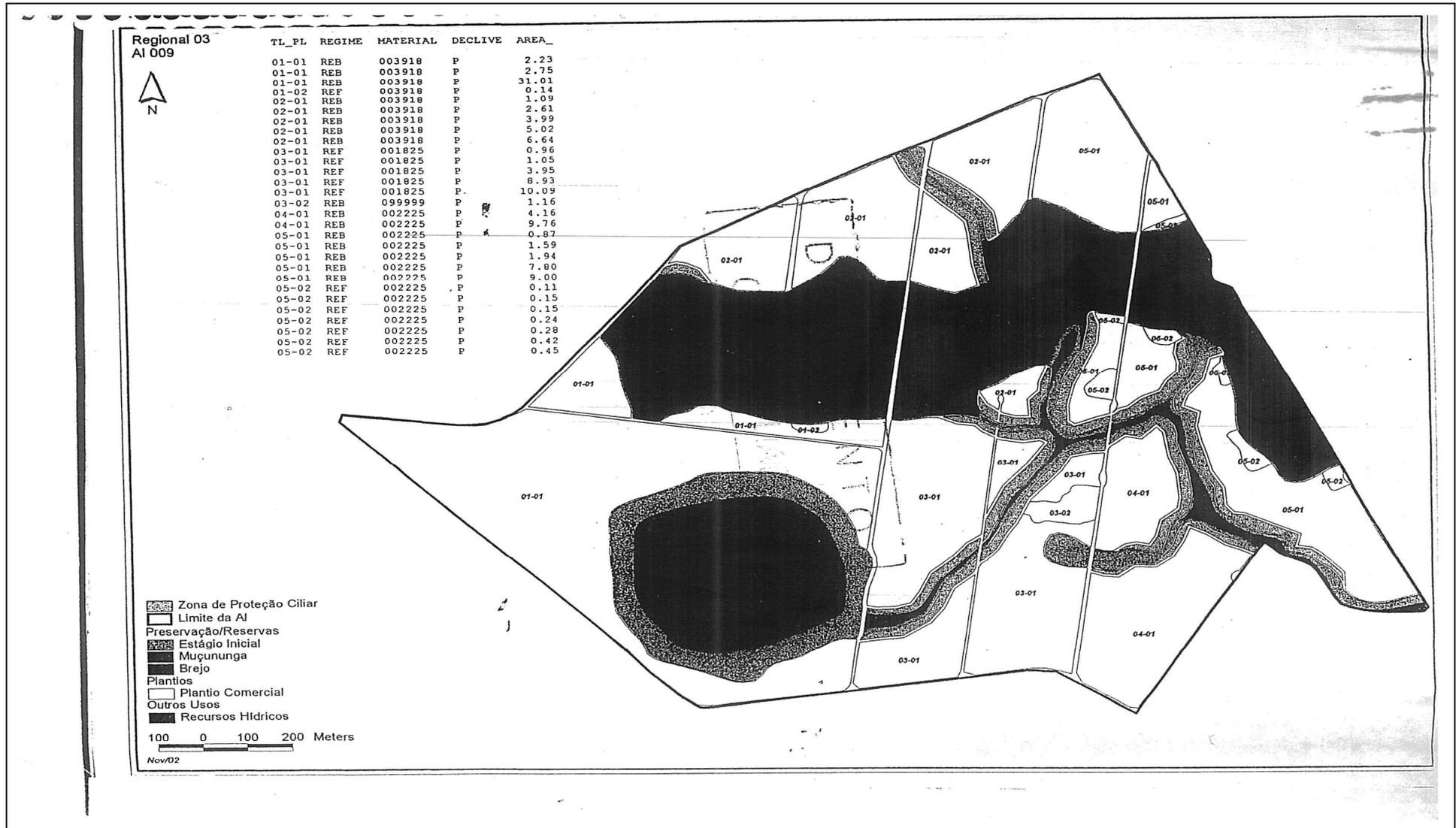
Fonte: Elaboração de Simone Raquel Batista Ferreira, durante o trabalho de campo da *Pesquisa Territórios Negros do Sapê do Norte* (2002).

Croqui 2: Distribuição das moradias – Comunidade de Roda D'Água



Fonte: Elaboração de Simone Raquel Batista Ferreira, durante o trabalho de campo da *Pesquisa Territórios Negros do Sapê do Norte* (2002).

Figura 2: “Talhões” de eucalipto da Aracruz Celulose



Fonte: Aracruz Celulose e Associação de Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra – APAL-CB.

A **Cadeia Dominial da Fazenda “Sapê do Norte”** apresenta diversas transações que evidenciam processos fraudulentos de aquisição de terras.

No topo do fluxograma apresentado, encontra-se o Estado – a quem caberia o domínio primário de todas as áreas, denominadas “devolutas” a partir da Lei de Terras (1850). A partir do Estado, pequenas glebas de terras podem ser requeridas, transformando-se em propriedades particulares. No entanto, neste fluxograma pode-se observar diversas irregularidades.

Uma delas refere-se às terras que surgem como propriedades privadas, mas sem chegar ao domínio primário do Estado (como é o caso de Manoel Pinheiro Machado e José Pinheiro, por exemplo). A ausência do processo de requerimento evidencia o forjar desta documentação cartorial.

Outra irregularidade que se evidencia refere-se às terras requeridas e vendidas, que neste trajeto vão aumentando em área até serem vendidas às empresas produtoras de eucalipto - quando passam a somar extensas áreas que não coincidem com as áreas inicialmente requeridas dos Estados por pessoas físicas.

Em outros casos, ainda, grandes áreas foram adquiridas pelas empresas diretamente do Estado – o que configura irregularidade, uma vez que o requerimento só é autorizado a pequenas áreas, destinadas a agricultores camponeses/ familiares. Como exemplo, temos a área de 9.087.000m² requerida pela empresa Vera Cruz Florestal diretamente do Estado.

Juntos, todos estes procedimentos irregulares possibilitaram à empresa Aracruz Florestal (posteriormente, Aracruz Celulose) adquirir, de forma fraudulenta, a área de 84.317.630 m², denominada Fazenda “Sapê do Norte” – que constitui apenas um exemplo dentre os diversos existentes na região.

8.2. EM BUSCA DA DOMINAÇÃO HEGEMÔNICA: O DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE

8.2.1. O des-envolvimento sustentável e a legitimação da dominação do “espaço total”

Para além da *ex-propriação* que se dá na esfera concreta e material, da terra, da natureza, dos corpos, dos saberes e das formas de conceber, o capital busca a formação de um consenso de aprovação que “naturalize” a *dominação* do “*espaço total*” como uma relação dada. Oriunda da *ex-propriação* e *des-territorialização* dos povos indígenas e comunidades negras e camponesas, que já fora *legalizada* pelo Estado, a *dominação do “espaço total”* pelo capital da celulose no Espírito Santo se quer *legitimada* em nome do *des-envolvimento* por meio de um consenso – portanto, alcançar a *situ-ação* de *hegemonia*. Segundo Michèle Barrett, no trabalho constituinte do livro *Um mapa da ideologia* (1996), “a melhor maneira de entender a hegemonia é como a **organização do consentimento**: os processos pelos quais se constroem formas subordinadas de consciência, sem recurso à violência ou à coerção” (p.238), tendo sido conceituada por A. Gramsci como “uma autoridade política, cultural e social” (p.240). Uma *situ-ação hegemônica* significa, portanto, ocupar um lugar de poder aprovado e “naturalizado” não só na esfera material e econômica, mas também na esfera das significações e atribuições de valor que conformam compreensões do mundo.

A *hegemonia* constitui um campo de forças sempre em disputa (BARRETT, 1996) e por isto é caracterizada por nós enquanto *situ-ação* – ou seja, ação no lugar. No entanto, embora em determinados contextos em que se encontra arraigada nas “mentes e corações”, a *situ-ação hegemônica* possa não mais necessitar de violência e/ou coerção para se manter, via de regra sua conquista pelo capital é entremeada por profunda violência – que também pode retornar quando esta ordem de *dominação* sofre oscilações e engendra uma reelaboração de estratégias.

Um dos pilares fundamentais que sustenta a construção da *situ-ação hegemônica* da empresa Aracruz Celulose é a imagem da *sustentabilidade* aliada ao *des-envolvimento*, presente no discurso a respeito dos princípios que orientam sua atividade produtiva: a preservação ambiental e a relação que estabelece com seus funcionários e com as comunidades situadas em sua área de atuação. Este discurso apresenta a *sustentabilidade* como diretriz de suas atividades, que estaria vinculada tanto aos aspectos ambientais, como econômicos e sociais, conforme é divulgado em seu *site*:

“Queremos garantir que a estratégia de crescimento da Aracruz esteja sempre alinhada com princípios e práticas sustentáveis [...]”, explica o diretor de Sustentabilidade e Relações Corporativas, Carlos Alberto

*Roxo. Segundo o diretor, **trabalhar em sintonia com o conceito de sustentabilidade** é essencial para o sucesso no longo prazo da companhia. Por conta disso, a **Aracruz Celulose atua de forma a preservar a biodiversidade, a disponibilidade da água e a qualidade do solo que ocupa, além de desenvolver projetos voltados para geração de renda e oportunidades nas comunidades em que está presente***⁹⁴.

O discurso da *sustentabilidade* é estratégico, uma vez que ocupa lugar privilegiado no consenso mundial, em virtude das emblemáticas questões de desequilíbrio ambiental provocadas pelo modelo *des-envolvimentista* capitalista industrial e financeiro e sua forma de dominação da natureza: efeito estufa, buraco na camada de ozônio, mudanças climáticas, perda de solos e água, de diversidade biológica e cultural. Segundo Porto-Gonçalves (2002), a preocupação com o desequilíbrio ambiental mundial tomou vulto a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quando a criação da bomba atômica - lançada em Hiroshima e Nagasaki - demonstrou seu poder na dizimação da vida humana e passou a alimentar posicionamentos em relação aos limites necessários para a relação da sociedade com a natureza. Este contexto fora um primeiro momento do Ambientalismo:

Não será mais possível uma Ciência sem Consciência, nem dissociar fatos de valores. Os otimismo nos benefícios que a Ciência e a Técnica nos trazia já não mais goza da confiança que gozava. A “dominação da natureza” pode nos levar à destruição de todas as formas de vida. Ciência e Ética, Ciência e Política voltam a ter que se encontrar. (p.264)

Nos anos sessenta, a crise ambiental decorrente dos padrões dominantes de produção e consumo tornou-se evidente e passou a alimentar debates a respeito de outras formas de *des-envolvimento* que se fundamentassem nas potencialidades e limites dos ecossistemas. Esta nova cara do Ambientalismo entende que “*a degradação da natureza mantém uma íntima relação com o modelo de desenvolvimento prevalecente*” e neste sentido, propõe uma revolução política e cultural – “*uma Contracultura – onde se ressignifica o sentido da vida [...]*” (PORTO-GONÇALVES, 2002:269). Esta discussão passa a ser institucionalizada principalmente a partir da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, celebrada em Estocolmo em 1972 e a publicação do documento *Os limites do crescimento*. Neste contexto, a *sustentabilidade* emergia como princípio que deveria estabelecer normas e condições ao crescimento econômico. Segundo Henrique Leff, em sua obra *La racionalidad ambiental* (2004)

⁹⁴ Disponível em www.aracruz.org.br

La sustentabilidad ecológica aparece así como un criterio normativo para la reconstrucción del orden económico, como una condición para la supervivencia humana y para um desarrollo durable; problematiza las formas de conocimiento, los valores sociales y las bases mismas de la producción, abriendo una nueva visión del proceso civilizatorio de la humanidad. (p.99)

Esta preocupação consubstancia-se inicialmente nas propostas de *ecodesenvolvimento*, que previa o rompimento com a lógica economicista e a internalização da dimensão ambiental pelo processo de *des-envolvimento*. Neste sentido, não abria questionamentos à própria concepção de *des-envolvimento* que incorporava conceitualmente, mas vislumbrava a possibilidade e a necessidade de uma qualificação diferenciada a este processo, que deveria ser orientado pela dimensão “eco”. Talvez por não efetuar este questionamento de ordem epistêmico-conceitual, as propostas de *eco-desenvolvimento* foram incorporadas pelo sistema enquanto ajuste entre variáveis sociais, econômicas e ambientais. Nos anos oitenta, esta incorporação foi traduzida pela mudança conceitual, onde o *ecodesenvolvimento* foi transfigurado no discurso do “*desenvolvimento sustentável*”, explicitamente sistematizado no documento *Nosso Futuro Comum*, publicado pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento em 1987. Neste documento, o “*desenvolvimento sustentável*” é definido como “*el proceso que permite satisfacer las necesidades de la población actual sin comprometer la capacidad de atender las generaciones futuras*” (LEFF, 2004:103). Esta definição não considera as contradições inerentes ao sistema capitalista e nem esclarece o caminho a ser utilizado para atingir a prevista *situ-ação* harmônica. Assim, afirma-se enquanto proposta de *consenso* num contexto eminente de *conflicto*. Neste sentido, o discurso do “*desenvolvimento sustentável*” constrói a idéia de que o processo econômico do capital deve incorporar a dimensão da sustentabilidade ecológica como condição de sua própria sustentabilidade. Ou seja, não é mais a dimensão ambiental que deve orientar o processo de *des-envolvimento* e sua importância só existe se ela for considerada em função dele, sem que, no entanto, se faça necessária qualquer alteração na lógica de acumulação, expansão e exclusão do sistema capitalista.

La ideología del desarrollo sostenible libera al mercado, desencadenando un proceso incontrolado y desregulado de producción, un delirio da la razón económica, una manía de crecimiento (Daly, 1991). [...] Se afirma así un proceso que se aparta de toda ley de conservación ecológica y reproducción social para dar curso a un proceso que desborda toda norma, referente y sentido para controlarlo. (LEFF, 2004:105-106)

O discurso do “*desenvolvimento sustentável*” é utilizado estrategicamente pela Aracruz Celulose em sua inserção no mercado mundial, com o objetivo de simular a imagem de uma aliança harmônica entre o crescimento econômico e os princípios ambientais, e diluir a violência inerente ao seu processo de implantação no Espírito Santo - expressa num histórico de profundos impactos de ordem social, econômica e ambiental⁹⁵. Assim, na construção da *situ-ação hegemônica de dominação do “espaço total”*, este discurso quer dissolver qualquer imagem conflituosa na relação que se estabelece entre a empresa, as comunidades locais e o uso diferenciado que fazem da natureza, ou seja, dissolver “*la contradicción, la alteridad, la diferencia y la alternativa, para ofrecernos em sus excrementos retóricos uma revisión del mundo como expresión del capital*” (LEFF, 2004:108).

Galgando uma posição de destaque no contexto des-*envolvimentista* do Centro-Sul do país, o estado do Espírito Santo referenda esta imagem e torna-se o anfitrião de outros megaprojetos extrativos e industriais para exportação além da celulose, como minério de ferro, aço, petróleo e, mais recentemente, mármore e granito. Dessa maneira, em busca de seu “des-*envolvimento tardio*” (em relação aos demais estados do Centro-Sul, com destaque a São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais), este estado vai se consolidar como o território dos *Grandes Projetos* a partir da década de 1950. Inicialmente de capital estatal do governo federal, estes projetos continuarão a reproduzir o modelo político-econômico historicamente implantado nos territórios dominados pelos Estados europeus, que configurou o denominado *colonialismo*: extração de recursos naturais combinada com a produção agrícola e manufaturada em larga escala, direcionadas ao abastecimento do mercado externo. Sob esta lógica, além da Aracruz Celulose S.A., os *Grandes Projetos* implantados no Espírito Santo foram:

- *Companhia Vale do Rio Doce – CVRD*: estatal criada em 1942, durante o governo Getúlio Vargas, com o objetivo de venda de minério de ferro à siderurgia bélica da Segunda Guerra Mundial. Num primeiro momento, o Espírito Santo foi escolhido para a implantação de um complexo portuário de exportação, combinada ao transporte ferroviário da Estrada de Ferro Vitória-Minas - EFVM, que trazia o minério de Itabira (MG) ao Porto de Tubarão⁹⁶ (construído em 1966, na cidade de Vitória). Em 1969, a CVRD constrói a primeira *usina de pelotização* de minério de ferro junto ao Porto de Tubarão, uma vez que o minério fino tinha pouca aceitação no mercado internacional. O processo de pelotização do minério de ferro

⁹⁵ Este histórico é a continuidade da economia das *plantations* implantada no Brasil colonizado por meio da dizimação dos povos originários e seus territórios, a substituição dos ecossistemas tropicais pelos monocultivos em larga escala realizados pelo trabalho do africano escravizado e direcionados à exportação. Porto-Gonçalves denomina este histórico que se reproduz há 500 anos de “*complexo de violência e devastação*”.

⁹⁶ O nome do Porto de Tubarão deriva da denominação atribuída pelos povos indígenas a esta localidade – *Camburi*, que significa “tubarão pequeno” e se refere à presença que este peixe tinha nesta parte do litoral. Camburi é ainda o nome do bairro local.

da CVRD dentro da cidade de Vitória é um dos maiores responsáveis pelo elevado índice de poluição atmosférica e problemas respiratórios da população, principalmente nos bairros adjacentes. A EFVM, construída em 1903 para o transporte da produção agrícola do Vale do Rio Doce, além do transporte do minério de ferro, atualmente transporta a soja produzida nos monocultivos latifundiários do Cerrado brasileiro e destinada à exportação, bem como os insumos e fertilizantes importados e destinados à produção da soja. Cabe destacar, ainda, que a CVRD mantém o controle acionário da *Samarco Mineração S.A.*, empresa que extrai minério de ferro oriundo de Mariana (MG), o transporta até a Ponta de Ubu (município de Anchieta, no sul do estado) por meio de um mineroduto⁹⁷, onde o minério de ferro é pelotizado e exportado.

- *Companhia Siderúrgica de Tubarão – CST*: estatal criada em 1983 com o objetivo de produção e exportação de aço, que recebeu maiores investimentos do governo brasileiro a partir do aumento de preços do petróleo na década de 1970. No entanto, em momentos anteriores a este contexto, algumas predecessoras da CST se estabeleciam no Espírito Santo, onde cabe destacar a Companhia Ferro e Aço de Vitória - COFAVI (1942) – cuja produção de ferro-gusa em alto-forno movido a carvão vegetal foi responsável pela devastação de áreas de floresta tropical situadas nos territórios indígenas Tupiniquim, em Aracruz. A CST - atualmente ARCELOR-MITTAL – está implantada junto às usinas de pelotização de minério de ferro da CVRD, que é utilizado para sua produção de aço, exportada sob a forma de placas pelo adjacente Porto de Praia Mole (1984), também utilizado pela Açominas, Usiminas e outras empresas. O estabelecimento da CST nesta localidade fronteira entre os municípios de Vitória e Serra na década de 1980 provocou um vertiginoso crescimento da população local, oriundo da mão-de-obra que chegava de outras regiões brasileiras para a construção da usina. Como resultante direta deste processo migratório, surgiram bairros como Novo Horizonte (Serra), caracterizado pela alta densidade populacional e falta de infraestrutura urbana e serviços. Ademais, cabe destacar que, com a conclusão das obras de construção da CST, a grande maioria desta população tornou-se desempregada, o que agrava ainda mais sua *situ-ação* enquanto periferia da Grande Vitória.

- *Petrobrás*: as primeiras atividades exploratórias no estado datam de 1957 e o primeiro reservatório foi descoberto em 1969, no município de São Mateus. Inicialmente, a Petrobrás explorava óleo pesado somente em campos terrestres e passou a atuar também com plataformas marítimas, como os campos de Peroá e Cangoá – reservas de gás natural em águas rasas descobertas em 1996 na foz do rio Doce – e o campo Jubarte – reserva de óleo

⁹⁷ Construído em 1977, este mineroduto é considerado o maior do mundo em extensão, com cerca de 396 quilômetros, o que revela a dimensão *mega* destes *Grandes Projetos* no Espírito Santo.

em águas profundas descoberta em 2001 no sul do estado. Acompanhando o vertiginoso crescimento da extração de óleo e gás, uma extensa estrutura de produção e transporte vem sendo construída e ampliada. Nela se destaca a duplicação do gasoduto Cacimbas-Vitória, que percorre longo trajeto para escoar o gás natural para o uso industrial, residencial e abastecimento veicular na Grande Vitória. Tem destaque também a construção do Terminal Norte Capixaba, próximo à localidade de Barra Nova (São Mateus) - que recebe o óleo da Estação da Fazenda Alegre (Jaguaré) e o transporta até os navios atracados pelo sistema de monobóias, que por sua vez leva o óleo às refinarias. Esta estrutura de oleodutos, gasodutos, plataformas, estações de tratamento e embarque vêm sendo implantadas sobre áreas de destacada importância ambiental e cultural, onde provocam numerosos impactos. O gasoduto Cacimbas-Vitória passa por dentro do território indígena Tupiniquim e Guarani e impede qualquer uso do solo em seu percurso, enquanto a construção do Terminal Norte Capixaba trouxe impactos à comunidade de pescadores e catadores de caranguejo de Nativo e Barra Nova, como o aumento populacional oriundo da mão-de-obra contratada e a degradação do manguezal do rio Mariricu pelo lixo, construção de banheiros e morte de caranguejos no período reprodutivo da “andada”.

- *Mármore e Granito*: exploração iniciada por volta de 1978 nos municípios de Cachoeiro do Itapemirim e Nova Venécia, quando o estado do Espírito Santo exportava os blocos de rocha bruta. A partir de 2000, forma-se entre 9 empresas o Consórcio Sindirochas, que passa a exportar a rocha polida, com um valor agregado muito maior em relação à rocha bruta. Desde 1987, o setor promove a *Feira Internacional de Mármore e Granito* em Cachoeiro do Itapemirim e atualmente o estado é o maior produtor no Brasil. Profundos impactos são decorrentes desta atividade, dentre eles a destruição exaurida de montanhas, maciços rochosos e suas reservas hídricas, a grande produção de pó e resíduo resultantes do polimento – que geram poluição do ar e da água, numerosos casos de acidentes com trabalhadores das jazidas e do beneficiamento, além dos acidentes com o transporte dos blocos.

Aliado aos governos federais, o estado do Espírito Santo saiu em busca de seu “desenvolvimento tardio” e atualmente divulga sua imagem de grande exportador do sudeste brasileiro, posto atribuído às ações da Petrobrás, CVRD, CST e Aracruz Celulose. As extremas facilidades oferecidas pelo Estado à implantação destes *Grandes Projetos* consubstanciam verdadeiros “pactos” de apoio, onde têm destaque os incentivos fiscais, a logística e a ausência de fiscalização, sobretudo de caráter ambiental. Aqui novamente se configura a aliança entre o capital e o Estado nas esferas política, econômica e jurídica. Os processos de licenciamento e fiscalização ambiental são de responsabilidade do Instituto

Estadual de Meio Ambiente – IEMA e do Instituto de Defesa Agroflorestal – IDAF, e embora estes projetos apresentem inúmeras irregularidades ambientais desde sua implantação, são continuamente licenciados por estes órgãos públicos, muitas vezes, inclusive, através da apresentação de superficiais estudos ou declarações de impacto ambiental encomendados a empresas de consultoria. No caso da Aracruz Celulose, conforme já discutido (Cap. 3 – *Padrões de conflitividade*), os monocultivos de eucalipto foram implantados sobre a devastação da floresta tropical, num momento em que já existia a regulamentação ambiental do Código Florestal (Lei n.º 4.771/ 1965). Acrescente-se a isto que além de destruir a floresta dizimando sua flora e sua fauna com tratores de esteira, estes plantios não respeitaram importantes Áreas de Preservação Permanente – APP's como nascentes, lagoas e zonas de recarga hídrica. Ademais, muitas obras de infraestrutura alteram e/ ou bloqueiam os cursos hídricos, como os aterros e manilhamentos das estradas. No entanto, apesar de todas estas evidências infringirem as normas ambientais, os licenciamentos dos plantios são renovados periodicamente e outros licenciamentos são concedidos às obras de engenharia hidráulica construídas para alimentar as fábricas de celulose. Aqui cabe destacar o domínio privado da bacia hidrográfica do rio Riacho, no município de Aracruz, que ficou completamente direcionada à produção de celulose e inviabilizada para outros usos outrora realizados pelas comunidades locais indígenas e de pescadores. Outrossim, com a construção da terceira fábrica da Aracruz Celulose (1999), o aumento da demanda de água acarretou o desvio e captação de águas do rio Doce. Novamente, a legislação ambiental não foi acatada e a transposição de bacias hidrográficas foi licenciada pela Secretaria de Estado para Assuntos do Meio Ambiente – SEAMA sem a devida apresentação de Estudo e Relatório de Impacto Ambiental – EIA/RIMA, embora este seja previsto pelo Conselho Nacional do Meio Ambiente – CONAMA (Resolução 01/86).

O crescimento gradativo dos questionamentos e denúncias sociais a respeito do projeto Aracruz Celulose vem alterando sua *situ-ação* de *hegemonia*. Enquanto não era objeto de grandes questionamentos, esta *hegemonia* se mantinha sem sofrer grandes abalos e a estratégia da empresa caminhava no sentido de legitimar sua *dominação* sobre o “*espaço total*” através da instituição Estado e seu projeto *des-envolvimentista*, das certificações ambientais e dos projetos direcionados às *comunidades* que passaram a ficar situadas no entorno de suas áreas de plantios. Além da imagem da *sustentabilidade*, estas estratégias de manutenção da *hegemonia*, ainda presentes, buscam construir o papel assistencialista da empresa como necessário e estabelecer “pactos” de não-hostilidade frente às evidências de seus impactos sobre o ambiente, os funcionários e as comunidades. As crescentes ameaças à *situ-ação hegemônica* vêm gerando outras estratégias por parte da empresa, onde se destacam as tentativas de desconstrução das *identidades étnicas indígenas* e *quilombola* e dos direitos territoriais dela decorrentes, os projetos de

sustentabilidade especificamente direcionados a estas comunidades, entremeados pela intensificação do uso da violência e da mídia. Vejamos o primeiro momento, da *hegemonia estabelecida*.

8.2.2. Da política da “boa vizinhança”

Os projetos e programas apoiados e/ou gerenciados pela Aracruz Celulose buscam construir a imagem da *responsabilidade social e ambiental* da empresa, vinculada direta ou indiretamente às “comunidades situadas em sua área de influência”⁹⁸ e, em certo sentido, querem se apresentar como ações compensatórias aos danos provocados. Estas ações foram iniciadas na década de 1980 e tornaram-se objeto de maior atenção no momento em que a empresa projetava sua primeira expansão (1988), visando melhorar sua “*imagem de devastadora do meio ambiente que se consolidara na sociedade capixaba*” (MOREIRA, 1992:83) em decorrência das denúncias e protestos de ambientalistas. Com este intuito, a Aracruz Celulose produzia o *Programa Plurianual de Investimentos em Infra-Estrutura Social para o período de 1988-1992*, contemplando o norte do Espírito Santo e o sul da Bahia:

*Os movimentos a que estão sujeitos o meio ambiente e a própria empresa tornam inconveniente estabelecer, a longo prazo, critérios e prioridades. Assim é que hoje, devido à expansão da empresa no Espírito Santo e às decorrentes **dificuldades em relação à opinião pública**, houve necessidade de concentrar a atenção para o Estado. [...] No momento em que a empresa, devido ao seu porte em relação à região onde está implantada e devido à magnitude de seu projeto de expansão, fica mais visível, torna-se necessário dar maior prioridade para o atendimento das demandas sociais do Espírito Santo e do Extremo Sul da Bahia. (Aracruz Celulose S.A.: projeto de participação sócio-cultural – proposta orçamentária. 06.03.1989. Apud MOREIRA, 1992:90-91)*

Desde o início, estes projetos estão inseridos na área ambiental, educacional e também de geração de renda, onde a participação da empresa se dá como gestão direta ou apoio a organizações governamentais e não-governamentais. Dentre eles, alguns merecem ser mais detalhados em virtude de seu caráter estratégico para a manutenção da ordem hegemônica.

Na esfera ambiental, a Aracruz Celulose criou em 1993, numa área próxima às fábricas, o *Centro de Estudos e Reintrodução de Animais Silvestres – CERIAS* e o *Projeto*

⁹⁸ Embora estas comunidades já vivessem nestas localidades antes da implantação da Aracruz Celulose, passaram a ser consideradas como situadas na *área de influência* ou *entorno* da empresa, *situ-ação* contrária ao fato da empresa estar situada no entorno das comunidades. A mudança do foco situacional coloca a empresa como o centro *em-torno* do qual giram todas as outras vidas.

Microbacia. O CEREIAS tem como objetivo reabilitar e reintroduzir em seu *habitat* animais silvestres apreendidos pela fiscalização ambiental realizada por órgãos governamentais. Assim, este projeto vincula a imagem da Aracruz Celulose à proteção e recuperação da fauna silvestre, e sela a cumplicidade entre a empresa e os órgãos estaduais e federais que trabalham com a questão ambiental – como o Instituto Estadual de Meio Ambiente - IEMA, o Instituto de Defesa Agroflorestal - IDAF e o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente - IBAMA. Esta cumplicidade permanece na perseguição, opressão e cerceamento das atividades de subsistência das comunidades locais, como a pesca, a caça e a coleta de espécies da flora. Quanto ao *Projeto Microbacia*, resultante da aliança entre a empresa e a Secretaria de Estado para Assuntos do Meio Ambiente – SEAMA, consiste na avaliação dos impactos do cultivo do eucalipto que é realizada numa área de 286 hectares situada a 20 quilômetros da fábrica. Em sua análise acerca dos impactos numa área-laboratório ideal e restrita, este projeto considera o comportamento do eucalipto enquanto indivíduo e abstrai a dimensão dos extensos monocultivos, onde os impactos hídricos, edáficos e na flora e fauna ganham maior vulto, intensificados pelo manejo extremamente impactante. Mesmo assim, é apresentado como prova de qualidade ambiental da empresa aos visitantes, dentre eles as escolas de Ensino Fundamental e Médio do estado.

Na esfera da educação, o projeto *Formar* tem por objetivo a capacitação dos professores da rede municipal de Ensino Fundamental de 20 municípios de Minas Gerais e Espírito Santo – dentre eles, Aracruz, Ibirapu, João Neiva, São Mateus, Conceição da Barra e Pedro Canário. Em meio à atualização e complementação dos conhecimentos dos professores, há o intuito de formação de opinião a respeito dos projetos de *desenvolvimento* no estado do Espírito Santo, com destaque à produção da celulose. A disseminação da imagem benéfica deste modelo desenvolvimentista aos professores intenciona reproduzi-lo em grande escala, desde o início da fase escolar⁹⁹.

Estes projetos apoiados e/ou gerenciados pela Aracruz Celulose situam-se em localidades onde ela se encontra estabelecida e também naquelas para onde expande suas atividades – portanto, caracterizadas por profundas degradações sociais e ambientais. Os problemas estruturais da desigualdade fundante do sistema capitalista encontram-se ainda mais agudizados nestas localidades, dominadas pela concentração fundiária e a decorrente perda de qualidade das condições de vida. Neste sentido, estes projetos são estrategicamente estabelecidos com o intuito de amenizar as *situ-ações* germinais de *conflito*, que podem prejudicar o “empreendimento” e sua imagem de *sustentabilidade*. Um claro exemplo é o caso de Posto da Mata, situado no extremo sul da Bahia, onde a

⁹⁹ O *Relatório de Sustentabilidade de 2007* apresentado pela empresa aponta 755 professores certificados e cerca de 12.074 estudantes atingidos pelo Projeto Formar, o que corresponde a 15,9% do total de alunos da rede municipal de Ensino Fundamental dos municípios abrangidos. Disponível em: www.aracruz.com.br

expansão da empresa provocou a pauperização da população local e o aumento populacional decorrente da atração de mão-de-obra principalmente masculina – fatores que estimularam o crescimento vertiginoso da prostituição. Na tentativa de diluir esta questão, alguns projetos da empresa nesta localidade enfocam a promoção da saúde, com atenção específica à prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, de forte incidência nesta nova configuração social. Este é o caso do *Cidadão Saúde*, que tem como objetivo a “*conscientização da comunidade de Posto da Mata (BA) na prevenção do uso de drogas e das doenças sexualmente transmissíveis*” (ARACRUZ CELULOSE, 1999).

Além da imagem da *sustentabilidade* e do *des-envolvimento*, o apoio da empresa aos “projetos comunitários” se quer necessário. Assim, por diversas vezes, as comunidades enfocadas pelos projetos são caracterizadas como “carentes” e embora não se discuta as causas desta *situ-ação*, ela torna *necessário* o assistencialismo da empresa e justifica os projetos. O mesmo acontece com a denominação “empobrecidos”, atribuída a menores e adultos entre 7 e 24 anos dos bairros de São Benedito, Penha e Itararé, localizados em Vitória, que são assistidos pelo projeto *Crer com as Mãos*, apoiado pela empresa. Sabe-se que grande parte destes moradores é originada daqueles que saíram forçosamente do Sapê do Norte a partir da implantação dos monocultivos do eucalipto nas décadas de 1960 e 70 e seus descendentes. Enquanto não se discute o significado e as causas de sua *situ-ação* de “empobrecidos” na capital do estado do Espírito Santo, a empresa apóia o projeto assistencialista gerenciado por uma organização de cunho cristão - Serviço de Engajamento Cristão (Secri). Neste sentido, em todos os projetos, o ator que provoca a degradação social e ambiental é transfigurado na “boa” autoridade que tem o poder de solucioná-la ou compensá-la, mesmo que pontualmente e de forma paliativa.

Em relação aos projetos de geração de renda, faz-se importante destacar o *Programa Fomento Florestal*, instituído em 1990 com o objetivo de fornecer matéria-prima para a empresa através do trabalho de pequenos produtores rurais. Por meio de contratos com o produtor rural, a empresa fornece as mudas, o adubo, a isca formicida e a assistência técnica para a implantação dos monocultivos de eucalipto. Caso o produtor estabeleça o compromisso de vender a produção à empresa, esta lhe concede financiamento para o trabalho de plantio, manutenção e colheita. Este financiamento, repassado ao produtor em parcelas, é convertido em madeira e quitado no momento da colheita da produção.

No discurso em prol do *Fomento Florestal*, a Aracruz Celulose reafirma a imagem do *des-envolvimento* aliado à *sustentabilidade*, vinculando-a ao pequeno produtor rural e aos municípios: “*o cultivo sustentável de eucalipto nas propriedades rurais, além de gerar renda para o produtor, também gera empregos e impostos, contribuindo para o des-envolvimento socioeconômico dos municípios e dos estados*” (ARACRUZ CELULOSE, 2002). Apresentando-se como alternativa de geração de renda ao produtor rural, este programa

tem conseguido franca expansão pelos estados do Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, onde, em 2007, cerca de 4 mil produtores rurais produziram 90 mil hectares de eucalipto e responderam pelo fornecimento de aproximadamente 20% da madeira às fábricas da Aracruz Celulose¹⁰⁰.

No entanto, o que se verifica no *Programa Fomento Florestal* é a imobilização da terra e do trabalho camponês a serviço do grande complexo agroindustrial da celulose. Segundo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1999), a industrialização da agricultura brasileira realiza-se através de movimentos diferenciados do capital, que ora se *territorializa de forma monopolista*, ora *monopoliza o território*. Ambas as formas são estratégicas para a manutenção do “*espaço total*”. Quando o capital se territorializa, “*ele varre do campo os trabalhadores, concentrando-os nas cidades*” (p.106) e instala os latifúndios de monocultivos, como é característico das unidades de produção que constituem propriedade privada da Aracruz Celulose. Por outro lado, o capital também pode *monopolizar o território* e colocar a produção camponesa a serviço da indústria, movimento em que

[...] ele cria, recria, redefine relações de produção camponesa, portanto familiar. [...] cria as condições para que os camponeses produzam matérias-primas para as indústrias capitalistas ou mesmo viabilizem o consumo dos produtos industriais no campo [...]. Esse processo revela que o capital sujeitou a renda da terra produzida pelos camponeses à sua lógica, ou seja, está-se diante da metamorfose da renda da terra em capital. (p.106)

Esta é a lógica que orienta o *Programa Fomento Florestal*, através do qual a terra camponesa, ao invés de produzir alimentos, fica imobilizada pelos monocultivos de eucalipto, com o principal objetivo de alimentar a produção da celulose. Os monocultivos destas espécies exóticas obrigam o pequeno produtor rural – camponês ou não - a inserir em sua terra determinados insumos, agrotóxicos e mudas clonais *transgênicas*, que dão início a um processo de contaminação do ambiente. Esta contaminação prejudica a fertilidade dinâmica deste ambiente e cria a dependência do pequeno produtor em relação à indústria de insumos. Ademais, uma vez plantada, a árvore de eucalipto dificulta e até inviabiliza outros plantios na terra, devido aos seus tocos e raízes, que são bastante difíceis de serem retirados. Soma-se a isto a dependência do pequeno produtor em relação ao agronegócio da celulose, fatores que geram a perda de sua autonomia produtiva, consubstanciada na perda do controle sobre *o que e como* produzir. Assim, o programa da

¹⁰⁰ Atualmente, o *Programa Fomento Florestal* é denominado de *Programa Produtor Florestal* e atinge 71 municípios do Espírito Santo, 39 de Minas Gerais, 14 da Bahia, 29 do Rio Grande do Sul e 8 do Rio de Janeiro – estados onde a produção da Aracruz Celulose já se encontra destabelecida e/ou projetada para expansão. O Programa prevê para 2008 o suprimento de 23% do total de madeira para a fabricação da celulose. Disponível em: www.aracruz.com.br

geração de renda cria redes de dependência econômica que reforçam a *dominação* do “*espaço total*” pelo capital no modelo hegemônico de des-*envolvimento*.

No entanto, frente às dificuldades vivenciadas pelos pequenos produtores rurais e camponeses, o *Fomento Florestal* apresenta-se-lhes muito sedutor enquanto alternativa de geração de renda que possibilita a implantação de algumas melhorias necessárias ao trabalho na terra. Este foi o caso do senhor Matheus de Ernesto, 74, da Comunidade Quilombola de Linharinho, que dentro dos seus 9,5 alqueires de terra, disponibilizou 17 hectares (ou 3 alqueires e 2 hectares) para o Fomento Florestal da Aracruz Celulose. De imediato, a empresa lhe forneceu R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), acompanhados das mudas, do calcáreo (para reduzir a acidez do solo), do adubo e das iscas para formiga (Mirex); o restante do dinheiro lhe foi repassado em parcelas, totalizando mais R\$ 1.200,00 (um mil e duzentos reais). Em troca do dinheiro do *Fomento*, Seu Matheus colocou irrigação para o milho e o feijão que cultivava em sua terra, e da rebrota do eucalipto, faz carvão.

Outros moradores de Linharinho cultivam eucalipto em suas terras por meio do *Fomento Florestal*, dentre eles Roberto Cosme dos Santos, 41, que defende o programa em virtude da inexistência de apoio do governo municipal no pequeno agricultor. Segundo ele, o investimento antecipado feito pela empresa é pago posteriormente pelo produtor com árvores de eucalipto e o excedente da produção é comprado pela empresa com dinheiro. A partir do plantio, o eucalipto passa a ser a moeda de troca em todas as negociações entre a empresa e o produtor, a referência para estabelecer o valor da madeira e o valor do trabalho sobre a terra. Convertido em moeda, fica facilitado o movimento de domínio e expansão do eucalipto, uma vez que o próprio plantio quita suas dívidas e a parte que é vendida à empresa gera um ganho ao produtor. Ou seja, o produtor não necessita de dinheiro para iniciar o plantio – recebe a parte técnica e entra com seu trabalho - que pode lhe reverter, ao final, algum dinheiro. Desta maneira, o *Fomento Florestal* aparece ao pequeno produtor rural como uma espécie de “poupança”; no entanto, o ganho da empresa é muito maior, oriundo da relação estabelecida por ela entre a sobrevalorização da madeira e a subvalorização do trabalho sobre a terra. Todas as facilidades oferecidas pela empresa significam, de fato, condições para a reprodução do *capital* através da monopolização da terra e do trabalho – o capital da agroindústria da celulose, da indústria de insumos e alimentos, o capital financeiro, etc.

A implantação de projetos de geração de renda pela Aracruz Celulose configura uma forte estratégia de aproximação da empresa junto às comunidades situadas em seu entorno. Muitas vezes, estes projetos são precedidos por encontros que visam estabelecer uma política da “boa vizinhança”, como acontece no *Programa Bons Vizinhos*. No Sapê do Norte, este programa é direcionado especificamente às comunidades negras e camponesas que resistiram em seu *território*, vivendo em meio aos extensos monocultivos do eucalipto

cerceadas em seus direitos de usufruto da natureza, em seus direitos de ir e vir, em seus direitos de expressão e, portanto *des-territorializadas*. Com esta convivência que se tornou obrigatória, a empresa passou a articular estratégias de aproximação e, ao mesmo tempo, de reafirmação de seu poder *territorializado*.

O *Programa Bons Vizinhos* tem como objetivo estabelecer uma relação amistosa com as comunidades situadas em localidades no entorno da empresa, por meio da afirmação do *poder territorializado* desta. Através deste programa, as comunidades são convidadas para uma visita à sede da Aracruz Celulose, no município de Aracruz-ES, onde passam um dia inteiro com estrutura de transporte e alimentação fornecidas pela empresa. Nestes encontros, os convidados conhecem as instalações da fábrica e participam de palestras relacionadas a assuntos de interesse da empresa que, em meio ao discurso sobre sua *sustentabilidade* produtiva, faz uma divulgação positiva de si mesma e determina as normas que devem ser obrigatoriamente acatadas pelas comunidades para se efetivar a relação da boa vizinhança – como, por exemplo, não coletar mel nem qualquer outro produto dentro dos plantios de eucalipto. A anunciada política da “boa vizinhança” é direcionada àqueles que permaneceram na terra apesar de todas as investidas da empresa a favor de sua saída, gerando a justaposição de *territorialidades* diferenciadas. O *Programa Bons Vizinhos* busca, portanto, reafirmar o *poder territorializado* da empresa, tanto através de uma maior aproximação com as comunidades locais e o estabelecimento de favores, como por meio da disseminação de *normas territoriais*. Os programas *Bons Vizinhos* e *Fomento Florestal* sintetizam as investidas da Aracruz Celulose junto a estas comunidades, no intuito de afirmar seu poder político e econômico territorializado – construindo assim sua *dominação hegemônica* do “*espaço total*” através da imagem da “boa” e poderosa empresa, que gera renda, favores e *sustentabilidade*.

8.2.3. Das certificações ambientais e o questionamento dos movimentos sociais

A imagem da degradação ambiental provocada pela Aracruz Celulose nas áreas onde se implantou tem-se configurado como uma de suas grandes fragilidades no mercado mundial, que tenta ser revertida pelo discurso da *sustentabilidade* proferido tanto no nível nacional quanto internacional, onde se encontram seus acionistas e clientes. A publicização deste ônus ambiental vem sendo reforçada, na última década, pela crescente visibilidade da problemática nos territórios indígenas e quilombolas no Espírito Santo, estimulada pelo encontro destes povos com outros sujeitos impactados e apoiadores do campo e da cidade – como movimentos sociais, organizações não-governamentais, universidades, pesquisadores e estudantes, partidos políticos – que se articulam enquanto *Movimento Alerta contra o*

*Deserto Verde*¹⁰¹. O encontro das comunidades indígenas, quilombolas e outros sujeitos impactados e críticos aos monocultivos do eucalipto para produção de celulose passou a unificar e reforçar os testemunhos acerca do processo por eles vivido de *ex-propriação* e *des-territorialização* de caráter também ambiental. A constituição deste grupo e suas denúncias passaram a inserir a *situação* local na questão ambiental mundial, contexto onde o denominado Terceiro Mundo se encontra designado, pela divisão internacional do trabalho, como *locus* da produção de celulose, cujas empresas, anteriormente estabelecidas em países europeus, para aí foram transferidas em decorrência de seu processo produtivo altamente poluidor e contaminante. Até meados da década de 1970, as empresas estabelecidas no Brasil exportavam cavacos de eucalipto para serem transformados em celulose nos países europeus. A partir de então, o Programa Nacional de Papel e Celulose integrante do II Plano Nacional de Desenvolvimento – PND (1974) estabeleceu a alteração neste eixo produtivo e as empresas situadas no Brasil passaram a exportar não mais a matéria-prima em estado bruto, mas processada em celulose e, posteriormente, em papel (conforme analisado no Cap. 3 – *Padrões de Conflitividade*). Neste sentido, a divisão internacional do trabalho deslocou para os “países pobres” as fábricas de celulose, seu consumo exorbitante de água e terras, e também toda a gama de degradação socioambiental que provocam na terra, nas águas e na atmosfera, em meio à elevada concentração fundiária.

A visibilidade desta problemática socioambiental faz crescer a preocupação das empresas produtoras de monocultivos de árvores relacionada à imagem de *sustentabilidade* e sua conseqüente aprovação frente aos mercados consumidores. Em decorrência, as *certificações ambientais* ganham fundamental importância como atestados de qualidade e segurança da produção de celulose, constitutivos da imagem do *des-envolvimento sustentável* que abre mercados. Pelo processo de certificação ambiental, uma determinada atividade produtiva é avaliada por empresas especializadas a partir de alguns parâmetros pré-definidos. Havendo correspondência a estes parâmetros de qualidade, a imagem da *sustentabilidade* é *legitimada* a incorporar um valor diferenciado no mercado. Em parte oriundas da preocupação mundial acerca do profundo desequilíbrio ambiental do planeta, as *certificações ambientais* - um mecanismo de normas de fiscalização da produção, que trazem o sentido da “responsabilidade social e ambiental” - *institucionalizam* um “*mercado verde*”. Este “*mercado verde*” é movimentado pela prestação de serviços destas empresas em torno do processo da *certificação ambiental* e pela decorrente agregação diferencial de valor ao produto certificado.

¹⁰¹ Este encontro deu origem ao *Movimento Alerta contra o Deserto Verde*, mais tarde denominado *Rede*, como se discutirá adiante.

A Aracruz Celulose ingressou no mercado das *certificações ambientais* a partir de 1999, quando adquiriu a ISO 14.001 – atribuída pela International Standardization Organization à gestão ambiental da produção – e adentrou pela segunda vez no processo de certificação florestal ou Selo Verde (processos que foram precedidos pelas certificações relacionadas à esfera administrativa da produção ISO 9.001 e 9.002, adquiridas respectivamente em 1995 e 1993).

Existem dois sistemas internacionais e concorrentes de *certificação florestal* – o Forest Stewardship Council (FSC) e o Pan-European Forest Certification Council (PEFCC) – e também dois tipos de certificações – o Selo Verde, atribuído ao manejo dos plantios de árvores ou das florestas; e a Cadeia de Custódia, atribuída ao trajeto da madeira desde a colheita até o produto final. O Forest Stewardship Council – FSC foi o primeiro sistema de certificação florestal, criado em 1993 com o objetivo de **“promover o bom manejo florestal, baseado em princípios e critérios [...] que garantem que o manejo das florestas é ambientalmente apropriado, socialmente benéfico e economicamente viável”** (IMAFLOA, 1996), ou seja, *sustentável*. O FSC apresenta-se como o órgão responsável pelo credenciamento de certificadores florestais - órgãos governamentais, organizações não-governamentais ou empresas - que assim ficam autorizados a avaliar unidades de manejos florestais e de monocultivos de árvores que pleiteiam o Selo Verde. Os “princípios e critérios” definidos pelo FSC como referência das certificações florestais, constituem padrões normativos aos quais deve se adequar determinado manejo para adquirir o Selo Verde.

A certificação florestal elege o *mercado* como agente regulador e protagonista da construção de um maior equilíbrio entre sociedade e natureza – e, portanto protagonista do *des-envolvimento sustentável*. O “mercado verde” das certificações florestais é constituído pelo “mercado de serviços” das certificadoras e também pelo “mercado da madeira” sobrevalorizada. A lógica do mercado está presente no processo da certificação e na adequação do produtor aos requisitos do manejo sustentável, na demanda de consumo e no valor diferencial da madeira certificada:

Todo esto lo puede lograr en teoría, el mercado, exigiendo un producto cuya calidad o plusvalor está dado por la forma ‘sostenible’ en que su hábitat de origen está siendo manejado, y creando los mecanismos suficientemente transparentes y creíbles para que el mercado pueda discernir aquel producto con esa calidad, de aquel otro que no la tiene (y que no es perceptible a simple vista). Este producto de mayor calidad que llegaría a los mercados sería recompensado por el consumidor con un mayor precio. (VAN DAM, 2002:5)

O *mercado de serviços* da certificação corresponde aos elevados custos dos serviços prestados pelas certificadoras, relativos à avaliação e ao monitoramento anual da unidade de produção. Estes custos são fixos e têm como referência o alto padrão salarial e de infraestrutura das certificadoras credenciadas pelo FSC – em sua grande maioria, empresas de consultoria de origem européia e norte-americana. Em decorrência deste padrão, somente os grandes produtores e empresas podem assumir os custos das certificações, que ficam inacessíveis aos pequenos produtores rurais, camponeses, comunidades tradicionais indígenas, quilombolas e outras que manejam suas áreas de florestas. Como resultante deste processo, a madeira sobrevalorizada pela certificação é predominantemente aquela oriunda dos grandes proprietários, e em destaque das grandes empresas monocultoras. O *mercado da madeira* certificada gera maiores ganhos a estes setores econômicos que já são dominantes na sociedade hierarquizada capitalista:

*[...] la certificación forestal, por ahora, parece mas bien haber fortalecido un **mercado de la madera dominado por los intereses de una gran industria y de intermediarios que logran simultáneamente incrementar sus ventas, imponer nuevas reglas de juego a los productores forestales y apropiarse del plusvalor que genera la madera certificada** (Bass, 2001). Y del lado de la producción, la certificación pasa a ser un mecanismo que beneficia a grandes empresas y concesionarios de bosques nativos, pero especialmente a grandes capitales invertidos en plantaciones forestales que, si bien no logran mejorar sus precios, se adueñan oligopólicamente de un mercado más selectivo y excluyente. (VAN DAM, 2002:5)*

Além dos elevados custos do processo de *certificação florestal*, os princípios e critérios já trazem um enfoque que prioriza os monocultivos empresariais de árvores e transparece na orientação em prol da viabilidade econômica e rentabilidade do manejo. Este enfoque tem como referência única o abastecimento do *mercado da madeira* e desconsidera outros benefícios de um bom manejo de florestas, que poderiam ser valorizados diferencialmente e gerar possibilidades *sustentáveis* de geração de renda para comunidades: a conservação da biodiversidade, a proteção do solo e recursos hídricos, a produção de sementes, mudas e outros produtos além da madeira. Ao não considerar estas outras formas de manejo e produtividade típicas da relação sociedade-natureza dos povos indígenas e comunidades camponesas tradicionais, a *certificação florestal* lhes condiciona a adoção de formas empresariais de manejo e aproveitamento da floresta. Neste sentido, desvaloriza e busca aniquilar campos cognitivos e de saberes nascidos de relações intrínsecas com a floresta – cuja diversidade biológica engendra uma profunda diversidade cultural, em muito relacionada às diversas formas de apropriação desta natureza, que são elas mesmas responsáveis por sua preservação. Neste sentido, a imposição das normas

únicas pelo processo da *certificação florestal* favorece ainda mais as grandes empresas e seus monocultivos de árvores, e discrimina os países e povos das florestas, cujo manejo despreende um esforço diferenciado e mais significativo. Nascida com o propósito de frear a deterioração ambiental e contribuir ao manejo *sustentável* das florestas, a certificação florestal não rompe com a proposta do *des-envolvimento* capitalista, uma vez que transforma em seu referencial o manejo das empresas direcionado ao *mercado*:

Esto es así porque el modelo de desarrollo que propone la certificación FSC es en primer lugar un modelo de desarrollo centrado en la empresa y no en la región o en el territorio. La certificación se interesa por la viabilidad social y económica de la empresa y por la viabilidad ambiental del manejo que la empresa hace del bosque o plantación. (VAN DAM, 2002:15)

A imposição das normas únicas à avaliação de diferentes unidades de manejo aniquila os saberes comunitários e tradicionais, que criam uma diversidade de usos e o próprio valor da diversidade biológica das florestas. Pelo processo de certificação, esta diversidade biológica e cultural é aproximada dos monocultivos de árvores enquanto imagem de *sustentabilidade*. Desta maneira, embora no Brasil os monocultivos de eucalipto não constituam *florestas* – uma vez que não trazem a rica diversidade biológica e cultural das florestas tropicais nativas – e, portanto não sejam objeto de “manejos florestais”, mas sim “monoculturais”, são passíveis de obter a *certificação florestal* através da adequação a estas normas únicas. E obtendo o Selo Verde, os produtos dos monocultivos são ainda mais valorizados no *mercado da madeira* do que os das florestas, por meio do discurso que os associa a uma menor pressão a elas. No entanto, esta sobrevalorização não considera o processo de implantação dos monocultivos de árvores, que muitas vezes se faz sobre a derrubada e destruição da floresta nativa pelo “*correntão*” – como é o caso do norte do Espírito Santo e do sul da Bahia.

A imagem da *sustentabilidade* dos monocultivos de árvores é reforçada pelo discurso das empresas, que buscam assim diluir as evidências da degradação socioambiental por elas provocada. Neste intuito, a exemplo do FSC - que caracteriza como manejos “florestais” aqueles referentes a florestas e a monocultivos de árvores - as empresas denominam seus monocultivos de “florestas plantadas”. Julgando ser indispensável a destruição deste mito, o World Rainforest Movement – WRM vem problematizando a questão, que teve destaque com a publicação do livro *As plantações não são florestas* (2003), que assim se inicia:

Plantar árvores pode ser muito bom, mas, também, muito ruim. Depende do objetivo, da escala, do lugar onde é feito o plantio e dos benefícios ou prejuízos que traz para as populações locais. [...] Tanto

os técnicos quanto as empresas insistem em chamar as plantações de “florestas plantadas”. Essa confusão entre uma cultura (de árvores) e uma floresta é o ponto de partida da publicidade a favor das plantações. Em um mundo cada vez mais consciente do grave problema do desmatamento, o ato de “plantar florestas” geralmente é percebido como algo positivo. Não obstante, uma plantação não é uma floresta, pois a única coisa que elas têm em comum é que em ambas destacam as árvores. Aí acaba a semelhança. (p.12)

A denominação “florestas plantadas” foi cunhada estrategicamente pelo capital visando a imagem da *sustentabilidade* que alimenta sua *situ-ação hegemônica*. Além de favorecer o produto no *mercado da madeira*, esta imagem abre portas para a inserção no *mercado do carbono*. Este novo mercado originou-se a partir da elaboração do *Protocolo de Kyoto* pela 3.^a *Conferência das Partes da Convenção das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas*, realizada no Japão em 1997¹⁰². As negociações em torno do Protocolo se estenderam até 2004, quando a Rússia ratificou o documento e assim se atingia um número de países que representava pelo menos 55% das emissões mundiais de carbono. O Protocolo entrou em vigor em 2005, determinando aos países industrializados que reduzissem as emissões de gases do efeito estufa em 5% ante o registrado em 1990. No entanto, os países industrializados que não almejam reduzir suas emissões podem comprar *créditos de carbono* dos países emergentes para completar suas metas - as *Reduções Certificadas de Emissões*¹⁰³ - mecanismo que foi denominado *Mecanismo do Desenvolvimento Limpo – MDL*. O MDL considera as “florestas plantadas” como “sumidouros de carbono” e, portanto fundamentais para o controle do efeito estufa e amenização das mudanças climáticas. Tem como argumento central que árvores em crescimento realizam um elevado consumo de carbono que supera a emissão feita pelas árvores adultas, gerando assim a diminuição do efeito estufa. Deste argumento sobressaem-se duas questões. A primeira é que esta equação simplista não considera o tempo e a destinação destas árvores plantadas, fatores que podem alterar o balanço entre a produção e o consumo de gás carbônico. Em relação aos monocultivos de árvores destinados à produção de celulose, cabe investigar o quanto de gás carbônico é produzido pela fábrica, principalmente nas caldeiras onde são “cozidos” os pedaços da madeira. Ademais, depois de pronto e utilizado, cabe-se indagar qual a destinação final deste papel. Quanto aos monocultivos de árvores destinados à produção de carvão vegetal, as mesmas árvores financiadas pelo MDL são imediatamente queimadas nos fornos siderúrgicos. Neste sentido, os monocultivos podem ser apenas “sumidouros temporários” de carbono e, de fato,

¹⁰² Esta *Convenção* foi assinada por 175 países durante a Eco-92, realizada no Rio de Janeiro em 1992.

¹⁰³ Cada RCE equivale a uma tonelada de CO₂ (*Jornal Folha de São Paulo*, 28.04.2008).

não contrabalancear o efeito estufa; quiçá até mesmo aumentá-lo. A segunda questão está relacionada ao não-questionamento do modelo de *desenvolvimento* capitalista fundamentado nos combustíveis fósseis, principais agentes causadores do efeito estufa. Através desta lógica, os países industrializados do Norte, principais emissores de gás carbônico que querem manter seu modelo e padrão de *desenvolvimento*, investem vultuosas quantias no financiamento de monocultivos de árvores situados nos países do Sul. Assim, estes investimentos na criação de sumidouros de carbono no Sul compensariam a continuidade das economias não sustentáveis do Norte. Sob esta lógica, o projeto MDL e os “créditos de carbono” oriundos do *Prototype Carbon Found – PDF* do Banco Mundial têm financiado a ampliação de monocultivos de eucalipto, que se apresentam como potenciais armazenadores de carbono¹⁰⁴. Embora afirmasse que “*nosso negócio é vender celulose e não créditos de carbono*” (Jornal *A Gazeta*, 05.06.2005), a Aracruz Celulose anunciava, em 2005, suas medidas para a redução de emissão dos gases do efeito estufa. Dentre estas medidas, apresentava a substituição dos caminhões pelas barcaças no transporte da madeira do sul da Bahia às fábricas no Espírito Santo, somada ao seqüestro de carbono realizado pelas “*áreas de florestas plantadas da empresa e também as do fomento florestal*” (Idem) - reforçando sua imagem de empreendimento *sustentável* inclusive no campo climático. No entanto, além dos impactos produzidos pelos monocultivos e pelas fábricas, faz-se necessário discutir os profundos impactos provocados pelo terminal de barcaças construído em 2001. Este terminal provocou a destruição de parte da formação de Abrolhos através de um canal cavado sobre os recifes para permitir a passagem das barcaças carregadas de eucalipto, cujo trânsito intenso vem interferindo negativamente na reprodução de espécies de baleias que migram do sul do país até Abrolhos nos períodos de acasalamento e procriação. Então, qual é o crédito?

Ao preconizar o *mercado* como agente promotor da *sustentabilidade*, os mecanismos do desenvolvimento limpo e da *certificação florestal* têm favorecido os agentes da *dominação* econômica capitalista – ou seja, além das grandes empresas, os países mais ricos e as florestas temperadas e boreais. Isto pode ser verificado pelos dados do FSC de junho de 2002, que apontam uma área de mais 28,5 milhões de hectares certificados no mundo, sendo que 80% encontram-se nos países ricos – dentre os quais a Suécia, a Polônia e os Estados Unidos concentram 60% da superfície mundial certificada. Dos 423 manejos certificados, somente 49 (ou seja, 11,5 %) referem-se a comunidades camponesas ou povos indígenas, que abrangem 874.066 hectares dos manejos (somente 3% da área total), dos quais 85% encontram-se concentrados no México e na Guatemala. Os 97% da

¹⁰⁴ A Organização das Nações Unidas conta com 3.101 projetos em processo de desenvolvimento, aprovação ou registro. A China possui o maior número de projetos (1.048), seguida pela Índia (874). O Brasil possui 280 projetos, que correspondem a 9% do total mundial. (Jornal *Folha de São Paulo*, 28.04.2008).

área certificada na América Latina pertencem a grandes produtores e empresas. Em contrapartida, as 57 unidades de manejo maiores de 100.000 hectares (13,5 % do total) possuem 80,5 % do total da superfície certificada (VAN DAM, 2002). No Brasil, dentre as empresas plantadoras de monocultivos de árvores que possuem o Selo Verde estão a Plantar S.A. Reflorestamentos e a V&M Florestal S.A. – localizadas em Minas Gerais -, a Duratex, a Eucatex e a Mannesmann Florestal – localizadas em São Paulo.

Dentro desta lógica do “mercado verde”, a empresa Aracruz Celulose adentrou pelo processo de *certificação florestal*. Num primeiro momento, em 1996, através da contratação da certificadora inglesa SGS, que abandonou o procedimento em vista da não-congruência da empresa aos princípios e critérios do FSC; e posteriormente, em 1999, quando foi contratada a certificadora norte-americana Scientific Certification Systems – SCS. Assim a empresa definia e divulgava seus objetivos frente à certificação:

*“A certificação ambiental é uma demanda dos nossos mercados, principalmente os mais exigentes, com o europeu. Da mesma forma que a série ISO 9.000, a 14.000 passa a ser não uma condição de excepcionalidade, mas de normalidade”. A observação é do diretor de Operações, Walter Lídio Nunes [...]. Ele acentuou ainda que apenas esta certificação não será suficiente para atestar a qualidade dos produtos da Aracruz. **Ela terá de ser integrada a outras certificações, como a FSC (Conselho de Manejo Florestal). Trata-se de um selo verde que atesta as boas práticas de manejo florestal. Esse tipo de referência credencia a floresta como sustentável e, no caso de produtos sólidos, dá uma vantagem competitiva sobre produtos vindos de florestas nativas ou não certificadas. A obtenção do FSC deverá ser o próximo passo da Aracruz** (Jornal da Aracruz ano 7, n.º 76, jun 1999, p.9).*

O pedido do Selo Verde pela Aracruz Celulose alimentou a articulação entre vários atores sociais impactados direta ou indiretamente pela implementação da empresa no Espírito Santo (no final da década de 1960) e no sul da Bahia (a partir da década de 1980), dentre eles movimentos sociais e ambientalistas, associações, sindicatos e organizações não governamentais¹⁰⁵. Num primeiro momento, este grupo expressa sua preocupação em relação ao processo de certificação da Aracruz Celulose em carta enviada à certificadora SCS, onde

exigem uma auditoria efetivamente independente, transparente e aberta à participação da sociedade, [...] a avaliação do manejo da Aracruz deve estar atenta não apenas ao discurso verde-assistencialista empresarial, mas sobretudo aos diversos relatos e

¹⁰⁵ Dentre eles, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, o Movimento Nacional dos Direitos Humanos – MNDH, a Associação dos Geógrafos Brasileiros - AGB, o Conselho Indigenista e Missionário - CIMI, a Comissão Pastoral da Terra - CPT, a Central Única dos Trabalhadores - CUT, o Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Papel e Celulose - SINTICEL, a Federação de Órgãos de Assistência Social e Educacional - FASE e a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do ES - FETAES.

experiências da sociedade civil [...] diretamente impactada pelas operações da empresa. (12.08.1999)

É importante assinalar que embora o processo de *certificação florestal* tenha como meta o “mercado verde”, ainda assim abre espaço à manifestação dos atores impactados. Diferenciando-se de outras certificações ambientais cujas auditorias ocorrem internamente à cadeia produtiva, o Selo Verde prevê a consulta às comunidades situadas no entorno e/ou áreas adjacentes aos plantios. Chris Van Dam (2002) afirma que o FSC é o único sistema de certificação que incorpora esta dimensão em conjunto com a dimensão técnica:

*Es importante recordar que la certificación forestal FSC, a diferencia de la certificación de productos orgánicos, no se interesa exclusivamente por las operaciones en campo (en este caso de manejo y aprovechamiento forestal), sino que también evalúa las políticas de la UMF en el terreno económico, social y laboral, las relaciones sociales que la UMF establece con las comunidades aledañas, el grado de internalización de normas ambientales en su quehacer general, etc. **El FSC, como ningún otro sistema de certificación, incorpora estas otras dimensiones con la misma fuerza y exigencia que los aspectos técnicos-productivos.** (p.14-15)*

No entanto, ainda que este mecanismo abra um espaço para manifestações da sociedade envolvida direta ou indiretamente com o “empreendimento”, em grande parte esta consulta é realizada pelas certificadoras a sujeitos sociais escolhidos pelas empresas, e que, portanto referendam sua imagem de *sustentabilidade*. Esta postura faz parte do jogo de poder entre o avaliador e o avaliado onde, por um lado, não há interesse por parte da certificadora de ser vista como “inflexível” por aquele que contratou seus serviços, o que poderia afastar futuros clientes. Entretanto, por outro lado, esta imagem da benevolência tem seus limites, uma vez que pode ameaçar a credibilidade da certificadora em relação ao processo de certificação (Van Dam, 2002). Ademais, o enfoque sobre as “*relaciones sociales que la UMF establece con las comunidades aledañas*”, com destaque aos direitos das comunidades tradicionais, não abandona a premissa da produção da “unidade de manejo florestal” direcionada ao mercado da madeira. Ainda assim, este é um espaço que pode ser ocupado pelos questionamentos e denúncias dos sujeitos impactados.

A esta primeira manifestação de sujeitos e grupos sociais, a certificadora afirmou que a *certificação florestal* estaria enfocando, inicialmente, o manejo dos plantios destinados à produção de móveis para exportação situados no extremo sul da Bahia - que totalizavam 56.554 hectares nos municípios de Alcobaça, Caravelas, Ibirapuan, Mucuri, Nova Viçosa e Prado. Esta informação gerava duas questões. A primeira referia-se à legitimidade ou não de uma certificação fragmentada, direcionada somente aos plantios situados na Bahia – o

que abstrairia os impactos causados pela empresa no Espírito Santo. Daí decorria uma segunda questão, que se referia à possibilidade desta certificação localizada e específica se estender ao manejo dos plantios destinados à produção de celulose. Como diferenciar a madeira certificada da não certificada? Neste caso, a certificação de apenas uma unidade de manejo significaria a certificação de toda a produção e o produto final – a celulose – receberia um selo indicativo do diferencial da *sustentabilidade* no mercado mundial.

O questionamento sobre a certificação florestal da Aracruz Celulose teve continuidade por meio das denúncias apresentadas à SCS a respeito dos profundos impactos de ordem social, econômica e ambiental provocados pela empresa, que violavam os princípios e critérios elaborados pelo FSC para a atribuição do Selo Verde: conversão da floresta tropical em monocultura de eucalipto; aquisição de terras através de mecanismos de grilagem; conflitos de terra com populações indígenas Tupiniquim e Guarani no município de Aracruz; conflitos com comunidades remanescentes de quilombos nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus; plantio de eucalipto em áreas que deveriam ser de preservação permanente como nascentes, zonas de recarga hídrica e lagoas; impactos sobre o piso e tráfego na BR-101; intenso uso de agrotóxicos, que acarreta a contaminação do ambiente e também casos de intoxicação dos trabalhadores; inúmeros ex-trabalhadores acidentados; elevado desemprego devido à mecanização do corte do eucalipto; atração de populações da Bahia e Minas Gerais para servir como mão-de-obra temporária, o que gerou uma grande massa de desempregados; entre outros.

Conforme já afirmado, os princípios e critérios do FSC possuem como referência a atividade empresarial voltada ao *mercado da madeira*, e não os territórios das comunidades tradicionais. Ainda assim, mesmo não apresentando um caráter mais audacioso na avaliação do manejo, abrem possibilidades de denúncias sobre a empresa Aracruz Celulose, que não se adéqüa a muitos deles. Frente a esta situação, as normas “mornas” da *certificação florestal* ganham importância. Segundo Van Dam (2002), este é o caso da maioria das empresas situadas nos países latino-americanos, que não cumprem com estas exigências da certificação florestal que podem ser consideradas básicas:

En este sentido, debe ser visto positivamente el que una empresa, para certificar el manejo de su bosque, deba satisfacer determinados criterios como el de cumplir con las Convenciones de la OIT y la Convención sobre Diversidad Biológica; o que no tenga conflictos de tenencia con comunidades vecinas; o que el manejo forestal no amenace ni limite los recursos y derechos de tenencia de los pueblos indígenas y que los lugares con “especial significado cultural, ecológico, económico o religioso” para estos pueblos sean reconocidos y protegidos; o que las comunidades adyacentes tengan oportunidades de empleo, capacitación, y otros servicios; o finalmente que se garantice el derecho de los trabajadores a organizarse y

negociar sus condiciones de trabajo. Aunque muchos pueden considerar que estas son exigencias básicas que debiera cumplir toda empresa, todos sabemos que para las empresas madereras de nuestra región significan requisitos mas que considerables, y cuando se cumplen, representan un avance importante en sus políticas sociales y laborales. (p.15-16)

Uma análise mais aprofundada sobre os princípios e critérios do FSC permite constatar seus limites, que estão mais explícitos quando direcionados à avaliação da relação da unidade de manejo florestal com as comunidades locais. Esta relação é enfocada pelos princípios 2 - *Direitos e responsabilidades de posse e uso da terra*; 3 – *Direitos das comunidades indígenas e comunidades tradicionais*; e 4 – *Relações comunitárias e direitos dos trabalhadores da unidade de manejo florestal* - que afirmam a necessidade de serem reconhecidos os direitos costumários das comunidades tradicionais locais, as quais devem ser beneficiadas pelo manejo focado (FSC, 1999). Se a apresentação inicial destes princípios parece transmitir a imagem do reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais sobre seu território, o detalhamento que é feito pelos critérios reafirma o enfoque central na atividade da empresa. A convivência entre a empresa e as comunidades locais é considerada obrigatória, onde tudo deve girar em torno da atividade da empresa e jamais o território tradicional é priorizado frente ao território empresarial. Possíveis conflitos territoriais devem ser solucionados com acordos “satisfatórios para ambas as partes”. Jamais se vislumbra possibilidades de deslocamento territorial da empresa, enquanto a inexistência de documentação da terra pode gerar o “reassentamento” ou “justa indenização” das comunidades locais como compensação pelo deslocamento e perda de seu território (princípio 2, critério 4). A lógica da compensação também se faz presente em relação aos *saberes* das comunidades indígenas e tradicionais referentes ao uso da floresta:

*P3.c4. Quando aplicável, as comunidades indígenas e as comunidades tradicionais devem ser **recompensadas pelo uso de seus conhecimentos costumários** em relação ao uso das espécies florestais ou de sistemas de manejo aplicado às operações florestais. Esta recompensa deve ser formalmente acordada de forma livre e com o devido consentimento dessas comunidades antes do início das operações florestais.*

Segundo este parâmetro de avaliação, os *saberes* tradicionais e complexos oriundos de relações seculares com a natureza ficam equivalentes a mercadorias e sua utilização por sistemas de manejo florestal deve retornar uma “recompensa” às comunidades. Assim, esta relação não se refere a *direitos intelectuais*, mas a “recompensas” dentro da lógica do favor. No caso dos monocultivos de árvores, estas práticas e saberes são destruídos, e qualquer

que fosse a “recompensa”, jamais substituiria a diversidade biológica, cultural e cognitiva perdida, que traz em si singulares modos de vida, cosmologias e concepções de mundo. A destruição das possibilidades destas práticas significa a imposição da lógica “mono” do “*imprensamento*”. Em qualquer caso, as comunidades locais não são, de fato, reconhecidas e respeitadas em suas singularidades, mas no máximo, objeto de um olhar assistencialista que prevê uma relação de “boa vizinhança” entre elas e a empresa - a exemplo do que a Aracruz Celulose busca fazer através do *Programa Bons Vizinhos*:

*Con respecto a la exigencia de ‘hacer algo’ por las comunidades aledañas pasa algo similar ya que la certificación FSC solo requiere que las UMFs mantengan una buena relación con estas, en lo que podríamos denominar una ‘política de buenos vecinos’, que se traduce en darles prioridad en las oportunidades de empleo, en actividades de capacitación y eventualmente en mejorar la infraestructura y los servicios. Pero el objetivo de ningún modo es el desarrollo rural de estas comunidades – lo cual no es considerado responsabilidad de la UMF - sino **preservar la imagen pública de la empresa y permitir que sus actividades se desarrollen en un ‘clima social’ propicio.** (VAN DAM, 2002:15)*

A relação da “boa vizinhança” prevê a consulta às comunidades indígenas e tradicionais referente ao manejo focado - cujos possíveis impactos devem ser tratados com “medidas mitigadoras” e atenuantes. Assim, não se coloca em discussão o referencial de produção dos monocultivos em larga escala e o modelo de des-envolvimento essencialmente insustentável, mas se trabalha sob a ótica dos ajustes que possibilitariam a amenização dos conflitos:

*P3.c2.i5. No caso da atividade de manejo florestal ocorrer em área adjacente à área indígena e/ ou tradicional acarretando impactos, as comunidades são chamadas a discutir estes impactos do manejo sobre as suas terras, e o responsável pela unidade de manejo florestal toma as **medidas mitigadoras necessárias a garantir que a atividade florestal não prejudique a comunidade.***

Enquanto os *saberes* são reduzidos e trocados por “recompensas”, a *natureza* é funcionalizada, dividida em setores e ausente de moradores. Esta concepção está muito presente no *Princípio 6 – Impacto Ambiental*, ao definir que “O manejo florestal deve conservar a diversidade ecológica e seus valores associados, os recursos hídricos, os solos, os ecossistemas e paisagens frágeis e singulares. Dessa forma estará mantendo as funções ecológicas e a integridade das florestas”. Aqui, ao mesmo tempo em que se lê o monocultivo tecnicamente integrado à floresta, a floresta é lida como algo isolado de povoamento humano e valorada enquanto espaço destinado à preservação. Assim, a *sustentabilidade*

ambiental é analisada separadamente da *sustentabilidade cultural* e os propagados direitos costumários das comunidades indígenas e tradicionais caem por terra:

*P6.c2. Devem existir medidas para proteger as espécies raras e/ ou as ameaçadas de extinção bem como seus habitats (ex.:ninhos e áreas de alimentação). Devem ser estabelecidas zonas de proteção e conservação, de acordo com a escala e a intensidade do manejo florestal, e segundo a peculiaridade dos recursos relacionados. **Atividades inapropriadas de caça, pesca, captura e coleta de espécimes florestais devem ser controladas/ evitadas.***

Dessa maneira, prevê-se que as áreas com características ambientais especiais e não tomadas pelo monocultivo sejam particularizadas enquanto “zonas de proteção”: quando a natureza não é dominada e particularizada pelo monocultivo, o é pela lógica preservacionista que se mantém distante das comunidades tradicionais e suas formas de *territorialidade*. Nestas porções de natureza que se tornam raras, as tradicionais atividades de subsistência tornam-se proibidas, vigiadas, controladas e punidas – tarefa que é realizada pela polícia particular da Aracruz Celulose, a VISEL, por meio da perseguição e opressão das comunidades locais. Aqui se impõe a lógica fundamentada a partir do Renascimento e do Iluminismo, onde “*Homem e Natureza se excluem*” (PORTO-GONÇALVES, 2002:258).

Além do princípio 6 já citado, a avaliação do manejo ambiental também está prevista pelos princípios 5 – *Benefícios da Floresta*, 7 – *Plano de Manejo*, 8 – *Monitoramento e avaliação*, 9 – *Manutenção das florestas naturais* e 10 – *Plantações de árvores (plantations)* (o único especificamente voltado aos monocultivos de árvores). Ainda que sob a ótica da funcionalidade da natureza, alguns destes princípios e critérios possibilitam questionamentos ao manejo. A caracterização das condições ambientais deve ser feita empiricamente e de certa maneira, o empírico ambiental é testemunho de si mesmo e pode ser evidenciado até pela razão técnica:

*P10.c6. Devem ser tomadas **medidas visando manter ou melhorar a estrutura, a fertilidade e a atividade biológica do solo**. As técnicas e taxas de colheita florestal, construção e manutenção de estradas e trilhas de arraste, e a escolha de espécies não podem resultar na degradação do solo a longo prazo ou em impactos adversos na quantidade e qualidade da água, ou ainda em alterações significativas dos cursos de drenagem dos cursos d’água.*

*P10.c6.i1. evidência de **estratégia de proteção dos recursos hídricos**, incluindo controle de erosão (dos impactos de preparação do solo, plantio, estradas e colheita), controle da poluição (de agrotóxicos, fertilizantes, óleo de máquinas, etc.) e monitoramento dos impactos sobre os recursos hídricos.*

*P10.c6.i3. utilização de faixas de **proteção dos mananciais**.*

Embora possíveis de serem evidenciados empiricamente e sem a intermediação de informantes, muitas vezes os impactos ambientais precisam ser *apresentados* no campo. Mesmo a avaliação técnica que se quer “objetiva e neutra” está carregada de elementos de caráter político-ideológico. A discussão a respeito dos princípios e critérios do FSC reforça ainda mais a necessidade de participação dos sujeitos e grupos sociais impactados - e suas subjetividades - no processo da *certificação florestal*. A consulta às comunidades prevista pela *certificação florestal* FSC abre um espaço que pode ser ocupado pelos questionamentos e denúncias que explicitam a existência de impactos. De fato, esta participação é condicionante à transparência necessária à avaliação e pode, de fato, abrir uma discussão a respeito da reversão destes impactos. A avaliação de alguns fatores só é possível com esta participação, como por exemplo, em relação ao uso de agrotóxicos:

*P6.c6. Os sistemas de manejo devem promover preferencialmente o desenvolvimento e a **adoção de métodos não-químicos e ambientalmente adequados de controle de pragas e doenças**, e esforçarem-se para **evitar o uso de agrotóxicos**. [...]*

Este critério parece ignorar a informação consensual de que qualquer monocultura em larga escala necessita de insumos químicos em grande quantidade. E no entanto, a constatação “empírica” dos impactos provocados só é possibilitada a partir da consulta aos trabalhadores e principalmente, ex-trabalhadores da “capina química” dos monocultivos de eucalipto da Aracruz Celulose, que identificam o uso de uma grande quantidade de herbicidas, pesticidas e fertilizantes. A questão deste uso também adentra a dimensão trabalhista, uma vez que envolve a saúde. Há relatos sobre casos de intoxicação, doenças e até mesmo morte de trabalhadores devido ao manuseio dos agrotóxicos sem condições adequadas de segurança – como os apresentados por Jorge Francelino e outros ex-trabalhadores da Aracruz e suas terceirizadas (relatadas no cap. 3 – *Padrões de Conflitividade*). Estas graves denúncias deixam clara a inexistência de condições adequadas de trabalho e a existência de uma relação quase servil entre os trabalhadores e os poucos empregos possíveis, em municípios que possuem mais da metade de seu território ocupado por monocultivos, como Conceição da Barra. A imensa disponibilidade de mão-de-obra quase gratuita deixa a empresa Aracruz Celulose na cômoda situação de “provedora” de serviço, que sequer tem preocupação com as condições de salubridade do trabalho, principalmente daquele realizado diretamente nas áreas dos plantios. Somente estas denúncias permitem evidenciar a violação de direitos dos trabalhadores – e também a inadequação da empresa à *certificação florestal*:

P4.c2B. Deve haver condições apropriadas aos trabalhadores para o desempenho das atividades:

P4.c2Bi1. Qualidade de alimentação e água.

P4.c2Bi2. Condições sanitárias.

P4.c2Bi3. Monitoramento das condições ambientais do trabalho.

P4.c2Bi4. Condições ergonômicas das atividades.

A partir desta e outras constatações, o grupo que ocupava o espaço do questionamento ao processo de atribuição do Selo Verde à Aracruz Celulose colocou em evidência a não-adequação da empresa aos parâmetros da certificação. Estas evidências transformam-se em álibi de pressão política à certificadora, que poderia perder sua credibilidade a nível mundial caso certificasse o manejo feito pela Aracruz. Frente ao risco de perder seus potenciais clientes, a certificadora SCS recuou e abandonou o processo. A não conquista do Selo Verde significou prejuízo à empresa, que passou a se articular para a obtenção de outras certificações, como o *CERFLOR* – de atribuição nacional e menor importância que o FSC, obtido em janeiro de 2005¹⁰⁶ - e a *Cadeia de Custódia* - obtida em junho de 2006. Por outro lado, este fato representava uma primeira vitória política deste grupo articulado no decorrer de 1999, que fazia nascer o *Movimento Alerta contra o Deserto Verde* - a princípio, envolvendo atores sociais do Espírito Santo e sul da Bahia, onde já se encontravam estabelecidas as empresas Aracruz Celulose e Bahia Sul Celulose¹⁰⁷.

Este encontro entre diversos sujeitos e grupos sociais em torno da discussão acerca dos impactos socioambientais provocados pelos monocultivos do eucalipto estimulou a realização de debates. Dentre os primeiros espaços de debates, cabe destacar o *Seminário sobre os Impactos da Eucaliptocultura no Espírito Santo* (UFES, outubro de 1999); o seminário *Os danos socioambientais da monocultura do eucalipto no Espírito Santo e Bahia* (UFES, junho de 2000); e o *Seminário Internacional sobre Eucalipto e seus Impactos* (Centro de Convenções de Vitória, agosto de 2001). Os dois primeiros seminários possibilitaram a discussão a respeito dos impactos sociais, econômicos e ambientais oriundos dos monocultivos de eucalipto destinados à produção de celulose – sedimentada no Espírito Santo e em implantação no sul da Bahia - e de carvão vegetal – em Minas Gerais, com destaque ao Vale do Jequitinhonha. O terceiro seminário ampliou esta discussão para a escala mundial, onde organizações e pesquisadores de diversos países¹⁰⁸

¹⁰⁶ Tivemos a oportunidade de participar de uma Audiência Pública do processo de certificação CERFLOR, realizada em 02.12.2004 na cidade de Conceição da Barra, onde não havia nenhum representante das impactadas comunidades quilombolas, mas somente atores que apoiavam e teciam elogios à atividade da empresa.

¹⁰⁷ Este movimento constitui atualmente a *Rede Alerta contra o Deserto Verde*, que congrega mais de cem atores sociais e políticos que vêm conduzindo a discussão a respeito dos impactos dos monocultivos de eucalipto nos estados do Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

¹⁰⁸ Este seminário contou com a exposição dos pesquisadores Aziz Ab'Saber – Instituto de Estudos Avançados da USP; Sebastião Pinheiro – Fundação Juquira Candiru; Rodrigo C.Labarias – Fondo Bosque Templado – Chile; Larry Lohman – The Corner House – Inglaterra; Ricardo Carrere – World Rainforest Movement –

trouxeram suas experiências, que muito se assemelham à situação vivida no Brasil. Estes seminários revelam a dimensão que a questão foi adquirindo, bem como as articulações políticas feitas pelo Movimento Alerta no nível estadual, nacional e internacional, onde se destaca a aproximação com organizações e movimentos sociais como o WRM – World Rainforest Movement. Destas articulações políticas instalou-se também uma *Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI* sobre os impactos socioambientais provocados pela Aracruz Celulose (Assembléia Legislativa do Espírito Santo, 2001).

Estes fatos ampliavam a discussão acerca dos impactos e também agregavam uma enormidade de documentos e depoimentos. Uma primeira sistematização destas informações nasceria das denúncias feitas à certificadora SCS e da elaboração do relatório sobre a *Violação de Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais na Monocultura do Eucalipto: a Aracruz Celulose e o estado do Espírito Santo* (2002). Este relatório interpretava os impactos provocados pelo complexo agroindustrial de celulose à luz do *Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais – PIDESC*, ratificado pelo Brasil em 1992. Baseando-se na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* – ou Carta das Nações Unidas, o PIDESC busca implementar a exigibilidade dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais a todos os povos. Assim define em seu Artigo 1.º:

Todos os povos têm o direito de dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e asseguram livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Para atingir os seus fins, todos os povos podem dispor livremente das suas riquezas e dos seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações que decorrem da cooperação econômica internacional, fundada sobre o princípio do interesse mútuo e do direito internacional. Em nenhum caso poderá um povo ser privado dos seus meios de subsistência.

Ao ratificar este pacto e outras convenções - como a *Convenção sobre Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial*, a *Convenção sobre Biodiversidade* e a *Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho* - o país passou a se submeter a estas normas e a ser avaliado por elas. De acordo com sua abrangência, estes instrumentos jurídicos normativos internacionais determinam que o Estado deva apresentar relatórios periódicos à Organização das Nações Unidas – ONU, à Organização dos Estados Americanos – OEA e suas respectivas comissões de Direitos Humanos. Existem, também, possibilidades de elaboração de relatórios alternativos por outros sujeitos e grupos sociais

Uruguai; Paulo de Tarso Alvim – Fundação Pau-Brasil; Chris Lang – Tailândia; Harald Witt – Timberwatch – África do Sul; e dos membros do Movimento Alerta José Augusto Tosato – CEPEDES – BA; Fábio Villas – CIMI; Marcelo Calazans – FASE – ES.

que podem inclusive questionar os relatórios “oficiais” apresentados pelo Estado. Isto foi o que aconteceu em 1999, quando o *Relatório da Sociedade Civil sobre o cumprimento do PIDESC pelo Brasil* foi apresentado ao Comitê dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU, em Genebra, e ocupou o espaço do relatório “oficial” – que não foi apresentado pelo Estado Brasileiro, apesar de ter sido solicitado pela Conferência Nacional de Direitos Humanos. Devido a sua abrangência e profundidade, este relatório alternativo foi publicado em livro no ano de 2001. Este contexto estimulava a elaboração do relatório referente à violação dos direitos humanos decorrente do projeto des-*envolvimentista* de produção de celulose no Espírito Santo, que foi feito pela Rede Alerta contra o Deserto Verde e apresentado à OEA no ano de 2002.

Estas discussões buscavam des-construir a imagem da *sustentabilidade* da empresa Aracruz Celulose – e outras produtoras de monocultivos de árvores para celulose e carvão – confrontando-a aos argumentos oriundos das vivências dos grupos impactados e de outras pesquisas. Traziam também a necessidade de elaboração de um *Zoneamento Agroecológico do estado do Espírito Santo*, que poderia servir de instrumento para determinar usos diferenciados das terras a partir da consideração da diversidade de potencialidades econômicas, ecológicas e culturais. Neste sentido, a proposta do zoneamento não era somente técnica, mas política - um ordenamento do espaço que poderia impor limites à dominação do “*espaço total*” pelo capital agroindustrial. Esta necessidade vinha sendo articulada no âmbito legislativo e fora contemplada pelo Projeto de Lei n.º 252/ 2001, do deputado estadual Nasser Youssef (PPS), que proibia, por tempo indeterminado, novos plantios de eucalipto para fins de produção de celulose no Estado, até que fosse realizado o zoneamento agroecológico do estado. Este Projeto de Lei foi vetado pelo governador do estado, José Ignácio Ferreira, fato que suscitou a organização do *Seminário Internacional sobre Eucalipto e seus Impactos* pela Assembléia Legislativa em agosto de 2001. No mês seguinte, o veto do governador foi derrubado pela Assembléia Legislativa e o projeto foi transformado na Lei n.º 6.780, promulgada em 03.10.2001. Ver a vigência atual desta lei.

A discussão acerca da necessidade do zoneamento agroecológico estimulou a realização de debates em seminários e audiências públicas em diversos municípios, como Linhares, Jaguaré, Montanha, Sooretama, São Mateus, Conceição da Barra – dentre eles, cabe destacar o *Seminário Contribuições ao Zonemanto Agroecológico do Espírito Santo*¹⁰⁹ (Linhares, 2001). Estes debates procuravam construir o que seria uma proposta de zoneamento adequada à realidade de cada município e do estado do Espírito Santo, onde os monocultivos – fossem de eucalipto, cana ou pasto - predominam em algumas regiões,

¹⁰⁹ Este seminário foi promovido pela Associação dos Geógrafos Brasileiros - Seção Vitória, pelo Movimento Alerta contra o Deserto Verde e pelo Colegiado do Curso de Geografia da Unilinhares.

como o Norte. Ademais, propunham também alternativas de financiamento deste zoneamento, como os recursos vinculados ao *Projeto Corredor Central da Mata Atlântica* – gerenciado pelo Ministério do Meio Ambiente com recursos de organizações internacionais como a GTZ e o Banco Mundial. Alguns destes municípios – como Jaguaré, Sooretama e São Mateus - conseguiram que os vereadores aprovassem leis municipais de disciplinamento dos monocultivos e mesmo de zoneamento agroecológico. No entanto, foram emblemáticos os casos em que estas aprovações foram feitas numa primeira votação das câmaras de vereadores como forma de barganhar alguma quantia à Aracruz Celulose - negociação com potencial de reverter o resultado da segunda votação¹¹⁰. Esta pressão junto às grandes empresas, feita tanto pelo Poder Legislativo estadual quanto municipal, constitui uma “cultura política” do estado do Espírito Santo e é responsável por abrir e manter acordos e negociações de financiamentos para as campanhas eleitorais e outros objetivos. Ainda assim, estes debates disseminavam a necessidade de outro ordenamento do espaço, principalmente rural, não centralizado nos monocultivos.

Um outro espaço de debates ocupado pela Rede Alerta contra o Deserto Verde foi a *1.ª Conferência Nacional de Meio Ambiente* (Brasília, 2003), promovida pelo Governo Federal com o objetivo de

[...] ampliar o debate e a participação popular na formulação de propostas para consolidar e fortalecer o Sistema Nacional de Meio Ambiente – SISNAMA, por meio de diretrizes que orientem seus órgãos na elaboração e implementação de políticas públicas de gestão ambiental voltadas para um Brasil sustentável. (MMA, 2003:7)

A Conferência Nacional foi precedida, no estado do Espírito Santo, pelos *Encontros Regionais* e pela *Pré-Conferência Nacional de Meio Ambiente*. Os Encontros Regionais aconteceram entre os meses de agosto e outubro de 2003 e tiveram como referência a divisão regional do estado em Noroeste, Norte / Litoral, Serrana, Metropolitana e Sul, onde cada região realizou seus debates e levantou as questões a serem encaminhadas à Pré-Conferência Nacional. Esta, por sua vez, foi assim denominada em virtude de ter sido promovida pelo IBAMA, diante da recusa do governo do Estado em promover a Conferência Estadual.

O *Encontro Regional do Norte / Litoral* foi realizado na cidade de São Mateus em 06.09.2003 e agregou movimentos sociais, comunidades tradicionais, entidades ambientalistas, órgãos governamentais, empresas, pesquisadores e estudantes. Nestes

¹¹⁰ Em São Mateus, numa primeira votação, a Câmara de Vereadores aprovou o Projeto de Lei n.º 016/2002, que proibia o plantio de eucalipto para fins de celulose e criava o Fundo Socio-Ecológico. Contudo, no dia da segunda votação, alguns vereadores afirmavam aguardar um telefonema para definir seu voto final, o que explicita esta negociação. Como resultado do poder de barganha, a Câmara não aprovou o Projeto de Lei.

debates, destacava-se a *situ-ação hegemônica* local das empresas produtoras de celulose e de álcool - que concentram em suas mãos muitas terras e uma gama de impactos socioambientais. Esta hegemonia transparece no discurso que difunde uma imagem naturalizada desta região como “semi-árida”. Ao assumir a “semi-aridez” como condição natural desta região, este discurso quer invisibilizar todo o processo de degradação socioambiental provocado pela implantação dos monocultivos industriais, que transformou antigas áreas de floresta tropical, caracteristicamente carregada de umidade, em regiões que sofrem com períodos de profundas estiagens (conforme discutido no Cap. 3 – *Padrões de Conflitividade*). Difunde-se como “naturais” as conseqüências da implantação dos extensos monocultivos, sem discutir suas causas.

A *situ-ação hegemônica* dos projetos *des-envolvimentistas* no estado voltou a transparecer na Pré-Conferência Nacional, realizada na cidade de Vitória em 29 e 30.10.2003. Nesta ocasião, explicitou-se o caráter do ambientalismo no Espírito Santo, preponderantemente constituído por setores ligados ao governo, ONG's, consultores ambientais e até mesmo empresários favoráveis ao modelo *des-envolvimentista*. Este modelo que aí se implantava principalmente a partir da década de 1950 através dos complexos industriais de base e produtos semi-elaborados – como a Petrobras, a Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, a Aracruz Celulose e a Companhia Siderúrgica de Tubarão – CST, representava para os governos estaduais e grande parte da classe média o caminho para tirar o Espírito Santo da posição de “primo pobre” do Sudeste¹¹¹. Estes setores ignoram que a problemática ambiental é também social, e portanto, entremeada por *conflitos*. Assim, sua receita para a resolução de todas as questões caminha pela “educação ambiental” e pelo “ecoturismo”. A participação da Rede Alerta, diferencialmente constituída por movimentos, grupos e sujeitos sociais em essência conflituosos em relação aos monocultivos, evidenciou a disputa política, ideológica e cognitiva com estes setores legitimadores dos projetos *des-envolvimentistas*. Afinal, uma nova *situ-ação* se impunha quando os movimentos sociais passavam a se inserir nestas discussões a respeito das questões ambientais – antes só discutidas pelos “ambientalistas”. Esta disputa se fez presente na definição da delegação que iria representar o Espírito Santo na Conferência Nacional, ocupada predominantemente pelos sujeitos e grupos sociais da Rede Alerta.

A 1.^a Conferência Nacional de Meio Ambiente foi realizada na cidade de Brasília, em dezembro de 2003, e possibilitou um grande encontro entre sujeitos, grupos, comunidades, movimentos e organizações em torno de debates sobre a complexa problemática ambiental

¹¹¹ Esta imagem compara o estado do Espírito Santo aos seus estados vizinhos – Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais – que centralizam o processo de industrialização e metropolização brasileira. A industrialização posterior do Espírito Santo constituiu-se, assim, na corrida para alcançar os mesmos níveis de *des-envolvimento* dos demais estados da região Sudeste, que já é definida pelos órgãos estatísticos geográficos oficiais como a região mais “rica”.

nacional, que foi discutida em torno de “temas estratégicos”: recursos hídricos; biodiversidade e espaços territoriais protegidos; agricultura, pecuária, recursos pesqueiros e florestais; infra-estrutura, transportes e energia; meio ambiente urbano; e mudanças climáticas. Embora as questões ambientais, via de regra inter-relacionem estes temas, em certo sentido esta divisão possibilitou o aprofundamento de especificidades, e a estratégia da Rede Alerta foi distribuir seus representantes por todos os grupos de discussão.

Os debates realizados pelos representantes de todos os estados aprofundaram e imprimiram um forte caráter político à problemática ambiental, que questionava o modelo de *des-envolvimento* hegemônico. No entanto, a Conferência tinha como objetivo central fortalecer o Sistema Nacional do Meio Ambiente - SISNAMA, o que significou seu grande limite. Fortalecer o SISNAMA significava aumentar a participação e o controle social na definição de diretrizes e prioridades para a política ambiental; compartilhar a gestão ambiental entre os entes das esferas municipais, estaduais e federal; e incorporar a transversalidade como superação de ações pontuais, para que possibilite *que a questão ambiental possa ser estruturadora do processo de desenvolvimento*. Assim, todas as discussões sobre problemas concretos representavam somente um exercício democrático e necessariamente não deveriam ser solucionadas ali. Ademais, o texto-base apresentado à Conferência pelo Governo Federal afirmava seu enfoque no princípio do *des-envolvimento sustentável*, onde a sustentabilidade deve existir em função do sistema econômico que não é questionado, conforme analisado anteriormente. Na plenária final, em meio às inúmeras moções de repúdio e algumas de apoio, três questões de âmbito nacional foram aprovadas por unanimidade: a preocupação em relação à liberação dos transgênicos, a urgente necessidade de frear a expansão dos monocultivos em larga escala e a absoluta negativa em relação à transposição do rio São Francisco. Longe de serem acatadas como resultantes deste processo de consulta, estas decisões aprovadas pela plenária final da *1.ª Conferência Nacional de Meio Ambiente* têm sido fortemente negligenciadas pelo Governo Federal, uma vez que trazem em si o questionamento do modelo *des-envolvimentista* capitalista. Sendo assim, fica a questão sobre os reais objetivos das conferências temáticas que vêm sendo promovidas pelo Governo LULA, onde o próprio sentido do exercício democrático perde sua credibilidade. O valor destes eventos repousa, portanto, na promoção de encontros de amplitude nacional onde despontam oportunidades de articulação entre sujeitos, grupos e movimentos sociais.

A partir de uma série de questionamentos em relação ao discurso hegemônico da *sustentabilidade* da empresa Aracruz Celulose S.A, o coletivo de sujeitos e grupos sociais articulados na *Rede Alerta contra o Deserto Verde* proporcionaram a disseminação do debate acerca dos impactos socioambientais dos monocultivos de eucalipto, onde teve destaque a problemática socioambiental vivenciada pelos povos indígenas Tupiniquim e

Guarani e pelas comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte, que foi levada a estes debates de caráter estadual, nacional e internacional. Neste sentido, vem construindo o encontro e uma identidade entre sujeitos e grupos impactados cujas problemáticas vivenciadas são semelhantes no Espírito Santo, em outros estados e também outros países. Em relação às comunidades negras e camponesas do Sapê do Norte, estes fatores contribuíram para o nascimento e fortalecimento do *movimento quilombola*, em conjunto as políticas do Governo Federal direcionadas à promoção da igualdade racial e à regularização dos *territórios quilombolas* (a partir de 2003), que consideram esta *identidade* como fundamento de direitos. Assim, estes grupos sociais passam a incorporar o *conflito* enquanto “*dimensão instituinte da vida*” e a questionar a conformação territorial hegemônica, segundo Porto-Gonçalves (2006 a):

Assim, diferentes territorialidades e os diferentes sujeitos que as portam e agenciam estão reconfigurando os lugares, o espaço. A tensão que hoje vivemos é a melhor expressão que a conformação territorial hegemônica já não consegue mais oferecer abrigo. Gramsci falava de crise de hegemonia.

A problemática socioambiental provocada pelos monocultivos de eucalipto e evidenciada não só entre os atores diretamente impactados, mas também para a classe média urbana, estudantes, pesquisadores e ativistas políticos do Brasil e outros países, faz crescer ainda mais a preocupação das empresas com sua imagem de *sustentabilidade* e conseqüente aprovação frente aos mercados consumidores. Portanto, pode-se observar que a publicização do *conflito socioambiental* vem tornando obrigatória a formulação de novas estratégias pelo capital, no intuito de manutenção de sua *hegemonia* e *dominação* do “*espaço total*”. Dentre elas, a empresa Aracruz Celulose tem aumentado seus investimentos na propaganda veiculada em rádio, televisão, jornal impresso e grandes painéis em vias públicas. No entanto, sua maior preocupação refere-se aos povos e comunidades tradicionais que sofreram a *expropriação* de seus territórios e atualmente vêm construindo um processo de *re-apropriação* alimentado pela gradativa incorporação de *identidades étnicas territorializadas*. Estes sujeitos passaram a ser o alvo privilegiado de investidas da empresa no estado do Espírito Santo. Assim, ao mesmo tempo em que passam a ser priorizados por projetos de *sustentabilidade*, são tratados com maior violência pela empresa, que tem se articulado junto às esferas governamentais para inviabilizar a política de regularização territorial de comunidades indígenas e quilombolas. Em seu crescimento, o *conflito* define conquistas e perdas; e se a duras penas estes grupos constroem retomadas de seus territórios no Espírito Santo, por outro lado se afirma a vertiginosa expansão territorial da Aracruz Celulose no sul da Bahia e no Rio Grande do Sul, somada às

investidas no norte do Rio de Janeiro e às recentes projeções ao nordeste de Minas Gerais, a partir de amplos incentivos do Estado. Vejamos este segundo momento, da *hegemonia ameaçada*.

8.3. HEGEMONIA AMEAÇADA E NOVAS ESTRATÉGIAS DO CAPITAL

A organização dos sujeitos e grupos sociais impactados pelo projeto Aracruz Celulose passou a representar uma profunda ameaça a sua *situ-ação* de *hegemonia*. Neste processo, tem destaque o fortalecimento e o nascimento das *identidades territorializadas* dos povos indígenas Tupiniquim e Guarani e das comunidades *quilombolas* do Sapê do Norte, uma vez que elas implicam no reconhecimento do direito aos territórios outrora expropriados por este projeto. Ao questionarem a territorialização do capital da celulose, estas territorialidades étnicas emergentes apresentam-se como contraponto ao consenso hegemônico *des-envolvimentista* que referenda a estrutura de poder, como assinala Porto-Gonçalves (A Reinvenção dos territórios):

Quando a paisagem-habitat-território que nos abriga, por alguma razão, como hoje, não mais nos conforma e é posta em questão, estamos diante de uma crise profunda posto que está perdendo sua naturalidade. Indica-nos, assim, que está perdendo legitimidade, que sua hegemonia está em xeque. (p.9)

A desnaturalização da *paisagem-território* da produção de celulose - caracterizada pelos infinitos monocultivos organizados sob a lógica cartesiana da produtividade – permite uma análise crítica acerca dos processos e conjecturas que a originaram, bem como a desconstrução do consenso acerca da sustentabilidade deste projeto. Ademais, ao trazer da memória *paisagens-território* consubstanciadas sob outras matrizes de racionalidade – caracterizadas pela diversidade da floresta tropical e pela fertilidade cultural – as *territorialidades étnicas* estão afirmando que seus territórios exibiam outras formas de riquezas, que vêm sendo valoradas enquanto patrimônio. Na desnaturalização da *paisagem-território* dos monocultivos do eucalipto da Aracruz Celulose S.A., a alta diversidade deve ocupar o lugar dos talhões homogêneos; os sítios de morada envoltos pela floresta, com cultivos, ritos e vizinhos devem preencher o “deserto verde”; os ancestrais saberes construídos pela experiência cotidiana e transmitidos de geração a geração devem se apresentar como alternativa real à Revolução Verde, que não traz quaisquer perspectivas de sustentabilidade – elevada produtividade com concentração de terra, uso de grande dose de insumos químicos, poucos maquinários e poucos funcionários. Estes argumentos questionam, de fato, o projeto de *des-envolvimento* capitalista implantado no local, que é

responsável pela destruição da floresta tropical e pela produção de profundos períodos de escassez de água; pela violenta imposição de enormes dificuldades para a reprodução da vida; pela migração de numerosas famílias que incham as periferias da Grande Vitória.

Ameaçado em sua territorialidade, o capital passa então a colocar em prática novas estratégias na busca da manutenção de sua *dominação* sobre o “*espaço total*”: de um lado, as investidas que querem manter a imagem da *sustentabilidade* e da “boa vizinhança”, como os projetos direcionados a estas comunidades e a intensificação do uso da propaganda; de outro, as tentativas de desconstrução das *identidades étnicas territorializadas* e a articulação política junto ao Estado visando deslegitimar o *direito étnico ao território*, entremeadas pela intensificação do uso da *violência* física e moral por meio da opressão policial e judicial.

8.3.1. Comunidades *quilombolas* em foco

Conforme se afirma a *identidade étnica quilombola* das comunidades negras do Sapê do Norte e ganha visibilidade o *conflito* socioambiental estabelecido com a Aracruz Celulose, elas tornam-se um dos focos principais dos novos projetos de *sustentabilidade* elaborados pela empresa. Embora já existissem projetos direcionados às comunidades que se tornaram *situadas* no entorno dos monocultivos de eucalipto e das fábricas de celulose, esta nova iniciativa da empresa passava a priorizar as populações detentoras do direito ao território expropriado, com as quais se deflagravam crescentes *conflitos*¹¹².

Num primeiro momento, esta preocupação da empresa no Sapê do Norte deu-se com o *Levantamento de Potencialidades e Vocações para o Desenvolvimento Local Sustentável* (2004), realizado pela Federação das Indústrias do Espírito Santo - FINDES e pelo Instituto Euvaldo Lodi – IEL /ES junto às comunidades quilombolas de Coxi, Linharinho, Angelin1, Angelin 2, Angelin DISA, São Domingos e Roda D'Água. Faz-se interessante notar os critérios de escolha destas comunidades. Inicialmente, todas as comunidades focadas por estes projetos estavam localizadas no município de Conceição da Barra, as primeiras a conquistar o “*facho*” e iniciar a *con-front-ação* direta e *corpórea* com o capital da celulose. Constituíam, assim, uma prioridade para os investimentos da empresa, que buscava amenizar este *conflito territorial*. A este contexto soma-se o processo de seu reconhecimento como *remanescentes de quilombos*, seguido da identificação e delimitação de seus territórios pelo INCRA, que também se estendeu às comunidades do município de São Mateus - razão e momento em que a Comunidade de São Jorge também passou a ser incluída nos projetos de *sustentabilidade* da empresa. Neste sentido, as ameaças à *dominação* do “*espaço total*” provocam reações da empresa, que intencionam a criação de

¹¹² Esta prioridade transparece no espaço que vai sendo criado para a divulgação das relações da empresa com estas comunidades, presente de forma crescente na imprensa e também no *site* da Aracruz Celulose.

vínculos de favores e dependência entre ela e as comunidades, envoltos por pactos de não-hostilidade.

É necessário salientar, todavia, que este *Levantamento* foi precedido por um outro realizado pela SUDENE e pelo Programa das Nações Unidas pelo Desenvolvimento - PNUD em 2000, envolvendo todo o município de Conceição da Barra e integrante do *Programa Regional de Desenvolvimento Local Sustentável*. O município de Conceição da Barra foi o primeiro a ser escolhido para a realização do *Diagnóstico Participativo* (2001), que aí ficou definido como projeto piloto e envolveu discussões temáticas a respeito da Educação, Saúde, Meio Ambiente e Trabalho e Renda. A metodologia adotada previa o “registro da análise da realidade feita de forma participativa pelos habitantes de Conceição da Barra”, que seria formalizada “para o propósito do planejamento” (p.5). Com este objetivo, articulou-se representantes de todas as comunidades rurais quilombolas e dos assentamentos do MST - Rio Preto/ Itaúnas, Pontal do Jundiá, Independência/ Nova Conquista, Valdício Barbosa dos Santos e Paulo Vinhas – e dos núcleos urbanos da sede e dos distritos do município – Itaúnas, Braço do Rio, Sayonara e Cobraice – além da Prefeitura, das Unidades de Conservação e das empresas de celulose e álcool. Observa-se que a junção destes diferentes sujeitos e grupos sociais objetivava a formação de um consenso em torno do desenvolvimento sustentável. O *Diagnóstico* também ofereceu elementos que foram utilizados pelos setores dominantes nas tentativas de apaziguar os conflitos – como a identificação de várias lideranças e os problemas específicos das comunidades. Todavia, ao proporcionar estes encontros de debates, este trabalho expôs as várias problemáticas vivenciadas no município e possibilitou que os grupos sociais que não compõem a classe dominante pudessem construir identidades de luta.

Desta maneira, o *Levantamento de Potencialidades e Vocações para o Desenvolvimento Local Sustentável* (2004), direcionado às comunidades quilombolas, já partiu deste diagnóstico anterior e assim como eles, também se baseia na proposta harmônica do desenvolvimento sustentável, cujas principais ferramentas seriam a organização social, o gerenciamento dos recursos e o empreendedorismo das comunidades focadas. Estas comunidades são identificadas como “formadas por afro-descendentes que sofreram intervenções históricas externas levando a profundas alterações em seus hábitos culturais e de manutenção da subsistência” (p.3). Dentre estas intervenções, destaca-se o processo de industrialização iniciado na década de 70 que, no entanto, teria lhes gerado “novas oportunidades de atividades econômicas”. Afirmando ter como objetivos “identificar as reais necessidades e o potencial econômico das localidades” (p.2), o levantamento realizado pela FINDES resultou em proposições em torno dos “eixos estratégicos”: fortalecimento da agricultura familiar, estruturação da produção de carvão vegetal e estruturação de atividades de promoção social.

O que se observa, no entanto, é que dentre estes eixos, sobressalta a preocupação em torno da crescente produção do carvão a partir da cata dos resíduos do eucalipto, atividade conquistada pelas comunidades quilombolas a partir do enfrentamento com a Aracruz Celulose. Esta preocupação da empresa é incorporada pelo documento da FINDES, que prevê o encerramento do “facho” em decorrência da “insuficiência crescente de matéria prima, que será agravada no longo prazo pela tendência à redução de resíduos fornecidos pela Aracruz Celulose” (p.8), e apresenta o “fortalecimento da agricultura familiar como alternativa econômica à cata de resíduos de eucalipto e à produção de carvão” (p.5).

A atividade eleita para substituir o “facho” teria como potencialidades a presença de uma “estrutura fundiária descentralizada”, com boas características de clima, solo e topografia. Este discurso transforma os exíguos pedaços de terra onde as comunidades quilombolas produzem suas roças de mandioca em meio ao “imprensamento” árido e contaminante dos monocultivos de eucalipto numa configuração territorial fictícia. Tais potencialidades alimentariam a vocação para o plantio de mandioca e produção de farinha, além do plantio de frutas tropicais e hortaliças; contudo, estariam limitadas pelo baixo nível de empreendedorismo dos moradores locais, aliado à insuficiência na assistência técnica. Da mesma maneira é tratada a questão da promoção social, prejudicada pelo baixo nível de escolaridade e empreendedorismo, aliado à escassez de oportunidades de trabalho. Assim, o documento cria uma imagem fictícia propícia ao harmonioso des-*envolvimento sustentável*, onde não transparecem os *conflitos fundiários* e suas causas políticas, mas sim a necessidade de medidas e ajustes de ordem técnica e empresarial, como a formação de associações e a adequação das comunidades ao mercado.

No entanto, quando o documento se refere aos projetos direcionados à produção de carvão vegetal, o teor das medidas previstas explicita a preocupação da Aracruz Celulose pelo controle da atividade, seja por meio da estruturação da associação dos catadores de resíduos, do estudo da cadeia produtiva do carvão e da criação de um sistema de identificação de sua procedência. Conforme já discutido anteriormente (Cap.7 – *Territorialidade quilombola: resistências ao “imprensamento”*), a conquista do “facho” alimenta a *r-existência territorial* destas comunidades e constitui um obstáculo à *dominação do “espaço total”* pelo capital. A empresa re-age, prevendo de antemão o fim da atividade e sua necessária substituição pela agricultura familiar. E enquanto permanecem o “facho” e a produção do carvão, projeta sua inserção tanto na forma de organização dos trabalhadores, como na vigilância do trabalho e na comercialização do carvão, com o objetivo de efetivar o máximo controle da atividade que lhe con-*fronta*¹¹³.

¹¹³ Posteriormente e em vista do acirramento dos *conflitos* relacionados ao “facho”, esta preocupação da empresa irá resultar na constituição do Grupo de Trabalho sobre Sustentabilidade, articulado pela Delegacia

Este levantamento de potencialidades e demandas realizado pela FINDES deu início à implantação de projetos de geração de renda nas comunidades quilombolas. Embora prevejam a *sustentabilidade* das comunidades na terra, nenhum destes projetos prevê a terra, mas objetivam, acima de tudo, alterar os caminhos do movimento político destas comunidades pela reconquista do *território quilombola*, onde a terra é o principal elemento. Luzinete Serafim Brandino, 47, da Comunidade de São Domingos, observa a incoerência da sustentabilidade sem a terra:

- *Que invés de você ficar em cima desses pedacinho de terra aí, para os localzinho de moradia, você não tem nem mais como fazer nada aí em cima. [...] fica só mesmo morando em cima e o que faz de manhã, come de tarde e acabou. Porque não tem mais aonde trabalhar. Agora eles fica doido, querendo que “ah, é pra fazer projeto, fazer projeto”. Mas aonde, gente, que a gente vai implantar projeto?* (entrevista realizada por Elizete Ignácio, em dezembro de 2005)

Um dos primeiros projetos de geração de renda implementado pela Aracruz Celulose numa comunidade quilombola foi o plantio de pimenta malagueta na Comunidade de Coxi, situada às margens do Córrego Água Boa, no município de Conceição da Barra. Esta terra de 4 alqueires fora requerida ao governo do estado por Manoel Florentino – o “Coxi” (falecido em 2006), um dos mais antigos brincantes do Baile de Congo de São Benedito – o Ticumbi de Conceição da Barra. Portanto, a escolha desta comunidade foi estratégica, pelo fato de ocupar um lugar preferencial na hierarquia da ancestralidade e na construção da *identidade* do Sapê do Norte. Dominar este espaço é então dominar um campo de significações: é *dominação* da terra do Secretário de Rei de Bamba, que por muito tempo desafiou em embaixadas o Secretário de Rei de Congo para celebrar a festa de São Benedito. Para adentrar a comunidade, a Aracruz Celulose se utilizou da sedução das propostas de geração de renda, cuja aceitação foi condicionada à desvinculação da comunidade do Programa Fome Zero e da atividade do “*facho*”: estar inserido no Fome Zero significava ser reconhecido como remanescente de quilombo; estar inserido no “*facho*” significava compor com o *conflito* territorial a partir da coleta do resíduo do eucalipto. A terra do Secretário de Rei de Bamba não poderia estar envolvida neste *conflito* e muito menos ser identificada como *quilombola*. Ao adentrar a esfera simbólica, o capital tensiona a *dominação* do “*espaço total*” através do controle das representações e sentimentos.

O projeto do plantio da pimenta foi realizado com financiamento da Aracruz Celulose e assistência técnica e comercial do Secretário de Agricultura do município de Conceição da Barra e consistiu no plantio de 20 mil pés de pimenta numa área de 2,4 hectares. O jornal A

Gazeta, de circulação estadual, divulgava no *Caderno Especial Balanço Social – Aracruz*, em 22.04.2004, os rendimentos previstos ao projeto:

O projeto, executado com a parceria da Aracruz e da prefeitura municipal, foi idealizado pelo médico veterinário e agricultor Ricardo Miranda. “É uma cultura de fácil manuseio, baixo custo, promissora e que garante renda para os moradores. Além disso, a cultura tem exportação garantida”, afirmou.

Em cada hectare plantado serão produzidos cerca de 16,6 mil quilos de pimenta, vendidos a R\$ 1,80 o quilo. Estima-se que, anualmente, sejam produzidas 40 toneladas, rendendo à comunidade do Coxi aproximadamente R\$ 72 mil.

No entanto, segundo Beatriz Florentino dos Santos, 51, já na primeira produção a comunidade ficou sem receber a quantia de R\$ 2.000,00 (dois mil reais) do comprador articulado pelo Secretário de Agricultura e abandonou o cultivo. No lugar da pimenta, atualmente há uma horta que é cuidada por ela, cujos produtos são comercializados na cidade de Conceição da Barra.

A intenção da Aracruz Celulose em construir sua *dominação* do “*espaço total*” aliando a promoção da *sustentabilidade* com o controle das significações também se manifestou na Comunidade de Linharinho. No entanto, ao contrário da Comunidade de Coxi, Linharinho se encontrava em outro momento de organização, já reconhecida como *quilombola* e inserida no Programa Fome Zero e no “*facho*”. Neste contexto, a aproximação da empresa se dá de outra forma e se intensifica conforme caminha o processo de identificação institucional do território quilombola. Esta nova aproximação pode ser notada nos primeiros contatos visando a reforma da farinheira, no final de 2004, momento em que a equipe técnica designada pelo INCRA iniciava os estudos de identificação e delimitação territorial. Contribuir para a reforma da farinheira de Linharinho é adentrar o significado de sua importância concreta, uma vez que é uma estrutura de grande produção, fundamental à geração de renda a algumas famílias da comunidade. Ao mesmo tempo, é adentrar o significado de sua importância simbólica, pois a farinheira de Linharinho representa a continuidade da tradição de Nego Rugério, antigo escravo da fazendeira Rita Cunha que se aquilombou na atual localidade de Santana e para ela produzia grande quantidade de farinha de mandioca em troca da sua liberdade. Neste sentido, frente à crescente visibilidade do direito ao *território quilombola*, a Aracruz Celulose passa a reconhecer esta *identidade* aos avessos e insere-se como promotora da continuidade desta história, na intenção do controle.

A Aracruz Celulose amplia sua implementação de projetos no Sapê do Norte conforme caminha o processo de reconhecimento das comunidades como *quilombolas*. Um

deles é o projeto *Viveiros Comunitários*, implantado na Comunidade de Angelim de Cima ou Angelim 2 com o objetivo de produção e comercialização de mudas de espécies nativas e eucalipto. Pelo projeto, a empresa constrói a estrutura, fornece as sementes, os insumos, a assistência técnica e compra as mudas produzidas pela comunidade. Neste sentido, a exemplo do *Programa Fomento Florestal* o projeto *Viveiros Comunitários*, além de reforçar a imagem da geração de renda e *sustentabilidade*, transforma os moradores da comunidade em trabalhadores *para* a empresa – e não trabalhadores *da* empresa - e, portanto, sem qualquer vínculo e direitos trabalhistas¹¹⁴. Outros projetos prevêm a geração de renda, como a produção de mel na Comunidade de Angelim 1; outros, ainda, caminham pelo viés assistencialista, como as primeiras propostas de construção de uma creche em São Domingos e de disponibilização de vagas para jovens no SENAI, além das bolsas de estudo para o curso pré-vestibular em São Mateus – a exemplo das bolsas oferecidas pela empresa aos estudantes indígenas na Faculdade de Ciências Humanas – FACHA, situada no município de Aracruz.

A manutenção da hegemonia a partir da imagem da *sustentabilidade* aliada ao *desenvolvimento* é alimentada pela intensificação da propaganda e divulgação na imprensa local e nacional. Faz-se interessante notar o comportamento da imprensa, que fica forçada a enfocar a questão *quilombola* conforme ela vai ganhando visibilidade no senso comum, sobretudo urbano, em decorrência das denúncias dos movimentos sociais. Dessa maneira, a imprensa passa a divulgar os projetos da Aracruz Celulose junto às comunidades e cada vez mais associá-los à imagem do *desenvolvimento sustentável*. Ademais, passa a veicular a imagem do negro associada à empresa, e inclusive, a incorporar o conceito “quilombola”.

Outro *Caderno Especial* publicado pelo jornal *A Gazeta* em 17.04.2002 referia-se ao *Investimento Social* da Aracruz Celulose, onde uma série de textos apontam o valor da empresa para a economia federal, dos municípios e estados onde atua; a qualificação e a segurança de seus funcionários; a qualidade ambiental; e, em destaque, o “investimento social” em projetos junto às comunidades situadas em seu entorno:

A preocupação com a realização de programas sociais nas regiões onde desenvolve atividades florestais e industriais levou a Aracruz Celulose a investir US\$ 3,9 milhões (cerca de R\$ 9 milhões), no ano passado. Foram contemplados 15 municípios, do Espírito Santo e da Bahia, com a execução de 13 projetos destinados à melhoria da qualidade de vida das comunidades situadas em sua área de influência. (Jornal A Gazeta – Caderno Especial, 17.04.2002, p.6)

¹¹⁴ No ano de 2007, os viveiros envolveram 25 famílias das comunidades de Angelim II (ES), Ibirapuã e Aparaju (BA). Os viveiros produziram 343 mil mudas de espécies nativas e 492 mil de eucalipto, que foram comercializadas com a Aracruz e geraram uma receita de R\$ 213 mil. Fonte: www.aracruz.com.br

É necessário salientar que esta propaganda financiada pela empresa passou a ser intensificada após o nascimento do *Movimento Alerta contra o Deserto Verde* e os primeiros debates a respeito do Selo Verde e do Zoneamento Agroecológico do estado. Outrossim, no discurso proferido, as comunidades estão situadas na “área de influência” da empresa e portanto, giram ao seu redor e dela dependem – com sua benevolência – para ter melhorias da qualidade de vida.

Mais um *Caderno Especial* circulou no jornal *A Gazeta* em 21.09.2003 e foi intitulado *Eucalipto – uma árvore amiga da natureza*, que transcorreu sobre as supostas qualidades dos monocultivos de eucalipto e questionou algumas afirmativas que vinham sendo denunciadas sobretudo pela *Rede Alerta contra o Deserto Verde*. Tratadas como “*mitos criados em torno do eucalipto*”, as denúncias oriundas de pesquisas e experiências vivenciadas por comunidades tradicionais e camponesas são negadas pela empresa e atribuídas à “*falta de conhecimento dessa espécie florestal que chegou ao Brasil há menos de duzentos anos*” (p.10). Dentre estas denúncias, são tratadas como falsas as afirmativas referentes ao empobrecimento do solo e formação de um *deserto verde*, bem como à geração de poucos benefícios sociais e econômicos no interior do estado do Espírito Santo. Buscando a destruição destes “mitos”, a empresa apresenta seus argumentos baseados nas denominadas “pesquisas independentes” e num discurso generalizante, finaliza o texto:

Depois de todas as descobertas e avanços que o homem alcançou sobre as utilidades do eucalipto e as formas mais adequadas de cultivo, não é mais possível olhar esta árvore com olhos do passado. A desinformação deu lugar ao conhecimento. Hoje, o homem tem informações científicas. Tem provas. [...] É preciso sempre lembrar que a árvore de eucalipto nasce e cresce com uma finalidade: servir ao homem para que a árvore nativa seja preservada. É a vida pela vida. (Jornal *A Gazeta* – Caderno Especial, 21.09.2003, p.15)

Circulado no “Dia da Árvore”, este encarte trazia uma linguagem diferenciada e diretamente dirigida às denúncias dos movimentos sociais referentes aos impactos socioambientais provocados pela Aracruz Celulose. Sua imagem de *sustentabilidade* é apoiada no discurso da *ciência*, considerada o único meio de se obter conhecimento, em contraposição às experiências e saberes das comunidades impactadas. Ademais, uma ciência que é apresentada como saber absoluto e neutro, que não se deixa permear pelos posicionamentos políticos e visões de mundo daqueles que a produzem – uma *ciência hegemônica*, a serviço da legitimação do sistema capitalista.

Em campo, a crescente preocupação com a imagem da *sustentabilidade* induz a uma “maquiagem” dos danos ambientais: a empresa passa a recuar os plantios de eucalipto situados numa faixa de 30 metros ao redor dos cursos d’água – lagoas, córregos, nascentes

e zonas de recarga hídrica. No entanto, esta medida adota como parâmetro apenas 30 metros - o mínimo de mata ciliar estipulado pelo Código Florestal aos cursos d'água mais estreitos, com até 10 metros de largura – e só é realizada naqueles cursos d'água mais aparentes, situados à beira das estradas de maior circulação.

Frente à *identidade quilombola territorializada* e à visibilidade gradual do *conflito*, a empresa passou a utilizar imagens de pessoas negras em suas propagandas. Um caso singular foi o uso de esportistas brasileiros negros que vinculavam a imagem da Aracruz Celulose ao Brasil nos Jogos Pan-Americanos realizados na cidade do Rio de Janeiro em 2007. Nesta propaganda, destacaram-se a ginasta Dayane dos Santos e o ex-jogador de futebol Pelé, cujos desempenhos e vitórias são aproximados à empresa: “*Fazendo um bonito papel lá fora*”. A propaganda associa à empresa a imagem de negros e negras brasileiros e vencedores, e ambos passam a representar uma identidade: os esportistas negros vencedores são Brasil e a Aracruz é Brasil, é exportação, é Produto Interno Bruto, é vencedora. Ademais, estes personagens do mundo esportivo são apresentados como “negros que deram certo” e por uma via que não foi a do *conflito* com o sistema *hegemônico* – em contraposição ao caminho que vem sendo trilhado pelas comunidades quilombolas não só do Espírito Santo, mas de todo o país e também de outros na América Latina. A propaganda associa a imagem dos “negros que deram certo” à inexistência do *conflito*. Segundo Mikhail Bakhtin, em sua obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006), “*tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. [...] sem signos não existe ideologia*” (p.31). Neste sentido, os “negros que deram certo” constituem o *signo* do discurso ideológico da empresa que quer calar o movimento quilombola. Os “negros que deram certo” assim se constituíram sem conflitos de terra – aliás, estão fora da terra – e o caminho por eles tomado transforma-se no bom exemplo a ser seguido, que inclusive pode ser lido como negativa ao caminho que vem sendo trilhado pelo movimento quilombola em todo o Brasil. Discutir

Dentre as estratégias utilizadas pela Aracruz Celulose, há aquelas que querem construir a imagem da “boa vizinhança” com as comunidades negras e camponesas, desvinculando-a do *conflito* pela *terra-território*; outras que buscam o não-reconhecimento da identidade quilombola; e outras ainda que querem produzir a idéia de *re-territorialização* das comunidades por meio de projetos de geração de renda e *sustentabilidade* - porém sem discutir a questão da terra e muito menos considerar o território quilombola. Contudo, em sua emergência, o movimento social evidencia o conflito territorial inicialmente através do “*facho*” e seguido pela construção da *identidade quilombola* e seu direito ao território – processo entremeado pelas denúncias sobre a ex-propriação e os impactos socioambientais sofridos, enfatizadas a partir da constituição do *Movimento Alerta contra o Deserto Verde*. Hegemonia ameaçada, novas estratégias são elaboradas pelo capital, onde se destaca um

maior uso da violência física e moral, que se dá na esfera da repressão e do racismo, no campo jurídico, legislativo e policial.

8.3.2. Intensificação da violência policial e judicial

A violência é uma característica inerente ao sistema do capital. O processo de acumulação de riqueza - que se faz sobre a expropriação das condições de existência e a produção da pobreza - constitui uma relação social e de imposição de poder extremamente violenta. Conforme já discutido por Karl Marx n' *O Capital*, em suas origens na Europa de final do século XV e início do XVI, o sistema do capital se implantava a partir de uma profunda violência expropriatória:

*[...] Ela se realiza através de uma série de métodos violentos [...] que marcaram sua época como processos de acumulação primitiva do capital. **A expropriação do produtor direto é levada a cabo com o vandalismo mais implacável, sob o impulso das paixões mais infames, mais vis e mais mesquinhamente odiosas.*** (p.880)

Esta violência impunha o ordenamento da propriedade capitalista da terra por meio da expropriação de camponeses – que perderam suas terras de uso comum e tiveram destruídas suas lavouras e habitações – e da criação de uma massa populacional de despossuídos que ficaram disponibilizados como mão-de-obra barata à nascente indústria. No “*Além Mar*”, a expansão do capital subjulgou povos originários da América, África e Ásia, expropriando e dominando seus territórios, saqueando suas riquezas naturais, impondo sua racionalidade. Neste processo, teve fundamental importância o suporte do Estado Territorial na imposição, manutenção e legitimação da nova ordem. Assim, a violência se faz na destruição direta dos meios de produção da existência camponesa e indígena, na imposição de padrões culturais, religiosos e cognitivos, no massacre das resistências, bem como na *legitimação institucional* de todo este processo de produção e reprodução do capital. Segundo Georges Labica (2008), esta violência possui duplo aspecto e dupla função:

*[...] En la producción capitalista, característica de la acumulación primitiva, la violencia posee un doble aspecto y una doble función. Bajo su **expresión “sangrienta”**, a la cual la política de agresión colonial da su mayor visibilidad, juega el rol parcial y provisorio de la brutalidad conquistadora, mientras que bajo su **forma “concentrada y organizada”** que es la del Estado, su actividad es permanente, pues está encargada de asegurar el mantenimiento del orden establecido por la clase dominante.* (p.4)

A concentração de riqueza e o des-*envolvimento* do capital são implantados na mesma proporção da expropriação e do empobrecimento. A legitimação deste processo pelo Estado busca garantir sua permanência. No entanto, embora inerente ao sistema do capital, o uso da violência torna-se intensificado em alguns momentos, com destaque àqueles em que sua *dominação* do “*espaço total*” é ameaçada. No Espírito Santo, as ameaças à *dominação* do “*espaço total*” pelo capital da celulose acentuam-se com a emergência dos movimentos étnico-territoriais indígena e quilombola, que potencializam suas ações em busca da reconquista de seus territórios. Estas ameaças tornam-se mais veementes quando os movimentos sociais passam a efetivar *re-territorializações* materiais e corpóreas, através das ocupações que fazem de parcelas do território, acompanhadas pela legitimação institucional de seus direitos territoriais. Desta maneira, os movimentos sociais vão adquirindo *poder* e as possibilidades de perda do território vão se tornando cada vez mais próximas do capital. Frente ao poder étnico emergente, o capital apela mais e mais ao uso da *força* e da *violência* para impor sua *dominação*.

Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana* (1983), dialetiza a relação entre o *poder*, a *força* e a *violência*. Segundo ela, o poder é sempre “*um potencial de poder*” gerado pela convivência humana e que só existe em sua efetivação, portanto, “*não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência*” (p.212). Enquanto o poder “*tem espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios*”, a força, por sua vez, é “*uma entidade imutável, mensurável e confiável*” (p.212), cuja limitação se encontra na “*existência corpórea do homem*” (p.213). Assim,

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes [...]. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação [...] e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. (p.212-213)

Arendt afirma que o poder pode ser destruído pela força e pela violência, mas não substituído por elas, uma vez que ele se efetiva “*quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades*” (p.212). Assim, se o poder se efetiva sem palavras brutais e sem atos destrutivos, o uso da violência significa que determinado poder está se perdendo. A intensificação do uso da violência pelo capital significa que seu poder está sendo ameaçado territorialmente pelo poder emergente dos movimentos quilombola e indígena. No

entanto, embora a violência possa destruir o poder, jamais consegue substituí-lo: uma vez germinado, este poder emergente passa a *situar* diferencialmente seus sujeitos no conflito territorial.

O *con-front-ar* com a *violência* implica sempre em sofrimento (LABICA, 2008), seja sob a forma física e corporal, seja como transgressão de direitos ou violação de valores. Segundo a filósofa Marilena Chauí (2007), a *violência* significa

todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém [...]; todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade [...]; todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade define como justas e como um direito [...]; toda prática e toda idéia que reduz um sujeito a condição de coisa, que viola interior e exteriormente o ser de alguém, que perpetua relações sociais de profunda desigualdade econômica, social e cultural.

No Sapê do Norte, a violência do capital em sua *dominação* do “*espaço total*”, intensificada nos momentos de ameaça a sua hegemonia, se expressa pela imposição de sua territorialidade funcional, pela opressão, perseguição e criminalização dos moradores – efetivadas por segurança particular, polícia militar, jagunços e poder judiciário -, pelas tentativas racistas de desconstrução da identidade quilombola e seus direitos étnicos. Uma manifestação direta e cotidiana da violência do capital está na perseguição e criminalização de quilombolas, cujas justificativas estão relacionadas, em sua maioria, à cata dos resíduos de eucalipto e à infração da legislação ambiental. Estes argumentos são utilizados pela polícia particular da Aracruz Celulose – a VISEL - e pela polícia militar, sendo incorporados pelo Poder Judiciário. Assim, transforma-se em *crime* a apropriação tradicional de recursos - como a lenha para os fogões, a pesca ou a caça (conforme já assinalado anteriormente). Em alguns casos, esta opressão chega a uma violenta *con-front-ação corpórea*, como vem ocorrendo com frequência na Comunidade de Roda D’Água, situada no município de Conceição da Barra. No início do mês de agosto de 2006, os moradores de Roda D’Água tiveram enfrentamentos armados com a VISEL, devido à cata de lenha nos plantios de eucalipto da Aracruz Celulose. Num deles, houve violência aberta da VISEL em relação a uma mulher que apanhava lenha na carroça; num outro, a VISEL permaneceu de guarda, rondando a área durante a semana inteira. Cabe assinalar que estes *con-front-os* aconteceram logo após a prisão dos trabalhadores do “*facho*” em Linhares e a ocupação do cemitério de Linharinho, ambos no mês de julho de 2006 (episódios relatados no Cap.7 – *Territorialidade quilombola: resistências ao “imprensamento”*). Neste sentido, no limite, a polícia particular da empresa efetiva o *controle dos corpos* por meio da violência física e do

uso de armas, em represália às ameaças de transposição da fronteira do território do capital da celulose, conforme é relatado por Creuza Mota Alves, da Comunidade de Roda D'Água:

*Creuza – Aí na quarta, tinha um carro da VISEL cá perto [...] cercaram, né? Lá em cima tinha outro, dois caminhões grandes, outro cheio de homens [...] quando chegou a quarta e amanheceu quinta, eles ficaram de plantão, esses dois carros da VISEL, quinta amanheceu, sexta também. [...] Aquele dia antes, não é, Miúda? Que você foi lá, **comadre Graça estava pegando uns pedaços de pau de noite com cavalo, aí a VISEL soltou a égua dela, cortou a cilha do cavalo, furou o pneu da carroça, derrubou... Ela correu e ficou escondida com uma meninazinha deste tamanhinho.** [...] Os homens diziam, durante a troca de tiros com a VISEL: “você fazem isso porque é com mulher e com a criança”. (entrevista realizada na oficina do Projeto Nova Cartografia Social, na Comunidade Quilombola de Linharinho em 19.08.2006)*

Também na Comunidade de São Domingos, a violência vem se manifestando em relação aos seus moradores. Dona Joana Cardozo Florentino, 57, afirma (10.08.2008) que a VISEL teria parado de importunar os moradores depois que o INCRA começou a fazer o cadastramento das famílias quilombolas, em julho de 2008. No entanto, neste mesmo período, sua casa foi invadida 3 vezes pela Polícia Militar, sob o argumento da procura de uma arma supostamente pertencente a seu marido, Berto Florentino, 62, conforme registrado pela revista digital Século Diário:

*O representante do Conselho Nacional de Direitos Humanos no Estado, Isaías Santana, denunciou que **o quilombola Berto Florentino**, conhecido integrante do grupo Ticumbi de Conceição da Barra e que lidera a colheita de sobras de eucalipto, **está marcado para morrer pela Aracruz Celulose, em conluio com policiais.** A empresa teria armado uma ardilosa situação que resultou na invasão e depredação da casa de Berto por policiais da Bahia e do Espírito Santo, sob alegação que ele possuía armas. A primeira invasão foi feita pela polícia de Teixeira de Freitas (BA), com mandado judicial, constando uma denúncia de que o quilombola portava armas de grosso calibre. Posteriormente, e pelas mesmas razões, o delegado de polícia de Conceição da Barra, atendendo a um mandado judicial, também invadiu a casa de Berto Florentino. Não encontrando o que denunciava o mandado, destruiu parte do mobiliário da casa. As duas operações policiais não encontraram armas. (28.07.2008)¹¹⁵*

A opressão deixa de ser realizada pela polícia particular da Aracruz Celulose junto à coletividade dos moradores e no campo aberto dos “talhões” de eucalipto, e passa a ser

¹¹⁵ Disponível em: www.seculodiario.com.br (28.07.2008)

efetivada pela polícia pública do Estado, na esfera particular da morada dos indivíduos e suas famílias. Em outros casos, esta perseguição é reforçada em numerosos processos de criminalização, onde se evidencia a aliança entre o capital e o sistema judiciário. De acordo com Porto-Gonçalves (2003), esta aliança tem alimentado o crescimento da violência no campo brasileiro: na escala dos estados, o aumento vertiginoso da ação do Poder Judiciário em conjunto com os poderes executivos e o crescimento da violência privada fizeram aumentar em 69,8% o número de assassinatos e em 130% o número de famílias expulsas da terra em relação a 2002¹¹⁶. Perante o *conflito*, o Estado Jurídico sustenta o sistema do capital e suas estratégias frente às ameaças territoriais¹¹⁷. Esta postura revela a incoerência interna ao Estado: se por um lado, o reconhecimento dos *direitos étnicos e territoriais dos afrodescendentes* tornou-se política pública por parte do Governo Federal a partir do ano de 2003, os poderes executivo e judiciário, principalmente do estado do Espírito Santo, buscam legitimar cada vez mais a territorialização do capital, utilizando-se inclusive da *violência* direcionada àqueles que questionam esta dominação. O advogado Darci Frigo, da ONG Terra de Direitos, assim avalia o crescente processo de criminalização dos movimentos sociais:

Núcleos do poder econômico, de grandes meios de comunicação social do país, além de forças políticas conservadoras, continuam tentando manter as condições históricas de desigualdade do país. Se a Lei da abolição da escravatura tivesse de ser submetida ao Congresso Nacional, provavelmente a bancada ruralista rejeitaria. Há um retrocesso das ações que esse setor vem adotando no Congresso Nacional, no sentido de retirar direitos que foram conquistados na Constituição de 1988, buscando criminalizar ainda mais os movimentos sociais [...]. (Revista IHU On-Line, 12.07.2008)¹¹⁸

Institucionalizados, os *direitos étnicos ao território quilombola* configuram ameaça concreta de perda de vastas extensões de terra que se encontram sob o domínio da Aracruz Celulose, principalmente nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra. Frente a estas ameaças de perda territorial, a empresa exerce sua ingerência também junto ao Governo Federal, exigindo a revisão dos relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial, bem como do Decreto n.º 4.887/ 2003 – conforme ocorrido na articulação da vinda do Conselho de Defesa Nacional e do Gabinete de Segurança Institucional ao Espírito Santo, que visavam questionar a delimitação territorial definida *pela* Comunidade Quilombola de Linharinho (ver Cap. 7 – *Territorialidade quilombola: resistências ao “imprensamento”*). Esta ingerência evidencia, mais uma vez, o conflito institucional interno ao Estado Brasileiro, que ao mesmo tempo em que constitui uma política pública de

¹¹⁶ A partir da análise dos dados da Comissão Pastoral da Terra sobre os conflitos no campo brasileiro em 2003.

¹¹⁷ Ver criminalização MST pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul.

¹¹⁸ Disponível em: www.ihuonline.usininos.br (12.07.2008)

promoção da igualdade racial (2003), incentiva ainda mais a expansão do capital da Aracruz Celulose¹¹⁹, visando alimentar o Produto Interno Bruto – PIB e os percentuais de exportação da balança comercial.

A aliança entre o Poder Judiciário e a Aracruz Celulose no acirramento da perseguição e coerção das comunidades quilombolas fica explicitada em algumas ocasiões. Um exemplo claro é o *Mandado de Notificação – Interdito Proibitório* impetrado em 20.11.2005 pelo Juiz Antonio Carlos Facheti, da Segunda Vara Criminal da Comarca de São Mateus, contra duas lideranças do movimento quilombola da Conceição da Barra:

*MANDA ao oficial de justiça de plantão [...] NOTIFIQUE aos Senhores ALTIANE BLANDINO DOS SANTOS (de qualificação ignorada, Liderança da Comunidade do Córrego do São Domingos – Paraíso, localizada na Rodovia BR 101, km 46, Conceição da Barra/ES) e ANTONIO JORGE DOS SANTOS (líderança da Comunidade da Roda D'Água, localizada na Estrada Velha da Barra, Conceição da Barra/ES) para que se **ABSTENHAM de praticar qualquer ato que venha molestar a posse da Aracruz Celulose/SA na área rural de denominação interna de Bloco CB, com 36.000 (trinta e seis mil) hectares na região de Conceição da Barra/ES, sob a pena de incidir multa diária de R\$ 3.000,00 (três mil reais), na hipótese de transgressão à ordem judicial estabelecida [...]***

O *Interdito Proibitório* é instrumento que impõe aos acusados a proibição de circulação pelo que é considerado *território* da empresa. Partindo do pressuposto da “*posse*” da empresa “*molestada*” por moradores locais, este documento revela a incorporação da ordem territorial do capital pelo Poder Judiciário. Afinal, “*o direito não é a-histórico e sempre expressa uma correlação de forças políticas e simbólicas que consagram determinados interesses*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:405). A posse da empresa é identificada como “*denominação interna de Bloco CB*”, nome atribuído a terras situadas no município de Conceição da Barra e que representa a lógica territorial e cartesiana dos monocultivos industriais de eucalipto. A incorporação deste nome e linguagem pelo documento expedido pelo Poder Judiciário intenciona legitimar a propriedade privada capitalista da Aracruz Celulose frente aos “*de qualificação ignorada*”, que são apresentados sem maiores vínculos em relação ao território (desqualificação exatamente oposta ao sentido de ser “*quilombola*”). A imagem da empresa proprietária é reforçada pelos documentos de terra apresentados por ela apresentados:

¹¹⁹ Em 2003, o presidente Luís Inácio Lula da Silva (PT) 2003 anuncia em seu *Programa Nacional de Florestas* as novas linhas de financiamento e outros incentivos ao crescimento dos plantios de árvores destinadas à produção de papel, celulose e à siderurgia, estabelecendo como meta a cifra de 600 mil hectares de plantios anuais em território brasileiro durante sua gestão (MARACCI, 2008).

*Com efeito, a **vasta documentação trazida** com a inicial, permite admitir, em alto grau de verossimilhança, a tese afirmada pela autora, qual seja, de que **efetivamente é possuidora dos imóveis descritos na peça vestibular**, e que os demandados realmente estão na iminência de invadi-los, ou pelo menos, parte deles.*

*Acresce considerar que a autora juntou aos autos, **documentos que garante ter o domínio dos referidos imóveis**, além, evidentemente de suas posses, já que neles cultiva **florestas de eucaliptos, o que é público e notório**.*

Da mesma maneira, incorpora-se o conceito empresarial das “florestas de eucalipto” (sic), cujo cultivo é definido como “*público e notório*”, portanto consensual. Embora resultante de um fraudulento processo de *grilagem*, a documentação de terras apresentada pela empresa é incorporada como prova de sua propriedade pelo Poder Judiciário, atestando e legitimando seu domínio sobre 36 mil hectares, e tornando criminosos aqueles que não acatam seus limites territoriais. Neste sentido, enquanto a *grilagem* que possibilitou a formação dos latifúndios monocultores de eucalipto no Sapê do Norte permanece impune, as investidas das comunidades quilombolas em busca de sua sobrevivência através da apropriação de recursos em seu território expropriado, ganha o *status* de crime: “*La garantía de la impunidad se extiende a todos los crímenes cometidos por los dominantes, mientras que la menor resistencia, armada, social o simplemente moral, por parte de los dominados, se ve ipso facto criminalizada y plausible de medidas policiales*” (LABICA, 2008:7). Esta postura do Judiciário manifesta-se em numerosas outras ações criminais relacionadas aos moradores locais e também nas liminares de reintegração de posse expedidas à empresa por ocasião das ocupações de terra realizadas pelo movimento quilombola (e indígena, no município de Aracruz). A ação do Judiciário em prol da criminalização dos movimentos sociais constitui mais uma ferramenta do sistema do capital na imposição e manutenção de seu ordenamento de *dominação territorial*. Segundo Porto-Gonçalves (2002 a), enquanto movimentos sociais, estes pressupõem novas relações entre lugares e portanto, contestam a ordem estabelecida:

*Sendo assim, **todo movimento social é portador, em algum grau, de uma nova ordem** que, como tal, pressupõe novas posições, novas relações, sempre socialmente instituídas, entre lugares. É por isso que o pensamento conservador, isto é, aquele que quer conservar a ordem social, chama aos movimentos sociais de desordeiros, procurando assimilar a contestação da ordem que querem manter (da sua ordem) à desordem. Frequentemente chama-se de baderneiros aqueles que se movimentam buscando outras relações dos homens e mulheres entre si por meio das coisas. Procura-se, assim, desenvolver **estratégias discursivas de criminalização dos que contestam a (sua) ordem como se só houvesse uma ordem possível – a sua**.*

A criminalização das lideranças quilombolas¹²⁰ é construída a partir de sua desqualificação social. Enquanto o Judiciário atesta que a empresa “efetivamente é possuidora dos imóveis descritos na peça vestibular” – portanto, qualificada como proprietária das terras - as lideranças quilombolas são identificadas como “de qualificação ignorada”. No liberalismo clássico, “a propriedade privada era o fundamento do direito individual que acreditava que por meio dela estava garantido o direito da pessoa, enquanto indivíduo e cidadão” (PORTO-GONÇALVES, 2002 b); assim, sob a lógica do indivíduo e do bem privado, aquele que não é proprietário não possui direitos. Transferido às empresas personificadas enquanto “pessoas jurídicas”, o direito à propriedade privada capitalista da terra não deve ser molestado, enquanto o direito coletivo quilombola ao seu território sequer é cogitado. A invisibilidade deste direito étnico estende-se até mesmo à *identidade quilombola*, desqualificada como justificativa para praticar “atos de esbulho” aos imóveis da empresa:

A presente decisão é extensiva a todos os movimentos de pessoas que estão ligadas aos requeridos citados, bem como de outros movimentos, que se intitulam “QUILOMBOLAS”, cuja pretensão é a de praticar atos de esbulho nos imóveis da requerente localizados no município e comarca de Conceição da Barra, bem como seus simpatizantes ou apoiadores que de alguma forma tentem invadir as áreas.

Na medida em que busca violar um direito étnico, a desqualificação da emergente *identidade quilombola* também constitui um ato de violência. O Poder Judiciário local infringe a *Convenção n.º 169* da Organização Internacional do Trabalho – OIT, assinada pelo Estado Brasileiro enquanto reconhecimento do princípio da *auto-atribuição* dos povos e os direitos daí decorrentes. No entanto, é este mesmo Judiciário que se utiliza do termo “quilombola”, o que implica numa gradual conquista do movimento no campo das *representações políticas*, uma vez que estabelece um outro *olhar* a estas comunidades e está diretamente associado ao seu direito ao território¹²¹. As prerrogativas deste direito vinham gerando a negativa de incorporação do termo “quilombola” pela ala hegemônica do sistema do capital, como a imprensa e a empresa Aracruz Celulose - que em 2003 se recusara a negociar o “facho”

¹²⁰ Segundo Kátia dos Santos, integrante da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, há mais de 80 processos contra quilombolas.

¹²¹ Uma alteração das posturas do Judiciário foi manifesta na audiência realizada em 09.07.2008 na Comunidade Quilombola de São Domingos (Conceição da Barra), a fim de julgar o processo criminal aberto em julho de 2006 pela Aracruz Celulose contra 44 quilombolas que pegavam resíduos de eucalipto de seus plantios em Linhares. Para findar o processo, a juíza da 1.ª Vara Especial Criminal de Linhares propôs a “composição judicial” pela qual os quilombolas se comprometeram a construir uma creche e um posto de saúde na comunidade, com apoio da Prefeitura, que ficou com a incumbência de fornecer o material e dois pedreiros para a construção.

com a Associação Quilombola e tornou obrigatória a criação da Associação dos Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra – APAL-CB.

A paulatina incorporação do termo “*quilombola*” pelo judiciário, pela empresa e pela imprensa resulta da visibilidade que o movimento foi conquistando, em decorrência das denúncias feitas em eventos locais, nacionais e internacionais, catalizadas pela Rede Alerta contra o Deserto Verde. Ademais, a construção do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo inseriu esta discussão na Universidade Federal do Espírito Santo, envolvendo de forma participativa os estudantes, que passaram a disseminar a questão pela sociedade urbana da capital do estado, Vitória. Construindo um espaço no senso comum, as comunidades negras rurais de São Mateus e Conceição da Barra passam a ser identificadas como “comunidades quilombolas do Sapê do Norte” e esta identificação torna-se obrigatória inclusive pela imprensa, que precisa se utilizar das *representações* coletivas em curso para comunicar, e sobretudo interferir na formação de opinião. Entretanto, embora a identificação “*quilombola*” venha sendo forçosamente incorporada pelos setores hegemônicos, este *espaço de representação* permanece em disputa junto ao Poder Legislativo nacional, nas contestações apresentadas aos relatórios de identificação e delimitação territorial, bem como nas estratégias de coerção e imobilização utilizadas junto às comunidades.

8.3.3. Desconstrução da *identidade quilombola* e seus direitos

Já em seu nascimento, a nascente *identidade quilombola* passara por tentativas de desconstrução através da destruição teórica da pesquisa *Territórios Negros do Sapê do Norte*¹²², o primeiro levantamento sistematizado de informações realizado junto a estas comunidades negras e camponesas situadas em São Mateus e Conceição da Barra. Enquanto levantamento censitário, histórico, geográfico e cultural, esta pesquisa proporcionara uma visibilidade diferenciada destas comunidades: evidenciando sua caracterização como “remanescentes de quilombos”, e semeou junto a elas a questão do direito a uma vida digna em *seu território*, garantido pelo *Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* – Constituição Federal do Brasil de 1988. As primeiras constatações desta pesquisa provocaram questionamentos de alguns setores dominantes de São Mateus e Conceição da Barra, com destaque aos latifundiários de eucalipto, cana e gado¹²³.

¹²² Esta pesquisa foi realizada no decorrer de 2002 e 2003, sob coordenação das ONG’s Koinonia-RJ e FASE-ES. Neste momento, era muito escasso o conhecimento acerca do sentido de “ser quilombola” e dos direitos daí decorrentes, afirmados no Artigo 68 do ADCT (1988).

¹²³ Inclusive uma outra pesquisa fora cogitada para ser realizada junto às comunidades no início de 2003, com o intuito de produzir a descaracterização *quilombola* destas comunidades; porém não teve continuidade.

Um dos principais argumentos utilizados para a desconstrução da identidade quilombola está baseado numa interpretação restrita do termo “quilombo”, limitada à visão clássica das fugas escravas do cativo nas fazendas e seu estabelecimento em áreas longínquas, onde constituíam *territórios da liberdade* – a exemplo do Quilombo de Palmares. Assim define o sítio digital da Aracruz Celulose:

*As comunidades quilombolas são formadas por **descendentes dos escravos negros** dos séculos 16 a 19 que **fugiram de seus senhores** e criaram quilombos em várias partes do país. Os quilombos eram **"acampamentos guerreiros na floresta"**, produzindo em comunidade¹²⁴.*

Nesta definição, as comunidades quilombolas são “*descendentes dos escravos*”, e não de origem afrodescendente. Este discurso determina como marco espaço-temporal inicial da história destes povos a dominação européia sobre seus territórios e a instauração da escravidão, invisibilizando toda sua bagagem cultural, saberes e formas de territorialidade que eram produzidas anteriormente. Assim, a descendência dos escravos constitui uma *representação* que já define o lugar que estes indivíduos e comunidades devem ocupar na estrutura social, tanto num espaço-tempo passado como no presente: o lugar do “negro não-civilizado”, explorado e dominado pelo poder do “branco civilizado”. Ademais, desconsidera outras possibilidades de constituição dos *quilombos*, como por exemplo, o apoderamento de terras das antigas fazendas monocultoras e escravistas que entravam em decadência econômica e eram abandonadas pela classe senhorial, ou mesmo a doação de terras feita por senhores aos escravos, a herança, e ainda a formação das irmandades negras nos espaços urbanos. Acrescenta-se que nos entremeios destes espaços deflagrados ou subterrâneos, numerosas outras formas de *r-existência* e afirmação *étnica* foram tecidas pelos africanos e seus descendentes colocados sob o julgo da escravidão. Esta consideração vem incorporando outros significados e ampliando o entendimento do conceito *quilombo* para além dos “*acampamentos na floresta*”: espaço onde se configura a *r-existência* dos negros à escravidão, caracterizado pela autonomia do grupo (conforme discutido no Cap. 5 – *Em movimento: identidade em construção*).

Este caminho teórico é o que sustenta as tentativas de desconstrução da identidade quilombola e dos direitos dela decorrentes encaminhadas pelo setor latifundiário em sua persuasão junto à esfera jurídica e à produção do conhecimento. Um fato *notório* desta persuasão ocorreu na Universidade Federal do Espírito Santo – UFES - no final do primeiro semestre letivo de 2006, quando o corpo docente da UFES se encontrava prestes a ingressar em seu recesso do mês de julho. Na ocasião, encaminhava-se para votação uma

¹²⁴ Disponível em: www.aracruz.com.br

proposta da Aracruz Celulose em celebrar um convênio com o Centro de Ciências Humanas e Naturais - CCHN. Nesta proposta, a empresa argumentava que necessitava da assessoria de profissionais das áreas de Ciências Humanas (pois já possuía assessoria das áreas voltadas à tecnologia) e para isto, oferecia a quantia de R\$ 50.000,00 (cinquenta mil reais) para cada departamento do CCHN. A proposta de convênio era encaminhada para votação pela professora chefe do CCHN, momento em que foi questionada por um outro professor, que conseguiu reverter o quadro.

Este ocorrido revelou a tentativa da empresa em se aproximar dos departamentos responsáveis pelo *Projeto Territórios Quilombolas* - Ciências Sociais, Geografia e História - e assim, poder acompanhar de perto e interferir em sua gestão. A celebração do convênio significaria investimentos da empresa na produção de conhecimento destes departamentos e, portanto, a criação de um vínculo de dependência com a conseqüente perda de autonomia. É importante assinalar que este tipo de relação entre a Aracruz Celulose e a universidade já existe em outros departamentos, o que ajuda a esclarecer a postura da professora chefe do CCHN ao encaminhar a proposta do convênio sem passar por uma discussão ampliada. Este entendimento vê de maneira promissora as investidas empresariais na universidade pública, postura consensual e até mesmo servil de grande parte da sociedade urbana de Vitória frente aos “grandes projetos de desenvolvimento”. Alguns setores do capital já se encontram imersos na universidade pública e sua ingerência na UFES é explicitada em outros momentos. Aqui outro fato *notório* vem à tona, no período das longas tentativas de celebração de um convênio entre o INCRA e a UFES para a realização do trabalho de identificação e delimitação dos territórios quilombolas. Estas tentativas desenrolaram-se no decorrer dos anos de 2006 e 2007, e a proposta de convênio por diversas vezes chegou a constituir ponto de pauta das reuniões do Conselho Universitário. Contudo, o tempo das reuniões jamais era suficiente para sua votação. Desgastados por tanta espera, os professores do CCHN que acompanhavam este processo descobriram que a proposta do convênio encontrava-se nas mãos de um “professor-fazendeiro”, cujas terras localizam-se no Sapê do Norte. Este fato explicita a relação coronelística que o capital latifundiário estabelece em diversos espaços sociais, onde não se cogita nem mesmo a autonomia universitária na produção do conhecimento; outrossim, o próprio intelectual é o vetor do capital (como se discutirá adiante).

Conforme avançam os trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas do Sapê do Norte e se fortalece sua identidade, as investidas da Aracruz Celulose intensificam-se também no campo das representações elaboradas em larga escala. As tentativas de desconstrução da identidade quilombola prosseguem pela via institucional, onde tem destaque o projeto de *Desmistificação da Identidade Cultural do Negro*, desenvolvido numa parceria entre a empresa Aracruz Celulose e a Superintendência

Regional de Educação de São Mateus desde 2005. Este projeto tem inserção nas escolas públicas municipais e estaduais dos municípios de São Mateus, Conceição da Barra, Jaguaré e Pedro Canário – municípios situados na região identificada como “Sapê do Norte” – onde realiza “*atividades pedagógicas sobre a cultura africana que estimulam a igualdade racial nas escolas*” (ARACRUZ, 2008). A empresa não mais ignora a questão quilombola, mas, junto ao Estado, penetra na esfera cognitiva com o propósito de disseminar a ideologia da “*igualdade racial*”, retirando assim toda a força de afirmação da identidade étnica emergente, que visa a reparação de um processo histórico de expropriação e racismo.

A *identidade quilombola* é uma ameaça ao território do capital da celulose, uma vez que é uma identidade *territorializada*, vinculada ao território negro do Sapê do Norte, expropriado. Da mesma maneira, esta e demais identidades étnicas colocam-se em *conflito* com outros territórios do capital, sejam eles dominados pelos monocultivos industriais da cana, da soja, do arroz ou do pasto, sejam eles dominados pelas obras estruturais do sistema como as grandes hidrelétricas, sejam eles dominados pelas Forças Armadas do Estado¹²⁵. No Equador, os povos afrodescendentes reconhecem que sua *identidade territorializada* tem sido central na confrontação à expropriação sofrida, conforme registram C.Walsh e J. García (2002):

La relación territorio-identidad ha sido central en el rescate del ser negro en Ecuador, una manera de destallar la experiencia de la esclavitud, del cimarronaje y la ancestralidad, de consolidarnos como pueblos afroecuatorianos culturalmente diferenciados, de confrontar la perdida acelerada de nuestros territorios ancestrales y promover el cuidado ambiental de ellos al frente de la actual explotación y destrucción. (p.321)

Aqui se estabelece não só o conflito territorial materializado, mas também no campo das representações. O espaço dominado pelo capital representa-se como absoluto sobre todas as outras territorialidades; é o “*espaço total*” do des-*envolvimento*, da produtividade e da funcionalidade cartesiana. Segundo Ulrich Oslender (2002), a *r-existência* só é possível quando se questiona estas representações dominantes e hegemônicas, fato que vem ocorrendo junto às comunidades negras do Pacífico Colombiano e sua emergente *identidade* relacionada aos assuntos de raça e etnicidade, que tem desafiado as representações dominantes do “*espaço total*” do capital.

¹²⁵ Como exemplos, podemos apontar a Comunidade Quilombola de Brejo dos Crioulos, situada no sertão do norte de Minas Gerais, em conflito territorial com fazendeiros de gado; as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, ameaçadas pela construção de hidrelétricas do Grupo Votorantim; as numerosas comunidades e povoados quilombolas de Alcântara, no Maranhão, que têm parte de seu território sob domínio da Base Espacial, controlada pela Aeronáutica; e a Comunidade Quilombola de Marambaia, constantemente ameaçada pela Marinha. A elas podemos juntar numerosas comunidades indígenas, como Raposa Serra do Sol, cujo conflito territorial com seis empresários latifundiários do arroz vem ocupando os noticiários.

Desta maneira, assim como o *con-fronto* territorial que se estabelece entre o capital e os povos tradicionais por ele expropriados, também o conflito no campo das representações se constitui por meio de uma relação dialética de disputa. No Sapê do Norte, aos poucos a representação dominante dos “negros pobres da roça” que vivem invisibilizados em Conceição da Barra e São Mateus passa a ser substituída pela identificação “quilombola”, que representa a identidade negra vinculada a este território, seu espaço vivido e suas formas de territorialidade, carregados de ancestralidade, memórias e saberes – e sobretudo, de *direitos*. Ao se fortalecer no movimento, a representação “quilombola” vai sendo forçosamente assimilada e reproduzida pelos setores dominantes, onde tem destaque a imprensa. Conforme analisa o antropólogo José Carvalho (1999), este tipo de assimilação de significantes resulta de uma disputa entre dominadores e dominados pelo “controle da narrativa histórica”:

Quando o poderoso começa a se definir como tal, imediatamente utiliza um significante oriundo do discurso do dominado, justamente para marcar uma polarização a ser lida numa perspectiva favorável à sua pretensão hierárquica. O dominado tentará então devolver para o dominador uma quantidade desses significantes carregados de tensão demarcadora de territórios. Essa arena aberta de possibilidades configura um terceiro espaço; e sobre essa negociação, não há como estabelecer a priori qual será o seu resultado. O que está em jogo, de fato, é a luta pelo controle da narrativa histórica; são as tentativas do dominador silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende verdadeira. (p.14)

Resultante da visibilidade conquistada pelos movimentos sociais frente à dominação do capital, o “terceiro espaço” configura o *locus* em que os dominados encontram possibilidades de afirmar suas “narrativas históricas” - e salientá-las, *geográficas* - construindo rupturas inclusive conceituais em relação à ordem hegemônica. Neste sentido, a incorporação do termo “quilombola” ao discurso do dominador representa uma vitória do movimento social. Todavia, se o termo é incorporado, o mesmo não ocorre em relação aos direitos étnico-territoriais dele decorrentes, elementos que passam a ser exaustivamente rebatidos pelos setores dominantes. Desta maneira, o “quilombola” originado do discurso do movimento social não é o mesmo que habita os setores dominantes: este é um “quilombola” remetido somente a um tempo passado, sem conflito com a organização latifundiária.

Os direitos étnico-territoriais oriundos da *identidade quilombola* são objeto de tentativas de desconstrução que se manifestaram abertamente por ocasião das contestações apresentadas pela Aracruz Celulose aos relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial das comunidades quilombolas do Sapê do Norte. É importante assinalar que estas estratégias caminham pela via dos processos administrativos do INCRA,

pela via judicial e pelas articulações da empresa junto aos altos escalões do Poder Executivo Federal. Aqui se destaca a visita do Conselho de Defesa Nacional e do Gabinete de Segurança Institucional ao Espírito Santo, com o objetivo de proporcionar a revisão da delimitação territorial proposta *pela* Comunidade Quilombola de Linharinho, que tem cerca de 80% de suas terras sob posse da Aracruz Celulose (conforme analisado no Cap.7 – *Territorialidade quilombola: resistências ao “imprensamento”*).

Não bastassem as articulações políticas da Aracruz Celulose junto ao governo federal e a contestação apresentada ao Relatório de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho, a empresa adentrou pela via judicial com um Mandado de Segurança, solicitando liminar para a nulidade do processo administrativo do INCRA. Em Primeira Instância, o Mandado de Segurança foi apresentado em agosto de 2006 à Justiça Federal do Espírito Santo, utilizando-se de alguns dos argumentos apresentados na contestação feita ao Relatório: a “*suspeição de membro da equipe técnica*”, as indicações de “*falsidade ideológica*” nas assinaturas das pessoas da comunidade, a “*ausência de notificação*” da empresa anterior ao início dos trabalhos de campo. Este Mandado foi contra-argumentado pela Procuradoria Federal da Advocacia Geral da União, que legitimou os procedimentos administrativos do INCRA, encaminhados dentro do Programa Federal Brasil Quilombola, e defendeu a autonomia e independência do Poder Executivo. No entanto, frente a esta primeira derrota, a Aracruz Celulose recorreu à Segunda Instância, o Tribunal Regional Federal, situado no Rio de Janeiro, argumentando que não teve o direito de acompanhar o trabalho de campo, obteve a unanimidade favorável dos três juízes. Agora, em Terceira Instância, a disputa entre a nulidade e a manutenção deste Processo Administrativo do INCRA será julgada pelo Supremo Tribunal Federal, situado em Brasília. Todo o trabalho realizado desde 2004 em prol da regularização territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho pode ser invalidado, caso o Supremo Tribunal Federal assim entenda. E mais do que isto, a nulidade do processo referente a Linharinho abrirá precedentes para o questionamento de todos os demais trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas no Espírito Santo.

Desta maneira vem se manifestando o enorme poder da Aracruz Celulose junto ao Jurídico Federal, como também ao Executivo e Legislativo. Em escala nacional, a empresa soma-se às outras forças do capital latifundiário, que embora tenha que acatar forçosamente o *Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* (1988) – que reconhece a propriedade definitiva das terras historicamente ocupadas pelos “remanescentes de quilombos” - parte para a destruição do *Decreto-Lei Presidencial n.º 4.887/ 2003*, que regulamentou o Artigo. A principal preocupação dos latifundiários em relação ao Decreto refere-se ao princípio da *auto-atribuição* das comunidades quilombolas na definição de sua identidade e seu território, embora ele esteja fundamentado na *Convenção n.º 169 da*

Organização Internacional do Trabalho para Povos Indígenas e Tribais, da qual o Brasil é signatário desde 2003. Detalhar o significado RACISTA desta preocupação

É importante lembrar que o Decreto-Lei n.º 4.887/ 2003 nasceu da pressão política feita pelo movimento negro brasileiro junto ao então recém-eleito Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Esta pressão focava a questão da “racialização das relações de poder” (QUIJANO, 2000) e visava implementar uma política de promoção da igualdade racial¹²⁶ e de regularização dos territórios quilombolas (conforme analisado no Cap. 5 – *Em movimento: identidade em construção*). Este Decreto substituiu o anterior *Decreto n.º 3.912/ 2001*, promulgado por Fernando Henrique Cardoso e que reconhecia como propriedade dos remanescentes das comunidades de quilombos *somente as terras que estivessem ocupadas por quilombos em 1888 e por seus remanescentes em 5 de outubro de 1988* (Artigo 1.º, Parágrafo Único). Esta delimitação territorial baseada numa classificação temporal restringia enormemente as possibilidades de titulação dos territórios quilombolas, uma vez que exigia a “comprovação” da ocupação das terras pelo período de um século! Ademais, ao considerar somente esta terra ocupada como “de direito”, abstraía os processos expropriatórios historicamente sofridos por estas comunidades – fator que, inclusive, levou os movimentos sociais a lutarem pela inserção do Artigo 68 na Constituição Brasileira.

Impossível de ser anulada por mecanismos normativos, a *identidade quilombola territorializada* passa a ser cerceada em seus direitos. Com a preocupação de serem desapropriados de suas grandes propriedades privadas capitalistas, latifundiários de todo o país articulam-se junto à bancada ruralista do Legislativo e em junho de 2004 o então Partido da Frente Liberal – PFL (atualmente Democratas – DEM) ingressou no Supremo Tribunal Federal com a *Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3.239* acerca do Decreto-Lei n.º 4.887/ 2003. A ADIN n.º 3.239 afirma que o Decreto extrapola os direitos assegurados pelo Artigo 68 e é **inconstitucional** porque não poderia regulamentar uma norma constitucional, tarefa que cabe ao Congresso Nacional. Assim, retoma o teor do Decreto n.º 3.912/ 2001, defendendo que “a área cuja propriedade deve ser reconhecida constitui apenas e tão-somente o território em que **comprovadamente**, durante a fase imperial da história do Brasil, os quilombos se formaram”. Desta maneira, para ser reconhecido, o território quilombola deveria ter comprovada sua existência desde os tempos do Império! Esta exigência suscita a indagação a respeito dos caminhos que se teria para tal comprovação, uma vez que em sua esmagadora maioria, os quilombos que se formaram “durante a fase imperial da história do Brasil” não possuem registros de suas terras – com exceção daqueles alguns originados de doações de senhores ou heranças de parentes

¹²⁶ A política de promoção da igualdade racial foi instituída pelo Decreto n.º 4.886/ 2003, onde obteve uma Secretaria específica junto ao Poder Executivo Federal.

alforriados. Neste sentido, a comprovação de seu território reside na memória trazida pela oralidade, e não no papel escrito e registrado pelos cartórios. No entanto, a *oralidade* é descartada como forma de documento e muito distante do princípio da auto-atribuição dos povos, define-se que a identificação dos territórios quilombolas cabe tão somente ao antropólogo, responsável pela elaboração do relatório técnico, que configura a *legitimação científica do direito*. Em sua análise acerca da ordem jurídica e política mundial que formatou o sistema-mundo moderno-colonial, Porto-Gonçalves (2005) afirma que esta linguagem impõe normas num espaço por meio do deslocamento das comunidades locais, retirando-lhes o “*poder-fazer suas próprias vidas*”. Esta reflexão pode ser aplicada às estratégias jurídicas que vêm sendo utilizadas pelo setor ruralista para inviabilizar a demarcação e titulação dos territórios quilombolas no Brasil:

O poder dizer o que é e o que não é e, assim, fazer de seu mundo algo próprio, rigorosamente, dele se apropriar, escapa aos lugares, aos dos lugares. A oralidade, essencial em regimes político-culturais deliberativos e não-eletivos (Garcia-Linera, 2003) que pedem que a comunidade se apresente (e não re-presente) implica, é claro, espaços onde as vozes possam ser ouvidas (escala local, comunitária). É esse corpo a corpo que está sendo evitado e o contato, sabemos, engendra sentidos e emoções muito concretos e palpáveis, para o que, na lógica hegemônica, é preciso um saber que se abstraia em uma pretensa universalidade, como se não fora de lugar nenhum (atópico).

Não bastasse este instrumento de violência racista em relação à auto-affirmação do direito étnico-territorial quilombola, as acusações acerca da inconstitucionalidade do Decreto n.º 4.887/ 2003 prosseguem através do *Projeto de Decreto Legislativo n.º 44*, apresentado em maio de 2007 pelo deputado Valdir Colatto (PMDB-Santa Catarina), onde se afirma que:

Os dispositivos questionados ferem os Princípios Constitucionais [...]. Inovam a ordem jurídica, pois **criam direitos novos ao estabelecer privilégio a determinado grupo de pessoas em detrimento de outras [...]. Faz tábula rasa ao direito à propriedade [...].** Ademais, usurpa a competência da Presidência da República, numa inovação exorbitante de suas atribuições, incorrendo em **abuso do poder regulamentar pelo Executivo** com graves implicações no plano jurídico-institucional.

Os argumentos acerca da inconstitucionalidade do Decreto n.º 4.887/ 2003 evidenciam o conflito entre lógicas diferenciadas do direito. O Decreto é o primeiro a regulamentar o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (1988), conceituando e definindo detalhadamente os procedimentos para a regularização dos

territórios quilombolas. Ao definir esta política, o Decreto não cria “*direitos novos*” nem produz o “*privilegio a determinado grupo de pessoas em detrimento de outras*”, mas aponta um caminho para a reparação dos profundos danos sociais, econômicos, culturais e morais provocados pela escravização e des-territorialização de populações africanas e seus descendentes, continuados no violento processo de exclusão social caracterizado pelo racismo. A divergência de entendimentos acerca do direito ao território revela o conflito entre distintas matrizes de racionalidade, a do *direito coletivo e costumeiro* dos povos originários e a do *direito individual-liberal*, pilar fundamental de sustentação do sistema capitalista. Segundo Porto-Gonçalves (2002 – A Reinvenção dos Territórios), “*o fundamento conceitual do direito romano, que inspira o direito brasileiro consagrando a propriedade privada, não reconhece essa forma de apropriação que combina propriedade familiar e área de uso comum dos recursos naturais*”. Sob este fundamento, a proposta da titulação coletiva é questionada pelo “*direito à propriedade*”, privada, individual e capitalista.

Ao analisar o movimento afroequatoriano, C.Walsh e J.García (2002) apresentam algumas reflexões acerca de sua *territorialidade*, fundamentada na identidade coletiva nascida de sua história e saberes, de sua ancestralidade e organização política, conflitante com o direito positivo e liberal que sustenta o sistema do capital baseado na propriedade privada da terra-mercadoria. Para estes povos equatorianos, a *ancestralidade* constitui referência fundamental do direito coletivo ao território:

¿Y qué significa la ancestralidad? Tiene que ver con leyes, con prácticas como también con formas de manejar los recursos. La posesión ancestral decimos que es un derecho adquirido por medio de un conjunto de mandatos ancestrales y prácticas culturales que el pueblo negro ha heredado de sus mayores para hacer propias sus tierras en beneficio de uno o más troncos familiares, ó sea de la colectividad. (p.321)

Assim, a *ancestralidade negra* configura um “*direito adquirido*”, em virtude da história, práticas e saberes que caminham pelas gerações e *tornam próprias* suas terras, ou seja, efetivam sua *apropriação* em benefício da coletividade. A premissa da ancestralidade delimita o território negro “*hasta donde halla sangre negra, sangre africana regrada [...] donde ha habido asentamientos de negros esclavizados, donde ha habido asentamientos ancestrales [...]*” (Idem, ibidem). A premissa da mercadoria afirma que a propriedade privada da terra chega até onde o dinheiro compra e o documento registra – embora muitas vezes esta dominação ocorra sob outras formas violentas que não são cogitadas (ou são encobertas) pelos cartórios de registros de imóveis.

O Decreto n.º 4.887/ 2003 considera as comunidades remanescentes de quilombos como *grupos étnicos*, o que implica considerar os critérios de territorialidade definidos por

elas próprias. Não reconhecendo o princípio da *auto-atribuição*, os instrumentos jurídicos encaminhados pelos setores do capital latifundiário desconsideram a importância da ancestralidade negra na definição de seu território: o que é “*direito adquirido*” para os afrodescendentes, transforma-se em “*privilégio a determinado grupo de pessoas*”. Assim, em meio a um discurso que dissemina uma suposta *igualdade social*, as representações dominantes querem difundir a imagem *suportável* dos quilombos - aquela congelada num espaço-tempo do passado - e incorporá-los como “alegorias” do território presente, sem o potencial conflituoso com o capital. Não reconhecer o princípio da auto-atribuição destes povos implica manter a forma básica da classificação social universal do capitalismo mundial estabelecida com a colonização e o nascimento da América – e em decorrência, da Europa e África - quando a categoria “*raça*” foi criada como elemento fundamental na justificativa da distribuição social do poder. Assim, a imagem dos “europeus brancos” cristalizou-os como naturalmente racionais, superiores e dominantes; enquanto os “não-europeus de raças de cor” tornaram-se os selvagens, inferiores e portanto, necessariamente dominados em nome da civilização (QUIJANO, 2000).

Em vários momentos, o não-reconhecimento e/ou aceitação do princípio da *auto-atribuição* dos povos pelo setor ruralista é travestido na defesa da *igualdade*. Este discurso está presente no *Projeto de Decreto Legislativo n.º44/ 2007*, que busca construir a imagem de um meio social supostamente harmônico, onde todos os vizinhos são transformados em “*amigos*”. Esta condição social “ideal” estaria correndo o risco de ser destruída pela “*política separatista*” de regularização dos territórios quilombolas, promovida pelo Decreto n.º 4.887/2003:

*[...] que poderá gerar **sérios conflitos entre amigos e vizinhos, que pretendem separar pela cor ou tom da pele**. Os maiores prejudicados são as pessoas do campo, que possuem raiz com a terra, de onde tiram seu sustento e de suas famílias [...] e não desejam em hipótese alguma vender ou se desfazer.*

Esta argumentação novamente desconsidera o princípio da *auto-atribuição* como orientador da gestão do território quilombola, onde é o próprio grupo ou comunidade que vai geri-lo, determinando quem vai poder habitá-lo e quem deverá desocupá-lo, e não o INCRA ou o Governo Federal. Ademais, é necessário considerar que muitas comunidades quilombolas estão constituídas não somente por negros, mas apresentam graus variados de convivência e parentesco com outros grupos étnicos, sobretudo no Brasil, onde os quilombos eram *territórios da liberdade* que agregavam indígenas e outros grupos sociais que se contrapunham ao sistema dominante. Daí pode-se inferir que esta decisão a respeito dos habitantes do território é feita a partir das relações estabelecidas entre eles, e não a

partir da cor de sua pele. Neste sentido, o território quilombola fundamentado na ancestralidade negra pertence ao grupo que possui uma identidade constantemente reelaborada, e não só relacionada às origens.

Sob o enfoque dos latifundiários, a “*política separatista*” disseminada pela regularização dos territórios quilombolas é apresentada como prejudicial às “*peças do campo, que possuem raiz com a terra, de onde tiram seu sustento e de suas famílias*”. Assim, desconsidera-se que as comunidades negras rurais são, sobretudo, camponesas, e assim “*possuem raiz com a terra*”. Por outro lado, cria-se a homogeneização das “*peças do campo*”, independente de sua condição latifundiária ou camponesa, senhorial ou escrava. Ao trabalhar com esta imagem de uma sociedade igualitária e harmônica, este discurso abstrai a desigualdade inerente ao padrão de poder mundial capitalista, estabelecido a partir de relações de exploração, dominação e conflito que se manifestam nas instâncias do trabalho, da raça e do gênero (QUIJANO, 2000).

Referenciando-se aos povos indígenas latino-americanos, Rodrigo Montoya Rojas (1998) afirma que o ideal de *igualdade* foi proposto como *universal* pela Revolução Francesa de 1789 e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Desta maneira, o conceito de *igualdade* foi formulado tendo como premissa um modelo de sociedade ocidental, branca e europeia que não contempla as diferenças culturais e, sobretudo obscurece as relações de dominação material, simbólica e cognitiva engendradas pela colonização:

*El concepto de igualdad es uno de los ideales más extraordinarios creados por la utopía de la modernidad. En su nombre de han muerto millones de personas. De hecho, los hombres y mujeres del mundo somos iguales. Tenemos una estructura biológica compartida y profundas diferencias culturales y sociales, de modo que **al buscar la igualdad se asume inevitablemente a una parte de los seres humanos como modelo a seguir por el resto**. Si lo occidental debe ser el modelo, un fragmento se convierte en universal y **el ideal de igualdad es una sombra oscura que no deja ver el gravísimo problema de la dominación**.*

Para se estabelecer a *igualdade*, é necessário que os sujeitos e grupos sociais estejam organizados sob os mesmos parâmetros econômicos, culturais e políticos. Este princípio da igualdade é o que rege a ideologia do Estado Nação, onde se quer anular a diversidade e o direito a ser diferente: “*la igualdad formal de todos los individuos [...] esconde una profunda desigualdad de oportunidades para que los individuos y los pueblos ejerzan plenamente sus derechos*” (Idem). Assim como no Brasil, os grupos afrodescendentes de outros países da América Latina vêm apresentando propostas de organização territorial, política e étnico-comunitária que se configurem enquanto espaços de

afirmação da diferença, como é o caso de “*la Gran Comarca pro-pacífica*” proposta pelo movimento afroequatoriano:

Que sobre todo, sea un espacio para ser diferente porque ser diferente es una voluntad de este pueblo reflejado en el planteamiento al Estado ecuatoriano y a la sociedad civil, no como razón para dividir más este país – las divisiones entre rico y pobres, entre blancos y negros ya están establecidas – sino a ser un espacio territorial para mantenernos en el tiempo como pueblo, para protegernos de la voracidad de esta sociedad mayor donde ya queda solo un 42% de las tierras ancestrales de los negros. (WALSH e GARCÍA, 2002: 321)

A garantia de um “*espaço para ser diferente*” não significa, necessariamente, instaurar uma política separatista nem estimular ainda mais a desigualdade social e racial. Esta desigualdade não será inaugurada com estas organizações territoriais negras, mas é constituinte do estabelecimento da ordem capitalista mundial, sobretudo através da dominação e colonização impostas pelos estados brancos e europeus sobre os povos “não-brancos” e seus territórios - no que viria ser a América e a África. Então, um “*espaço para ser diferente*” implica em garantir a afirmação destes povos que foram expropriados e não coadunam com o hegemônico sistema do capital. Garantir este espaço significa frear a voracidade com que o capital, em seu processo contínuo de expansão, destrói estas matrizes de racionalidade, afetividade e suas formas de territorialidade específicas.

Não bastasse a *ADIN n.º 3.239/ 2004* e o *PDL n.º 44/ 2007* – que tramita pelas comissões da Câmara dos Deputados, como a de Direitos Humanos e Minorias (onde foi rejeitado, em julho de 2007); a de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural (onde foi aprovado, em janeiro de 2008); a de Constituição e Justiça; e a de Cidadania - o setor latifundiário e ruralista continua articulando outras manobras para destituir os direitos territoriais quilombolas. Como ainda não obteve êxito na derrubada do Decreto n.º 4.887/ 2003, começa a pressionar o governo federal por alterações à *Instrução Normativa n.º 20/ 2005* - instrumento interno ao INCRA que orienta o trabalho de identificação e delimitação dos territórios quilombolas. Convém lembrar que estas pressões já vinham ocorrendo no próprio interior do Poder Executivo, onde se destaca a solicitação do Gabinete de Segurança Institucional – GSI à Advocacia-Geral da União – AGU por uma interpretação “correta” do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como do Decreto n.º 4.887/ 2003¹²⁷. Em decorrência destas pressões, a Advocacia-Geral da União –

¹²⁷ O GSI encaminhou esta solicitação à AGU em 01/11/2006, após sua vinda ao Espírito Santo para averiguação do território proposto pelo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho, predominantemente dominado pela empresa Aracruz Celulose – conforme relatado no Cap. 8 – *Territorialidade quilombola: resistências ao “impresamento”*.

AGU instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial – GT e decidiu propor alterações à Instrução Normativa do INCRA. A alteração de uma norma de menor importância no arcabouço legal apresenta maior facilidade do que a derrubada do decreto presidencial e, ao mesmo tempo, mantém a imagem de que a política de regularização dos territórios quilombolas permanece sob os mesmos princípios. O texto produzido pelo GT foi finalizado em dezembro de 2007, quando as organizações quilombolas foram convocadas para discuti-lo e aprová-lo (entre os dias 10 e 17.12.07). Assim sendo, segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais – CONAQ em ofício encaminhado ao Governo LULA em 12.12.2007, o processo de alteração da Instrução Normativa n.º 20/2005 deu-se apenas entre órgãos do governo federal, sem a participação do povo quilombola:

*A consulta ao povo quilombola se faz necessária tendo em vista determinação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil através do Decreto Legislativo 142/2002. [...] uma verdadeira consulta não se confunde com o procedimento adotado pela Advocacia-Geral da União que, por meio de ofício dirigido às organizações quilombolas [...], convocam os destinatários da correspondência a atender um cronograma pré-estabelecido de duas reuniões em Brasília [...] para discutir a minuta de nova instrução normativa. [...] **um procedimento democrático e participativo requer a participação dos principais interessados e seus parceiros no início do processo e não na etapa final para referendar um texto pronto [...].***

Esta postura do governo federal inviabiliza a participação das populações quilombolas numa discussão em que são os principais interessados, num evidente descumprimento da Convenção n.º 169 da OIT, que determina aos governos “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (Artigo 6.º). Além disso, retira a fundamental importância e o caráter necessário desta participação, delegando somente ao governo a incumbência de pensar e elaborar. Neste sentido, embora o Estado Brasileiro seja signatário desta convenção, no momento do conflito os “pueblos interesados” não são chamados a pensar sobre si próprios e seus direitos. Esta postura novamente evidencia a forma básica da classificação social universal do capitalismo mundial, onde os negros carregam o estigma de “inferiores” e daqueles que não possuem a capacidade de pensar. Da mesma maneira que a não aceitação do princípio da *auto-atribuição* pelo setor ruralista, esta postura do Estado traz uma clara manifestação da violência do *racismo*, conforme analisa Marilena Chauí (2007):

A violência se opõe à ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos. [...] É sob este aspecto (entre outros, evidentemente), que o racismo é definido como violência.

Segundo a CONAQ (12.12.07), esta postura racista sustenta a negação e inviabilização da população negra no Brasil, e no momento atual se explicita na não aceitação do direito quilombola ao território, evidenciada na imensa articulação do setor ruralista visando a derrubada do Decreto n.º 4.887/ 2003 e a revisão da Instrução Normativa INCRA n.º 20/ 2005:

[...] esse conflito tem cor, é negro e é quilombola. A escravização dos africanos no Brasil perpetuou uma concepção de negação e inviabilização da população negra, explicitada no tratamento dado às comunidades quilombolas tanto por parte do Estado quanto pela sociedade. A não aceitação do direito à terra aos quilombolas tem pautado o debate político e jurídico no País. [...]

As alterações propostas pelo GT apontam sérias dificuldades e perdas para as comunidades e representam um forte retrocesso na política de regularização dos territórios quilombolas, e portanto, da promoção da igualdade racial. Já no início do texto, a definição das “*terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos*” a que se refere o Artigo 68 sofre uma drástica alteração, ficando limitada à “***terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural***”. A nova versão restringe a *terra quilombola* somente à “*terra utilizada*”, subtraindo as “*áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer*”, como afirmava o texto anterior, em seu Artigo 4.º.

Esta premissa inicial vai orientar todas as demais alterações e deslocará o sentido conceitual do “*território*”. Em vários pontos, “*território*” será substituído por “*terra*”, mecanismo que busca diluir o teor político do conceito. O que é ocupado, utilizado, identificado e reivindicado pelo grupo passa a ser a “*terra*”, cuja definição pelo grupo permite verificação empírica – pois se refere à “*terra utilizada*” no presente - e, portanto, uma pretensa delimitação mais precisa e objetiva. Assim, o que é auto-definido pelo grupo necessariamente vai precisar do olhar técnico e/ou científico para ser legitimado. Se o princípio da auto-atribuição é forçosamente admitido, passa a necessitar da aprovação da ciência, o que o destrói em sua essência. A precisão desejada na delimitação da “*terra*” traz também o conceito da “*área*” no lugar do “*território*”, quando se impõe a ordem técnica em substituição ao sentido da *apropriação* e do *espaço vivido*. Desta maneira, “*a identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos [...] consistirá na caracterização espacial, econômica e sócio-cultural da área ocupada pela comunidade,*

mediante *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação [...]* (Artigo 8.º do texto do GT), e não mais do “*território ocupado*” (Artigo 9.º da IN n.º 20/ 2005).

O conceito “*território*” era anteriormente utilizado como referência da apropriação material, simbólica e afetiva efetivada em espaços-tempos passados, presentes e futuros, enquanto na nova versão passa a se referir somente a um espaço-tempo passado, vinculado ao “*histórico da ocupação*” do grupo e desacompanhado do termo “*quilombola*”. Se o setor ruralista não conseguiu derrubar o princípio da auto-atribuição em virtude dele configurar uma convenção estabelecida entre vários países (*Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho para Povos Indígenas e Tribais*), ele passa a ser forçosamente admitido somente em relação à “*terra*” – que é “*terra utilizada*” - e não ao “*território*” - uma vez que neste a ancestralidade trazida pela memória remete, via de regra, a uma projeção mais ampliada do que a terra atualmente ocupada pelas comunidades negras rurais. Assim, o “*território*” não pode se referir ao que se pleiteia enquanto “*quilombola*”. Em substituição, a “*terra*” passa a ser a referência conceitual do espaço ocupado atualmente pelos grupos, bem como aquele do qual se pleiteia demarcação e titulação. Onde a *Instrução Normativa n.º 20/ 2005* trabalhava conceitualmente com o “*território quilombola*” ocupado, identificado e proposto pelo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, a nova versão traz a “*terra quilombola*” atualmente utilizada e a partir da qual se originará a proposta de delimitação (sobretudo em seu Artigo 9.º).

Para além das alterações conceituais e seus significados, que possibilitam interpretações dúbias, o setor ruralista busca uma maior segurança acerca de seu poder latifundiário através da ingerência sobre o trabalho de campo e a equipe técnica por ele responsável. Assim, a nova versão da Instrução Normativa determina que “*o início dos trabalhos de campo deverá ser precedido de comunicação prévia a eventuais proprietários ou ocupantes de terras localizadas na terra pleiteada [...]*” (Artigo 9.º, parágrafo 1.º), desconsiderando que a proposta do território quilombola é construída junto à comunidade durante o trabalho de campo, e desta maneira a identificação prévia dos proprietários ou ocupantes “não-quilombolas” nem sempre é possível. Ademais, a ingerência ruralista é ampliada à constituição das equipes técnicas, que ficam obrigadas a possuir vínculo institucional com o INCRA e proibidas de ter qualquer vínculo com entidades que apoiem as comunidades quilombolas: “*Fica vedada a contratação, prevista no § 2º, do especialista que mantenha relação jurídica com entidades associativas vinculadas aos remanescentes de comunidades de quilombos objeto do Relatório*” (Artigo 9.º, parágrafo 3.º da nova versão). Além de não considerar a estrutura deficitária de profissionais no INCRA – que inviabilizaria a produção dos relatórios - estas determinações efetivam a discriminação política dos pesquisadores e o cerceamento de sua autonomia, objetivando garantir o controle do capital

latifundiário sobre o processo de produção e o conteúdo dos relatórios de identificação e delimitação territorial.

É importante notar que ambas as determinações incorporadas na nova versão da Instrução Normativa apontam no mesmo sentido das contestações apresentadas pela Aracruz Celulose aos relatórios de identificação e delimitação dos territórios quilombolas no Sapê do Norte – o que revela a dimensão que esta questão vem tomando ao nível nacional. Nestas contestações, a empresa acusa o INCRA de não tê-la notificado previamente aos trabalhos de campo e aponta a “suspeição” de uma pesquisadora, em virtude de seu envolvimento com a comunidade enfocada (conforme apresentado anteriormente em relação à Comunidade de Linharinho). Em relação a esta discriminação relacionada aos pesquisadores das equipes técnicas, assim se manifesta a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais – CONAQ (12.12.2007):

*Quer nos parecer que tal determinação acima visa garantir que os RTID sejam realizados por profissionais isentos. Esquecem os autores da norma que **a realização da pesquisa antropológica implica a proximidade, a identificação e o compromisso do pesquisador com seu objeto de estudo.** De forma que os pesquisadores com maior conhecimento da comunidade estariam sempre suspeitos de parcialidade e impedidos de realizar o RTID. **O compromisso do pesquisador com a comunidade não o impede de produzir um estudo baseado em critérios científicos de alta qualidade técnica.***

Rebatendo a velha premissa positivista da necessária neutralidade na produção do conhecimento, a CONAQ afirma que o envolvimento do pesquisador com a comunidade quilombola é condição inicial para a realização do trabalho de identificação de seu território. O compromisso do pesquisador é o que de fato possibilita a produção de tais estudos com a qualidade desejada e esta postura deve orientar todas as etapas do trabalho, permeando as áreas antropológica, histórica, geográfica, ambiental e jurídica. No entanto, nas alterações propostas à Instrução Normativa n.º 20/ 2005, trabalha-se com a idéia do pesquisador orientado pela *objetividade*, cujo trabalho pode, inclusive, apontar a “*impossibilidade do reconhecimento da área estudada como terra ocupada por remanescente de comunidade de quilombo*” (Artigo 10.º, parágrafo 4.º). Aqui se expressa, novamente, uma intencional superioridade da razão técnico-científica sobre a auto-atribuição étnica: se a comunidade se auto-identifica como quilombola, quem tem o poder de desdizê-la ? E se é o técnico o detentor deste poder, pode se tornar alvo de investidas do setor ruralista para que “produza” esta impossibilidade de reconhecimento.

Estas articulações do setor ruralista buscam restringir os direitos étnicos dos povos afrodescendentes, cerceando as já escassas aberturas conquistadas pelo movimento negro

junto ao direito liberal – como é o caso do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e também do Decreto n.º 4.887/2003. A repercussão destas articulações decorre de sua sustentação nos fundamentos do direito liberal, onde tem destaque a proteção da propriedade privada capitalista. Segundo a a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais – CONAQ (12.12.2007), estas articulações produzem a inoperância do governo federal na regularização dos territórios quilombolas:

*[...] a inoperância do Estado fomentada por grupos organizados por parlamentares, juristas, ruralistas e multinacionais do agro-negócio nunca permitiu que os direitos conquistados pelos quilombolas se efetivassem. **O mesmo governo que reconhece o direito se rende à pressão do agronegócio e põe em ameaça o direito conquistado com luta e resistência.** Com a justificativa de diminuir o conflito crescente nos territórios quilombolas, o governo prefere retroceder na garantia dos direitos, estabelecendo revisão em normas que regulamentam a regularização fundiária dos territórios quilombolas.*

O capital articula numerosas tentativas pela via judicial, política e policial para impedir a perda de seus latifúndios frente à regularização dos territórios quilombolas. No limite destas tentativas, acena com a possibilidade de acatar as determinações da política pública, porém ainda sob a égide do direito liberal. Neste sentido, ao mesmo tempo em que se articula em diversas escalas e formas para não ser despossuída da vastidão de terras que expropriou das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, a Aracruz Celulose chega a lhes afirmar que reconhece seus direitos territoriais, contudo transfere o problema para as instituições governamentais. Segundo Antonio Jorge dos Santos, morador da comunidade de Roda D'Água e nesta época presidente da APAL-CB (14.10.2005), a empresa afirmou que as comunidades estavam certas de lutar por seus direitos; porém o erro fora do INCRA e do governo do estado, que deixaram que acontecesse esta perda territorial. E sendo o Estado o responsável, a ele caberia resolver a questão, que seria a indenização da empresa e o retorno da terra aos quilombolas. Assim se expressava o diretor jurídico da Aracruz Celulose, José Luiz Braga, em entrevista ocorrida no mesmo ano da ocupação do antigo cemitério localizado na Comunidade Quilombola de Linharinho:

*José Luiz Braga – Em primeiro lugar, nós não consideramos quilombolas as comunidades negras que invadiram as terras da Aracruz. [...] **Estão querendo transformar em quilombolas comunidades de negros excluídos.** [...] **Se as terras precisarem ser desapropriadas, o que seria um absurdo, a empresa precisa***

de ressarcimento, e a preço de mercado. (Revista Época, 03.12.2006)¹²⁸

Ao atribuir a total responsabilidade pela expropriação sofrida no Sapê do Norte ao Estado, a Aracruz Celulose quer se colocar como idônea nas transações de terra, abstraindo suas violentas estratégias de coerção e ameaças que configuraram o fraudulento mecanismo da grilagem. Ademais, a empresa também quer apagar sua imagem de Estado - pois nasceu majoritariamente estatal - e de sua responsabilidade neste processo. O argumento da indenização é a “última carta” do jogo, a ser utilizada caso não se consiga derrubar o trabalho de regularização dos territórios quilombolas pela via administrativa do INCRA, pela via judicial ou legislativa. Caso estas articulações não surtam efeito, sua forçada aceitação dos *direitos quilombolas ao território* deve ser negociada com o Estado, transação justificada pelo direito à propriedade privada da terra que ela afirma possuir¹²⁹. Trabalhando com a imagem da legitimidade de sua propriedade, a empresa procura receber, mais uma vez, recursos do Estado a guisa de indenização, o mesmo Estado que lhe concedeu inúmeros incentivos fiscais e ainda lhe financia através do Banco Nacional de Desenvolvimento - BNDES. Novamente, o dinheiro público é cogitado ao projeto do capital, agora como recompensa pelas “benfeitorias” - categoria utilizada pelo INCRA na avaliação e valoração de imóveis a serem desapropriados. Esta intenção do capital é respaldada pelo Poder Legislativo através do *Projeto de Lei n.º 2.471/2007*, do deputado federal Paulo Piau (PMDB-MG), que cria um sistema de indenização para produtores cujas propriedades sejam desapropriadas para fins de ocupação quilombola e indígena, bem como de preservação ambiental. Para além das “benfeitorias” já focadas pela legislação em vigor, a proposta expande os valores das indenizações com base na terra nua, no valor agregado resultante do trabalho para torná-la produtiva e também no lucro que o produtor receberia durante 20 anos, caso permanecesse na terra.

Aqui cabe avaliar as *representações dominantes do espaço* inseridas nas normas do Estado, que qualificam os monocultivos de eucalipto para produção de celulose como “terra produtiva” e “benfeitoria”. É de fundamental importância analisar estes conceitos e equipará-los ao que existia anteriormente à implantação do denominado *agro-negócio*. Assim, se sob a ótica do mercado capitalista, a terra dominada por estes monocultivos tem uma alta valoração¹³⁰, cabe indagar: *quanto vale o que se perdeu?* Qual é o valor da floresta tropical,

¹²⁸ Disponível em: www.revistaepoca.globo.com

¹²⁹ Outros indícios desta negociação se insinuam a partir da projeção de outras terras para a expansão da empresa, que poderiam constituir “moeda de troca” apresentada pelo Estado Brasileiro na arrecadação do Sapê do Norte (discussão a ser aprofundada adiante).

¹³⁰ Os 11.000 hectares de terra auto-demarcados pelos povos Tupiniquins e Guaranis em sua luta pela reapropriação do território expropriado pela Aracruz Celulose foram cifrados por esta, à guisa de uma suposta indenização, em R\$ 35 milhões.

sua diversidade biológica, cultural e seus saberes? Qual é o valor da atuação deste bioma na produção e manutenção da água e do equilíbrio climático? Qual é o valor de uma “brincadeira” como a Marujada, o Reis de Boi, o Jongo ou o Ticumbi, muitas das quais deixaram de existir em decorrência da forçada migração de numerosas famílias do Sapê do Norte? Qual o valor do saber de cura das benzedadeiras, que vem se perdendo em decorrência da morte da floresta? Qual o valor dos saberes da produção agrícola, com sua enorme experiência sobre cultivos e espécies variadas? Seriam equiparáveis estes valores socio-bio-culturais da floresta tropical ao valor do monocultivo de eucalipto para a produção de celulose?

O exercício comparativo entre estes valores só é possível mediante a recusa da ótica da mercadologização da natureza e dos saberes, através de um *olhar* que parta de princípios outros de valoração. Sob este olhar, o que o consenso capitalista denomina como “benfeitorias” pode ser valorado como “malfeitorias”, uma vez que, movidos pelo objetivo único da acumulação de capital, impõem os monocultivos organizados em prol de uma exaustiva produtividade, reduzindo e destruindo a diversidade de potencialidades biológicas e culturais do lugar. Frente à enorme diversidade socio-bio-cultural da floresta tropical, a lógica da *mono-cultura* representa enormes perdas, seja na esfera material, social ou cognitiva, que se expressam já em sua paisagem:

Paisagens monótonas de monoculturas indicam não só que outros desenhos paisagísticos estão sendo suprimidos (expulsão de populações originárias, de afrodescendentes e de campesinatos vários), como estão associadas a ***desequilíbrios ecológicos*** (vaca louca, pneumonia asiática, gripe do frango, stress hídricos, erosão de solos e de diversidade genética) e a um regime alimentar midiaticamente induzido. (PORTO-GONÇALVES, 2002 b)

O trabalho da destruição se quer transformado em “benfeitoria” e indenizado com dinheiro público. Faz-se necessária a desconstrução destas *representações dominantes do espaço* que valoram beneficentemente os produtos da dominação capitalista e a incorporação de outras proposições oriundas de matrizes de racionalidade que se contraponham a esta herança da “*presunção universalista do pensamento hegemônico eurocêntrico*”, que:

*[...] além do legado do **genocídio**, de **etnocídio** e de **ecocídio** já devidamente demonstrados, nos legou, também, um enorme desperdício de experiência* (Boaventura de Sousa Santos), na medida que impediu a humanidade de conhecer diferentes instituições inventadas em diferentes circunstâncias e que bem poderiam inspirar outras formações sociais, e a cada um, na invenção criativa de soluções para seus próprios problemas. (Idem, ibidem)

O avanço representado pelo *Decreto n.º 4.887/2003* não tem respaldo no sistema jurídico brasileiro porque o princípio da *auto-atribuição dos povos* confronta-se com a lógica do capital, branca, colonial e racista que domina o direito liberal. A construção destes outros referenciais de valoração do espaço deve envolver o campo jurídico, onde mais do que afirmar o direito à diferença, necessita incorporar o princípio da “*interculturalidade*” na construção de um pluralismo jurídico, conforme discute C. Walsh (2002) em relação ao direito dos povos indígenas e afroequatorianos:

[...] la interculturalidad se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones de poder (incluyendo las estructuras y instituciones de la sociedad) que han naturalizado las asimetrías sociales [...] la interculturalidad, en la manera que se ha venido proponiéndola el movimiento indígena, se centra en la transformación – de la relación entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales, pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas y políticas públicas. [...] Es una capacidad que permite pensar fuera de las categorías de la modernidad, entender la importancia de los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación, y considerar la potencialidad de los espacios de las fronteras.

Aceitar os princípios da *auto-atribuição* e da *interculturalidade* implica aceitar a outridade/ alteridade na conformação das relações de poder, o que não é cogitado pelo setor dominante ruralista brasileiro, que vem fortalecendo em nível nacional sua articulação em contraposição à política de regularização dos territórios quilombolas.

8.3.4. Movimento Paz no Campo

Em São Mateus, a articulação ruralista nasce no final do ano de 2006, em reação aos primeiros trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas realizados no município sob coordenação do INCRA, referentes às comunidades de São Jorge e Morro da Arara, de Serraria e São Cristóvão. Distingüindo-se do município de Conceição da Barra, cujo território encontra-se majoritariamente dominado pelos monocultivos empresariais de eucalipto e cana-de-açúcar, nestas localidades de São Mateus a propriedade da terra apresenta também uma significativa presença de fazendeiros, sobretudo de gado. Estabelecidos em meio às comunidades quilombolas, estes fazendeiros muitas vezes assumem o lugar do “senhor”, que detém o poder econômico e político por meio de relações de favor e apadrinhamento, onde tem destaque alguma oferta de empregos em suas

propriedades rurais¹³¹. Articulados com as empresas do agronegócio da celulose e do etanol pela defesa da dominação latifundiária, estes fazendeiros constituirão a linha de frente da organização ruralista denominada inicialmente de “Movimento dos Produtores Rurais”.

Em abril de 2007, durante o Fórum Agrário Empresarial realizado pela Confederação Nacional da Agricultura – CNA, em Brasília, esta articulação local ganha dimensão nacional e passa a constituir o *Movimento Paz no Campo – MPC*. Fazendo coro com a bancada parlamentar ruralista e os argumentos contrários ao Decreto n.º 4.887/ 2003, ao nível local, o poder personalizado e coronelístico dos fazendeiros de São Mateus irá disseminar, inclusive junto às comunidades quilombolas, posicionamentos contrários à regularização de seus territórios.

A denominação “Movimento Paz no Campo” traz elementos que revelam sua ideologia. Enquanto “movimento”, quer se equiparar aos outros movimentos sociais no tocante à organização e força política, bem como à potencialidade de promover rupturas. A “paz” é anunciada como contraposição ao que o ameaça, ou seja, uma suposta “guerra” suscitada pela política federal de regularização dos territórios quilombolas e capitaneada pelos movimentos sociais considerados “radicais”, como o movimento quilombola, apoiado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra-MST e o Movimento dos Pequenos Agricultores-MPA. Esta radicalidade estaria presente nas ações diretas de ocupação de terras e outros manifestos, com destaque à defesa da delimitação dos territórios étnicos dos afrodescendentes, que estaria configurando uma “guerra racial”. Assim afirma o *Manifesto do Movimento Paz no Campo*, distribuído na manifestação realizada no dia 04.08.2007, na cidade de São Mateus:

[...] alguns movimentos sociais defendem atitudes radicais como a separação da população brasileira em territórios para negros e territórios para brancos. O Brasil passaria a ser bicolor e não multicolorido como é atualmente.

Muitos membros desses movimentos radicais defendem ações mais agressivas por parte dos intitulados Movimentos Sociais, provocando as invasões de terras, de repartições públicas, de rodovias e tantos manifestos que vemos acontecer por todo o Brasil. (Manifesto do Movimento Paz no Campo, agosto 2007)

Entretanto, há que se fazer uma interpretação aprofundada dos *conceitos*, que carregam imagens e valorações. Em referência às práticas do grupo, não se pode considerar esta organização latifundiária como “movimento”, uma vez que não tem por

¹³¹ Um destes fazendeiros produz macadâmia para exportação em sua propriedade situada junto à Comunidade negra e camponesa de Beira-Rio/ Arural (São Mateus), onde se mantém enquanto homem “forte” – ou seja, aquele que possui poder político e econômico – referenciado pelos “fracos”, que com ele mantêm relações de dependência.

objetivo romper com a ordem hegemônica estabelecida, mas muito ao contrário, representa os setores mais conservadores que atuam por sua manutenção e reforço. Por este mesmo motivo, não se constitui enquanto organização de “paz”, visto que luta pela manutenção de uma ordem social arraigada de desigualdades, fundamentada nas práticas de acumulação, dominação e exploração. Nesta disputa político-conceitual, a organização latifundiária mateense vem se utilizando da imagem de uma suposta igualdade “multicolorida” que em São Mateus estaria presente através da convivência harmoniosa entre os descendentes de italianos e os de africanos. Esta imagem construída difunde um sentido de horizontalidade que dissimula a *“racialização das relações de poder”* constituinte da situação de colonialidade produzida pela Europa na América Latina, conforme discutido por Aníbal Quijano (2000):

La “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geoculturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/ moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social [...] (p.374)

Dissimulando a conflitividade oriunda da *racialização das relações de poder* e associando a delimitação dos territórios quilombolas à divisão e à guerra, os elementos conceituais *movimento* e *paz* constituem representações do “discurso do poder” (DÁVALOS, s/d) elaborado pelos latifundiários, que busca destruir o *desejo* ao território quilombola:

Los discursos de poder son elaboraciones discursivas complejas en las cuales se mezclan dimensiones semióticas propias de todo discurso, con construcciones epistemológicas, marcos analíticos, aspectos normativos, propuestas regulatorias y de intervención, y que, además, poseen intenciones políticas específicamente determinadas, es decir, y, en rigor, son discursos que no buscan “comunicar”, ni transmitir ningún tipo de conocimiento o elaboración teórica nueva o reinterpretativa, tampoco se inscriben dentro de una “acción comunicativa”, sino que tienen más bien la intención explícita de manipular, convencer, disuadir, actuar estratégicamente sobre los otros y administrar de manera consciente y explícita los consensos y los disensos, en función de las coordenadas del poder.

Como construtor de imagens ou representações que ocultam a realidade, legitimando processos de dominação e exploração econômico-social, o *discurso do poder* possui um caráter profundamente *ideológico*, no sentido discutido pela filósofa Marilena

Chauí (1993) na palestra *Racismo e Cultura*¹³². Concomitante a esta construção ideológica no campo das representações, a legitimação da dominação também se faz com o uso da violência junto às comunidades quilombolas, por meio da coerção e do amedrontamento, sobretudo daquelas que se encontram organizadas em prol de seus territórios de direito.

A coerção e o amedrontamento são práticas repressivas utilizadas em diversos momentos políticos quando determinado poder quer ser imposto e/ou se encontra ameaçado – como ocorreu constantemente durante a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985), quando a força dos quartéis se impôs para garantir a implantação de uma nova fase do sistema do capital e massacrar qualquer sombra de crítica e *r-existência*. Algumas organizações nasceram neste contexto em apoio ao sistema político-econômico, como a ultraconservadora *Tradição, Família e Propriedade – TFP*, fundada por Plínio Correia de Oliveira em 1960. Adotando como pilares inabaláveis e sacramentados a *tradição*, a *família* e a *propriedade*, a TFP ficou caracterizada pela imagem medieval¹³³ e tinha como principal objetivo combater o comunismo e as tendências de alguns setores da Igreja Católica no envolvimento com problemáticas sociais – como aqueles vinculados à Teologia da Libertação. Embora a TFP tenha se dissolvido por ocasião da morte de seu fundador em 1995, seus princípios vêm renascendo no Movimento Paz no Campo, trazidos principalmente por seu coordenador Bertrand de Órleans e Bragança, 67, trineto de D. Pedro II e bisneto da Princesa Isabel:

D. Bertrand coordena o Movimento Paz no Campo, organização cujos integrantes se consideram herdeiros da antiga Tradição, Família e Propriedade – instituição ultraconservadora que se notabilizou nos anos 60 e 70 pelo apoio à ditadura militar. Seu fundador, o pensador e ativista católico Plínio Correia de Oliveira, foi o responsável pela formação ideológica de D. Bertrand desde que, na mocidade, ele ingressou na Faculdade de Direito do Largo São Francisco. (O Estado de São Paulo, 09.03.2008)¹³⁴

No apelo de sua ascendência “nobre” e colonizadora, o “herdeiro ao trono” defende a volta da monarquia no Brasil, afirmando que ela começou a desmoronar com a Lei Áurea (1888), quando perdeu o apoio dos latifundiários proprietários de escravos. Neste caminho, afirma que os “*grupos que falam em distribuição de terra, sejam eles sem-terra ou quilombolas*” têm como verdadeiro objetivo a implantação do comunismo, visto como “*subversão da ordem*”. Sob esta ótica, os objetivos da luta pela terra são transformados em

¹³² Aula Inaugural da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, do ano letivo de 1993.

¹³³ Ainda na década de 1980, nas proximidades de sua sede localizada no bairro paulistano de Higienópolis, campanhas da TFP eram feitas nos semáforos por jovens carregando estandartes da organização e vestidos com indumentárias que remetiam ao espaço-tempo dos castelos medievais.

¹³⁴ Disponível em: www.estadao.com.br

“desordem”, da mesma maneira que a organização racial hierárquica da sociedade brasileira é travestida de “democracia racial”: *“Querem trazer para o Brasil uma questão racial que nunca existiu por aqui. Nossa grande vantagem histórica é justamente a miscigenação racial”* (Idem, ibidem). Assim, sob a premissa de uma sociedade pretérita regida pela ordem e harmonia que calam as desigualdades, a descendência da nobreza colonizadora torna-se porta-voz do Movimento Paz no Campo, fundamentando-lhe com princípios altamente reacionários, elitistas e racistas. Estes princípios são apresentados no livro *A Revolução Quilombola – Guerra racial, confisco agrário e urbano, coletivismo* (2008), redigido pelo jornalista Nelson Ramos Barreto¹³⁵, que equipara o movimento quilombola a uma “revolução comunista” travestida de luta racial:

A luta de classes será substituída por uma pretensa luta de raças. A propriedade não será mais particular, mas tribal, isto é, coletiva ou comunitária, para não dizer neocomunista. O tão promissor agronegócio passará a constituir uma maldição e será eliminado, pois assim o desejam certos setores do governo, coadjuvados pela esquerda católica através de políticas implementadas com tal objetivo.
(p.12)

Retomando a ordem imperial, o livro exalta a Princesa Isabel como *“uma alma cristã e bondosa que aceitou sacrificar o trono em troca da libertação dos escravos”* (p.107) que, no entanto, não seria reconhecida pelos movimentos quilombolas, que mitificam a história do Quilombo de Palmares e idolatram *“Zumbi, o líder guerreiro negro, tirano e escravocrata”* (p.108). Dessa maneira se explicita a valoração preconceituosa e racista do caráter branco, europeu e cristão, em detrimento da negritude.

Na escala do município de São Mateus, o perfil ideológico do MPC pode ser melhor analisado por meio da observação das articulações políticas e manifestações orais e escritas dos grupos dominantes locais. Uma reunião ocorrida na Câmara Municipal em 31.01.2008 explicita bem estes posicionamentos. Esta reunião contou com a presença de moradores da comunidade de São Jorge e fazendeiros representados por Edvaldo Permagnane e respaldados pelo bispo Dom Aldo, pelo prefeito do município Lauriano Zacanela, pela advogada Leslye Mesquita e pelo historiador Eliezer Nardoto – numa articulação clara entre os poderes instituídos do Capital, da Igreja, do Estado, do Direito e do Saber. Todas estas vozes manifestam-se em uníssono pela manutenção da hegemonia do padrão eurocêntrico des-*envolvimentista*, explicitando sua *matriz de racionalidade ocidental*,

¹³⁵ A postura reacionária do jornalista Nelson Ramos Barreto também transparece em outro livro de sua autoria, intitulado *Trabalho Escravo: nova arma contra a propriedade privada*, onde se contrapõe à expropriação das propriedades onde se encontra o trabalho escravo, qualificando-o como *“ambígua figura jurídica que abre caminho para qualquer arbitrariedade contra os proprietários rurais”* (*A Revolução Quilombola*, 2008).

branca, colonizadora e racista. Iniciando a reunião, a voz do Capital, na pessoa do fazendeiro cuja propriedade de terra se encontra na localidade de Morro da Arara - identificada como território quilombola junto a São Jorge - inicia seu discurso clamando pelos valores da nacionalidade, da religiosidade, da paz, da justiça e da verdade:

*– Boa noite, Primeiramente a gente agradece a presença de todos, né, depois de cantar o hino nacional que emociona muito a gente, né. É..., o hino nacional, ele faz a gente bater no peito: eu sou herói, eu luto por este país, eu trabalho para a construção do reino de Deus, né. [...] Eu queria que o Dom Aldo fizesse uma oração pra Deus abençoar a nossa caminhada [...] seguindo o que Jesus mandou, né: é... fazer justiça sem prejudicar o próximo. [...] Hoje, no social, a gente lança uma semente, né, onde a gente convida cada um de vocês a plantarem **uma sementinha da paz, da justiça, da verdade, do reconhecimento e do direito**, do dever de cada cidadão de São Mateus, né.*

O Capital busca apoio no Estado Nacional e na Igreja, seus aliados históricos. O símbolo do hino nacional quer trazer o sentido da identidade e da vitória na construção do país. Carregado da ideologia do trabalho, este discurso da “luta pelo país” nivela a todos, sem maiores detalhamentos quanto às relações sociais engendradas a partir dele. Lutar pelo país equipara-se a “construir o reino de Deus” e esta caminhada deve ser abençoada pela Igreja, que também determina o caminho da justiça. Assim, sob orquestração do Capital, o poder da Igreja garante que o Estado Nacional seja o espaço onde se exerce o Direito. Uma engrenagem harmônica, onde cada peça funciona conforme previsto.

Seguindo após os preliminares, a voz do Capital encaminha seu discurso acerca do inevitável e evolucionista caminho do des-*envolvimento* baseado na industrialização, na Revolução Verde e no agro-negócio, onde a mecanização e o uso intenso de agroquímicos se sobrepõem a todos os outros saberes e técnicas de cultivo. Contrariamente ao caminho do des-*envolvimento* estaria se colocando o trabalho de regularização dos territórios quilombolas, por meio da valoração dos saberes e origens destas comunidades que, no entanto, são remetidos pelo Capital tão somente a um espaço-tempo do passado, sem apresentar qualquer valor no presente:

*– O INCRA fez o estudo, junto a... UFES, né, falando que aqui já teve quilombo [...]. O INCRA, o Governo Federal e uma ONG mundial, **eles querem fazer essa justiça com o negro, índio, cigano. Ela quer voltar, segundo as comunidades remanescentes de quilombolas, quer voltar às origens, o tempo do quitungo, do candomblé, da parteira, tá?** [...] Aí eu disse pra eles o seguinte: quem é que quer voltar a mexer com carro de boi? Quem é que quer voltar a capinar? Quem hoje for trabalhar com a enxada, ele não trata nem do papagaio. Hoje é internet, hoje a irrigação tem de ser ligada com um*

*botão [...]. **Tudo é mecanizado, você só tendo a mão, não consegue sobreviver.** Então, como que nós vamos fazer reverter, voltar a uma cultura de voltar pro tempo da parteira, voltar pro tempo da enxada? É impossível. **Nós temos que nos profissionalizar cada vez mais.***

A valorização dos saberes tradicionais quilombolas é interpretada pelo Capital como um movimento retrógrado e contrário ao inevitável caminho histórico evolucionista e desenvolvimentista. Compartilhando desta visão, a voz do Direito afirma que a *lei é o determinante da história*, e não produto dela. É esta lei que determina o “conhecimento das coisas”, ou seja, constrói as “verdades”, com destaque à legitimação da ordem ditada pela propriedade da terra privada e branca:

*– **O interesse deles é criar uma nova história, é criar novos conceitos.** É mudar tudo aquilo que a gente acredita, que a gente tem como correto, que a lei nos deu. **A lei deu pras pessoas o direito de propriedade, que eles tão querendo tirar. A lei deu pras pessoas o conhecimento das coisas e eles tão querendo mudar o que a gente conhece como correto.** Eles tão querendo dizer que terra que era de brancos era de negros. Eles tão querendo dizer que terras que foram vendidas foram tomadas.*

A voz do Direito quer conservar a “narrativa histórica” que se encontra cristalizada, onde as extremas desigualdades na distribuição da riqueza e do poder são transformadas na imagem de uma sociedade harmoniosa, orientada pelo parâmetro da igualdade, sobretudo racial. Neste sentido, quer legitimar uma ordem social resultante de um longo e permanente processo de dominação e exploração: “*são as tentativas do dominador silenciar a versão do subalterno*” (CARVALHO, 1999:14). A história jamais é interpretada como permanente movimento em construção – mas como algo fixo, pronto e acabado, protegido e determinado pelo aparato jurídico, que garante a permanência da estrutura secular das relações de poder. Este extremo conservadorismo não admite qualquer outra narrativa que se contraponha à versão hegemônica da(s) história(s). No mesmo sentido, a voz do Direito se utiliza de uma definição conceitual de “quilombo” bastante restrita e limitada à visão do “local onde se escondiam os escravos fugidos”, desconsiderando reinterpretções que fazem referência ao território de afirmação da etnicidade do grupo e do contraponto à ordem latifundiária e escravista, conforme discutido por Abdias do Nascimento (1980): “*Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial*” (p.263). No entanto, a voz do Direito quer desconstruir a caracterização quilombola do território Sapê do Norte, admitindo como quilombo somente aquele único que já fora apontado pela historiografia local (AGUIAR, 1995) – o Quilombo do

Nego Rogério, nascido nas proximidades da sede da fazenda de Dona Rita Cunha da Conceição e que aí se manteve devido a um acordo entre o escravo e a fazendeira:

*– Os grandes proprietários de terra de São Mateus eram proprietários de escravos. Esses escravos é que foram povoando as cidades. Aqui, como todo mundo sabe, era um grande centro de mercado de escravos, lá no porto, né, de comércio de escravos. [...] **Quilombo, pelo que todo mundo sabe, é um local escondido, pra onde os negros fugiam, né, pra se esconder dos seus senhores, pra se esconder de seus proprietários. Quem é que ia se esconder na beira de uma estrada? Quem é que ia se esconder em um local de fácil acesso? Ninguém. A história conta também, na região, que [...] aqui existiam quilombos na região, sim. Sabe aonde? Onde hoje é o município de Conceição da Barra, o famoso Quilombo do Nego Rugério, e foi o único.***

O Quilombo do Nego Rogério transformou-se no bairro Santana, situado na periferia da cidade de Conceição da Barra, e por este motivo não representa ameaças diretas ao latifúndio e é aceito pela narrativa histórica dominante. Embora os bairros periféricos das cidades de Conceição da Barra e São Mateus – além de vários outros da Grande Vitória – sejam habitados em sua grande maioria por populações negras saídas do Sapê do Norte num doloroso processo de expropriação e des-territorialização, os problemas aí vivenciados são interpretados de maneira isolada, sem qualquer relação com a concentração fundiária. Assim afirma a voz do Capital:

*– Por isso é que nós chamamos vocês: pra gente falar a mesma língua. **Nós não podemos aceitar a desapropriação.** Nós temos que lutar pra que se faça justiça não só com as comunidades remanescentes de quilombolas, mas, é... com o motorista que tá sofrendo, pessoas que moram na periferia [...]. Então, **justiça na periferia é o que mais precisa**, tá? Que as comunidades remanescentes de quilombolas, que o Governo Federal e o INCRA querem desapropriar, eles pelo menos têm um pedacinho de terra.*

Junto à definição conceitual restrita de *quilombo*, a separação estanque entre o rural e o urbano não enxerga o quilombo dentro da periferia - ou seja, a *periferia quilombola* - e assim quer deslocar o conflito, como se na periferia urbana ele pudesse ser resolvido a partir de medidas assistencialistas do Estado. A narrativa histórica dominante afirma que o município de São Mateus caracteriza-se pela “igualdade” entre os descendentes de africanos e os descendentes de italianos, situação similar à intensa miscigenação ocorrida entre brancos e negros em todo o Brasil, processo que inclusive inviabilizaria qualquer tentativa de identificação das singularidades das culturas. Para a voz do Saber, a política de regularização dos territórios quilombolas teria como pretensão promover uma divisão racial

e cultural impossível de ser implantada na sociedade brasileira, profundamente miscigenada:

– *Aí começaram a chegar uns personagens do INCRA, e umas ONG's que andam por aqui, e começaram a dizer que todas as terras entre Conceição da Barra e Santa Maria são dos negros. [...] É como se tivesse criando uma grande divisão no município de São Mateus. [...] Então, na verdade é de Conceição da Barra até Santa Maria, todas as terras o INCRA tá considerando que são território quilombola e que os brancos que estão ali dentro têm que sair. É como se criasse uma república dos negros dentro do Brasil. Agora os negros não pediram isso, porque pelo que consta [...] o Brasil não é a África e o Brasil não é a Europa. O Brasil tá sendo construído [...] é uma construção nova. Nós temos, daqui a..., os antropólogos chegam a falar, daqui a 200 anos, não tem mais o branco e não tem o negro no Brasil. A maior parte da população é uma população mestiça. [...] Porque o Brasil está sendo construído, um outro Brasil, uma mistura de culturas, um **caldeirão cultural** está sendo construído.*

Sob uma pretensa igualdade oriunda da miscigenação, anula-se o valor das políticas reparatórias dos danos – sociais, culturais, econômicos, políticos, psicológicos e outros – provocados aos povos africanos e seus descendentes, como a regularização dos territórios quilombolas, que é equiparada à criação de uma “*república de negros dentro do Brasil*”. A regularização, que tem por objetivo proporcionar a união dos territórios étnicos quilombolas do Sapê do Norte, é interpretada como semente de uma divisão racial, imposta sobretudo entre os descendentes de africanos e os de italianos. O discurso da *igualdade* contrapõe-se ao *direito à diferença étnico-cultural* e ao mesmo tempo fundamenta o mito da “democracia racial” brasileira, que quer invisibilizar a longa história da dominação e exploração branca e europeia sobre os povos indígenas e negros africanos. No entanto, como afirma a antropóloga Lilia M. Schwarcz (2007), “*mestiçagem não é sinônimo de igualdade*” e nem de “*ausência de discriminação*”, que no Brasil é praticada, muitas vezes, de forma velada e perversa. Para o antropólogo Kabengele Munanga (1995), o mito da democracia racial encobre um “*racismo silenciado e não-institucionalizado*”¹³⁶.

Assim como *movimento e paz*, o mito da democracia racial brasileira constitui o *discurso do poder* proferido pelos grupos dominantes de São Mateus e assimilado pelos demais, sobretudo camponeses, brancos e negros. A *democracia* difundida pelo discurso do poder é aquela fundamentada na suposta “igualdade” decorrente da mestiçagem. No entanto, conforme analisa a antropóloga Ilka Boaventura Leite no artigo *O mito das três raças repaginado* (2005), o exercício dos valores democráticos só existe a partir do

¹³⁶ Palestra “*As Facetas de um Racismo Silenciado*”, proferida no Curso de Difusão Cultural *Raça e Diversidade: estudos sobre o racismo*, realizado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em setembro e outubro de 1995.

reconhecimento jurídico do direito à diferença, expressa nas especificidades culturais e trajetórias dos sujeitos históricos. Contudo, estas especificidades histórico-culturais afro-brasileiras trazem em si o potencial do *conflito* em relação à ordem hegemônica, e portanto devem ser escondidas e diluídas no caldeirão homogêneo da mestiçagem. Os argumentos da voz do Saber são apoiados pela voz da Igreja, que associa a regularização dos territórios quilombolas à disseminação da divisão racial e a uma maior exclusão dos negros:

– [...] *E eu fui um daqueles que, como a advogada acabou de dizer, não acreditavam nisso. [...] Eu fui perguntar: o que é este projeto? O que pretende? Uma republiqueta negra, que significaria excluir mais ainda os negros daquilo que já são excluídos? [...] Mas assim, olhando mesmo do ponto de vista ético, parece complicado mesmo esse projeto. Me parece desastrado, está contra a história. A história mudou, caminhou. [...] Nós não podemos prejudicar a ninguém para construir ideais que hoje talvez sejam impossíveis de reconstruir. A cultura negra não se salva assim, mas se salva de outro modo.*

Desta maneira, a delimitação dos territórios quilombolas é interpretada como a criação de um gueto, que tornaria os negros ainda mais excluídos. Assim, não se vislumbra qualquer outra possibilidade de existência para os negros além da sua permanência na sociedade ideologicamente branca da forma como estão, ou seja, já “*excluídos*”. A voz da Igreja avalia os objetivos da regularização territorial quilombola como um conflito ético, onde alguns ideais são construídos sobre o prejuízo de outros. Ademais, desloca estes objetivos a uma *missão de salvamento da cultura negra*, que teria outro modo de ser realizada. Neste ponto delinea-se a visão que se tem acerca do *lugar do negro*, cuja cultura não consiste numa criação própria e permanentemente reelaborada, mas apresenta-se como traços em processo de destruição e desaparecimento, e necessita ser “salva” por aqueles sujeitos institucionalizados da sociedade organizada sob o parâmetro europeu, ocidental e cristão. Ou seja, o lugar do negro é o do excluído e incapaz, daquele que não consegue manter sua criação cultural e nem salvar seus resquícios.

A *situ-ação* do negro nesta sociedade fica ainda mais evidente quando os setores dominantes avaliam o princípio da *auto-atribuição* que fundamenta a política de regularização dos territórios quilombolas. Se alguns elementos do discurso hegemônico são cuidadosamente pensados e construídos antes de ser proferidos – como o é a “igualdade” - o senso comum por vezes brota sorrateiro, escorregando solto pelas palavras não-pensadas – mas profundamente incorporadas. Assim, embora fundante da reação dos poderes hegemônicos, o discurso da “igualdade” vai sendo pouco a pouco preenchido com

elementos de um arraigado racismo¹³⁷, como deixa transparecer explicitamente a voz do Direito, ao se referir à inferioridade do negro:

– *Os negros do São Jorge trabalham com os proprietários que estão querendo que sejam desapropriados. [...] A fonte de renda deles não é tirada da terra, mas do emprego que é dado pelos proprietários que estão pra ser desapropriados. Que que se quer então? Quer tirar deles a comida? [...] Se vão tirar terra de quem dá trabalho, pra onde que eles vão? Além do desemprego que vai gerar com esses funcionários, com esses empregados, vai gerar um grande problema com essa comunidade negra, que vai perder o emprego e que vai ser cada vez mais discriminada. Ela vai ser isolada numa comunidade só de negros. [...] A lei, como tá colocada no decreto [...] ela não vai fazer justiça, ela vai criar um problema muito maior. Essas pessoas... quem tá acostumado a ser empregado, não pode ser patrão. Largar aquela profissão pra poder cuidar do que é deles, eles já não cuidam. Não vão conseguir. [...] Então, cada pessoa, ela tem a atividade que lhe cabe, que lhe compete, que lhe é mais fácil.[...] Essa questão de se auto-intitular é muito complicado, porque existem pessoas que são assim da minha cor e tão aí dizendo que é remanescente de quilombola.*

A *situ-ação* definida para o negro na sociedade mateense é ser empregado dos proprietários de terras, que em São Mateus são fazendeiros de descendência europeia. Não se contempla outra possibilidade de vida aos negros, como a de cuidar de sua própria terra e território, uma vez que eles já não cuidam daquilo que é próprio. Ademais, mesmo que quisessem cuidar, não conseguiriam, uma vez que sua *situ-ação* histórica de “empregado” não permite que ele possa ser “patrão”. Ou seja, ao negro cabe realizar atividades que lhes sejam mais fáceis, aquelas sob a *ordem*, o *poder* e o *saber* do fazendeiro branco, relação historicamente estabelecida e cristalizada na sociedade escravocrata brasileira. Sair desta relação significaria ser ainda mais discriminado e excluído. A antropóloga Ilka Boaventura Leite (2005) afirma que a regra do “cada um em seu lugar” fundamenta o “*cenário das relações patriarcais [que] instituiu paulatinamente a idéia do negro como sinônimo de serviçal, e também, desses como seres com poucas capacidades intelectuais*” (p.3). A voz do Direito defende a permanência do negro neste lugar a ele destinado pela ordem escravocrata na sociedade mateense. Novamente se reforça a afirmação acerca da incapacidade do negro e sua eterna dependência do poder branco, que traz em si a proposta eurocêntrica de classificação social universal do capitalismo mundial, fundamentada em grande parte na categoria “raça”, conforme discute Quijano (2000):

¹³⁷ Esta postura racista dos grupos dominantes da sociedade brasileira vem sendo massivamente explicitada pela quantidade de emendas apresentadas ao Projeto de Lei n.º 6.264/ 2005, que estabelece o *Estatuto da Igualdade Racial*: até 17.06.2008, eram 10 as propostas de emendas ao Estatuto, todas elas buscando dificultar e cercear os direitos quilombolas ao território.

[...] *la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones del poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación societal universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geo-culturales y de sus relaciones de poder en el mundo. Y, así mismo, llegó a ser el transfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional.* (p.373-4)

A “raça” negra passa a ser a representação dos povos dominados pela relação de colonialidade estabelecida na África pela Europa. Esta herança está expressa no lugar imposto aos afro-descendentes, que impossibilita, sobretudo, o exercício da *auto-atribuição* de sua própria identidade - visão que se distancia ainda mais do discurso da “igualdade” e é compartilhada pelo Estado local (poder público municipal):

– [...] *é preciso estar sempre usando a argumentação de que o que se quer fazer é dar aos negros, às suas comunidades, às que estão hoje localizadas nas suas terras, o título de propriedade, aquele que está previsto no Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, o que é perfeitamente possível e fácil. O complicador é que houve um decreto presidencial, que ele é muito... abrangente; ele criou, nem sei se a palavra fantasia cabe, né, criou uma série de situações que são impossíveis de imaginar que alguém possa ter direito à propriedade, à terra, pela... como é que é... pela auto-definição [...]. Depois, políticas pra resgate das culturas negras, isso todos os poderes podem fazer, é... poder federal, estadual, as prefeituras, cada um pode desenvolver atividades que envolvem a dar ao negro espaço, condições de estar mostrando a sua cultura, seu trabalho, valorizar, entendeu?*

Na escala local, a voz do Estado afirma que o direito à da terra jamais poderia ser assegurado pela *auto-definição*, uma vez que enquanto mercadoria, a terra só se torna propriedade mediante transação de compra e venda – visão que se contrapõe ao significado do território étnico e sua ancestralidade. Outrossim, a definição desta terra necessitaria de estudos que atestassem sua veracidade, conforme visão compartilhada pelo diretor jurídico da Aracruz Celulose, José Luiz Braga: **“é um absurdo que os próprios autodenominados quilombolas sejam os responsáveis por determinar o tamanho que suas terras deveriam ter. É preciso um estudo sério, de um órgão independente, para determinar isso”** (Revista Época, 03.12.2006)¹³⁸. A *auto-atribuição* é até mesmo tolerada quando referente à identidade quilombola, contudo torna-se “absurda” quando referente à *terra-território*. Ou seja, a *auto-atribuição* dos povos negros não é considerada como um *princípio* a ser

¹³⁸ Disponível em: www.revistaepoca.globo.com

seguido, mas no máximo – dentro dos ditames da “democracia” - como uma manifestação de opinião que deve ser aprovada ou não – e permitida ou não - pela racionalidade político-científico-latifundiária e branca. Incorporar a *auto-atribuição* dos povos enquanto *princípio* implica em aceitar possibilidades de transformação das relações de poder entre grupos, suas práticas e conhecimentos distintos. O antropólogo Luís Roberto Cardoso de Oliveira, presidente da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, assim se manifestou quanto ao significado da auto-atribuição étnica e racial quilombola, por ocasião da revisão da Instrução Normativa do INCRA n.º 20/2005:

[...] a identidade quilombola associada à auto-identificação étnica e racial de negro é utilizada como uma afirmação positiva no reconhecimento de si mesmo como ser social. Assim, além do reconhecimento jurídico há o reconhecimento como ente moral e, neste caso, a manifestação mais geral desse reconhecimento seria expressa como respeito. Neste sentido, trata-se de uma luta dessas populações não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania e contra o racismo, pela busca da respeitabilidade a si, aos seus valores e formas próprias de vida. (Nota pública ABA, 29.04.2008)

Muito distante deste reconhecimento e respeito ao negro como cidadão, o Estado reforça a voz da Igreja e assume a responsabilidade de “salvar” a cultura negra por meio de políticas públicas. Novamente, esta cultura não é vista como reprodução do grupo no espaço-tempo presente, mas colocada na posição dos resquícios em desaparecimento, que necessitam ser “resgatados” antes de sucumbir. Ademais, esta cultura é inserida na esfera do espetáculo folclórico e turístico, das práticas e produtos que devem ser exibidos e demonstrados para ser valorizados e, preferencialmente comercializados. E neste ponto, demasiadamente distante do sentido da produção social, o *espaço* é limitadamente inserido enquanto palco de exposições dado ao negro pelo Estado. Da mesma maneira como a História é vista pela voz do Direito, a Cultura e o Espaço são vistos não enquanto processos em construção, mas como entes prontos, fixos e previsíveis, sem movimento, sem conflitos e sem devir. Esta visão distancia-se da concepção de *território* elaborada pelos povos afrodescendentes como os equatorianos, onde o espaço incorpora as dimensões física, econômica, cultural e espiritual:

El establecimiento de una comarca pro-pacífica que debe entenderse, ante todo, como un espacio físico para vivir de acuerdo a nuestras tradiciones y costumbres que nos permita además garantizar el futuro de nuestro pueblo que sea un espacio espiritual para ejercer nuestra identidad cultural porque la cultura necesita un espacio para su re-creación. (WALSH e GARCÍA, 2002:321)

Falando deste lugar epistêmico compartilhado com a Igreja, o Direito, o Poder Público e o Saber, o Capital tece suas estratégias no campo das representações e da violência direta. A primeira manifestação pública de grande dimensão do Movimento Paz no Campo ocorreu no perímetro urbano de São Mateus no dia 04.08.2007, momento concomitante à ocupação de uma porção do território quilombola de Linharinho. Na ocasião, os setores dirigentes do MPC e pequenos agricultores por eles capitaneados – acompanhados pelo prefeito do município, alguns vereadores e deputados estaduais – ocuparam o trevo da BR-101 com tratores e faixas com palavras de ordem contrárias à regularização dos territórios quilombolas do Sapê do Norte, tais como: “*Queremos respeito à constituição*” e “*Sempre vivemos juntos. Não aceitamos a separação entre irmãos*”. É parte importante das estratégias de manutenção do poder latifundiário fazer com que estes elementos sejam introjetados sobretudo pelos camponeses, negros e brancos, no intuito de se construir a imagem da “igualdade” e identidade entre todos os “produtores rurais”. Uniformizados com camisetas e bonés do MPC, os manifestantes interditaram a BR-101 durante duas horas e depois seguiram em carreata pela cidade, período em que distribuíram o *Manifesto do Movimento Paz no Campo* aos moradores e outros que por ali se encontravam. Além de desqualificar a política de regularização dos territórios quilombolas fundamentada no Decreto Presidencial n.º 4.887/ 2003, este manifesto elenca o apoio recebido pelo MPC de senadores, deputados estaduais e federais, do governador do estado do Espírito Santo e da Câmara Municipal de São Mateus, que inclusive aprovou a Moção n.º 026/2007 (31.05.2007), onde

*[...] expressa seu VOTO DE CONGRATULAÇÃO a todos os componentes do Movimento dos Produtores Rurais de São Mateus – MPR, pelo **trabalho de conscientização, mobilização e articulação da sociedade mateense em defesa dos produtores rurais que estão sendo ameaçados de desapropriação pelo INCRA [...]**. (Manifesto do Movimento Paz no Campo, agosto de 2007:4).*

Manifestações como esta revelam o apoio recebido pelos latifundiários em diversas escalas do Poder Executivo e Legislativo. Na escala do estado do Espírito Santo, estas articulações tiveram maior publicidade com a carreata saída de São Mateus com destino à Vitória no dia 26.06.2007, onde aconteceu a audiência com o governador, solicitando sua intervenção no norte do estado. Segundo o *Manifesto*, o governador Paulo Hartung

*[...] conversou com os produtores por uma hora e meia, ouviu os relatos históricos da região; tomou conhecimento da força e da importância do agro-negócio de São Mateus e disse que está do lado dos produtores, pois considera “**um gol contra do governo federal**”*

a idéia da desapropriação das terras de quem está nelas produzindo. (p.9)

É necessário destacar que o apoio político dos poderes legislativo e executivo ao MPC encontra-se intrinsecamente vinculado ao apoio financeiro recebido por ocasião das campanhas eleitorais, onde tem destaque os recursos vindos da empresa Aracruz Celulose¹³⁹. No Legislativo, o pronunciamento do Senador Gerson Camata (PMDB), proferido em 11.07.2007 como forte oposição à política de regularização dos territórios quilombolas, revela este vínculo. Retomando os argumentos acerca da inconstitucionalidade do Decreto n.º 4.887/2003, o Senador eleito pelo estado do Espírito Santo desqualifica o trabalho realizado pelas equipes técnicas contratadas pelo INCRA:

- Aparecem uns caras barbudos, usando piercings no nariz, no umbigo, parecem uns hippies antigos – sei lá o que são agora – perguntando ao cidadão afro-descendente: “O senhor mora aqui?” “Moro”. “Há quanto tempo?” [...] “Desde o tempo do meu avô”. “Bom, o seu avô por acaso pescava por aqui?” “Pescava”. “Pescava até onde?” “Ah, ele ia lá na cabeceira do rio”. “Tudo é seu. Onde ele ocupou é seu”. [...] Escrituras centenárias estão sendo destruídas porque estão se baseando num direito que não existe.

A construção de uma imagem preconceituosa sobre as equipes técnicas e a desqualificação de seu trabalho de pesquisa buscam deslegitimar o processo de regularização territorial quilombola. O perfil dos pesquisadores é apresentado de forma a não se encaixar na imagem conservadora, comportada e cristã dos “homens de bem”, e todo seu trabalho é classificado como ausente de fundamentação “científica” e responsável pela guerra que estaria se configurando no norte do Espírito Santo. A guerra é anunciada caso a ordem forjada da “paz” social não seja mantida:

*- Tem gente se armando, tem gente se preparando para uma guerra. Não é isso que o Governo quer, eu tenho certeza. [...] **Eles acham que o Brasil vai ter uma revolução comunista, tipo Cuba. Eles estão até bem-intencionados, acham que vai acontecer isso e imaginam que podem começar com uma guerra racial. Aí se faz uma revolução. Isso vai provocar morte, isso vai provocar problemas.** Estou avisando, abrindo o olho, antes que um fato lamentável e doloroso aconteça. É a segunda vez que estou advertindo. (Idem)*

¹³⁹ Segundo dados do Tribunal Superior Eleitoral – TSE, a Aracruz Celulose financiou as campanhas eleitorais de vários candidatos. Hoje eleitos, estes vêm declarando seu apoio ao MPC, como os senadores Gerson Camata (PMDB) e Renato Casagrande (PSB), o deputado estadual Marcelo de Souza Coelho (PSDB) e o governador Paulo Hartung em suas duas eleições.

Desta maneira o discurso latifundiário do *movimento pela paz* vai sendo transformado na ameaça da *guerra*. O reconhecimento e a incorporação do direito territorial das comunidades quilombolas lhes imprimem maior visibilidade e fazem com que as **“classes dominantes tradicionais, não acostumadas à lógica do direito, mas, sim, à lógica do favor, apelem para a violência aberta”**, conforme discutido por Porto-Gonçalves (2005) em relação aos grupos paramilitares na Colômbia e à violência privada no Brasil nas regiões de expansão do denominado *agro-negócio*. Alguns meses antes, estas práticas de violência aberta dos latifundiários já ocorriam no norte do Estado e juntavam-se à violência ideológica que se propagava pela imprensa local, estadual e nacional, conforme denunciado por Isaías Santana, presidente do Conselho de Direitos Humanos do Espírito Santo, em entrevista à revista digital *Século Diário*:

“Há pistoleiros rondando as comunidades quilombolas de São Domingos, no norte do Estado”. A afirmação é do presidente do Conselho de Direitos Humanos no Estado, Isaías Santana. [...] Ele lembra que algo tem de ser feito antes que um quilombola seja morto na região. [...] No início do ano, um movimento liderado por fazendeiros da região chegou a ameaçar os quilombolas. O fato foi denunciado ao Ministério Público Federal (MPF) e foi tema de uma audiência pública em São Mateus, no início de março. Na ocasião, **os quilombolas acusaram a Aracruz Celulose e os fazendeiros de Conceição da Barra e São Mateus [...] de fazer campanha contra a titulação dos territórios quilombolas. A campanha, em rádios, jornais e na televisão local incitava a violência contra as comunidades.** (26.03.2007)¹⁴⁰

A violência aberta vem crescendo e se estende aos técnicos do INCRA, que se tornaram alvo das ameaças por parte dos fazendeiros. Para além das ameaças feitas nas “entrelinhas”, um ocorrido no dia 28.07.2008 provocou profunda preocupação aos técnicos que realizavam o trabalho de cadastramento das famílias da Comunidade Quilombola de São Domingos, situada nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus. Aproveitando-se da realização de um encontro internacional de irrigantes na cidade de São Mateus, no qual se encontravam representantes do governo do estado, integrantes do MPC bloquearam durante o dia todo a BR-101 na altura do quilômetro 64, próximo à Comunidade Quilombola de São Jorge (município de São Mateus), em protesto contra a regularização dos territórios quilombolas. Na ocasião, houve tentativa explícita de interceptar e perseguir o veículo que transportava os técnicos do INCRA à Comunidade de São Domingos.

Estes elementos revelam que o *consenso* inicialmente amistoso da “igualdade” e da “democracia racial” deve ser garantido inclusive pelo uso das diversas formas de violência

¹⁴⁰ Disponível em: www.seculodiario.com.br (26.03.2007)

direta, epistêmica e racista. Aliando o discurso da “igualdade”, as articulações políticas e as ameaças de guerra, o trabalho político do MPC junto às comunidades quilombolas do Sapê do Norte vem provocando o recuo de algumas delas no processo de regularização de seus territórios. Esta postura vem se manifestando tanto em comunidades que ainda não tiveram iniciado o processo de identificação territorial, como em outras que inclusive possuem os relatórios técnicos – como é o caso da Comunidade Quilombola de São Jorge (São Mateus), onde o INCRA não tem conseguido adentrar para efetivar a demarcação do território. Embora muito deste recuo se deva ao amedrontamento sofrido pelas comunidades quilombolas frente à violência do capital, também é relevante seu sentimento de recusa frente à obrigatoriedade de divisão em relação aos demais camponeses de origem italiana - ameaça vinculada pelo MPC à regularização dos territórios quilombolas. Em algumas comunidades camponesas situadas em São Mateus, os descendentes de africanos e de italianos mantêm antigas redes de relações que envolvem parentesco, religiosidade e trocas, e não desejam que a titulação dos territórios quilombolas torne obrigatória a saída dos “brancos”. No entanto, se considerada a *auto-atribuição* como *princípio*, este argumento latifundiário cai por terra, uma vez que é o próprio grupo *quilombola* que deve deter o poder decisório acerca dos habitantes de *seu* território.

Este trabalho político-ideológico vem sendo realizado pelo MPC em outras localidades do estado do Espírito Santo onde se expressam os movimentos sociais de luta pela terra, com destaque àqueles que podem reverter a *situ-ação* de domínio inclusive de “terras produtivas”: os quilombolas. Neste contexto se dá sua expansão ao sul do estado, aonde se estima a existência de numerosas comunidades quilombolas que vêm se organizando em prol da delimitação e titulação de seus territórios de direito, constituindo com as comunidades do Sapê do Norte, a partir de dezembro de 2007, a Coordenação Estadual Quilombola. Dentre elas está a Comunidade Quilombola de Monte Alegre (Cachoeiro do Itapemirim), já inserida no processo de delimitação territorial realizado pelo INCRA.

Em sua presunção de *dominação* do “*espaço total*”, o capital expande sua organização político-ideológica por onde se instituem propostas outras de configuração territorial. O *Movimento Paz no Campo* torna-se portador das vozes mais reacionárias da elite mateense e brasileira, a representação maior da organização do capital latifundiário, que conta com grande apoio da imprensa e de uma parcela da intelectualidade – sobretudo de universidades públicas – cujas manifestações em escala nacional defendem abertamente a permanência da ordem hegemônica, eurocêntrica, racista e des-*envolvimentista*. Neste sentido, é fundamental perceber que todo movimento de *r-existência* do negro deve trabalhar sobre a desconstrução destes *discursos do poder*, atravessando os “**territórios de los conceptos, los discursos y las retóricas que han justificado, legitimado y**

permitido la imposición de la barbarie neoliberal” (DÁVALOS - Los discursos de poder).

Como discute Abdias do Nascimento em sua obra *O Quilombismo* (1980):

O negro já compreendeu que terá de derrotar todas as componentes do sistema ou estrutura vigente, inclusive a sua intelligentsia responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização “científica” seja de sua inferioridade biossocial, da miscigenação sutilmente compulsória ou do mito da “democracia racial”. Essa “intelligentsia”, aliada a mentores europeus e norte-americanos, fabricou uma “ciência” histórica ou humana que ajudou a desumanização dos africanos e seus descendentes para servir os interesses dos opressores eurocentristas. (p.261)

8.4. EXPANSÃO INFINITA AO “ESPAÇO TOTAL”: BAHIA, RIO DE JANEIRO, MINAS GERAIS E RIO GRANDE DO SUL

A Aracruz Celulose S.A. nasce como projeto do Estado Brasileiro durante a Ditadura Militar, a partir de fartos investimentos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico – BNDE¹⁴¹. Iniciada como Aracruz Florestal S.A., a partir de 1967 estabeleceu seus extensos monocultivos de eucalipto¹⁴² sobre territórios de populações tradicionais indígenas Tupiniquim e Guarani, no município de Aracruz, estendendo-se posteriormente aos territórios de comunidades negras rurais, nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra. Em 1975, foi construída sua primeira fábrica de celulose no município de Aracruz - “Unidade Barra do Riacho” -, sobre o antigo centro cerimonial religioso da aldeia indígena Tupiniquim denominada *Macacos*. Neste momento, o Brasil se inseria na nova divisão internacional do trabalho não mais como exportador da matéria-prima bruta – cavacos de eucalipto para a produção de celulose nos países europeus -, mas da matéria-prima semi-elaborada e mesmo do produto industrializado final – a celulose e o papel.

A maior parte da celulose produzida no Brasil passava a ser transformada em papel pelas indústrias européias e norte-americanas. Os países centrais da economia capitalista deslocavam esta produção e sua gama de impactos – enorme consumo de terra e água, além da geração de uma grande quantidade de resíduos poluentes – para os países periféricos, transferindo seu capital sob a forma de ações destas empresas. Assim, países como a Noruega – representada pela família Lorentzen, inserida na estrutura monárquica do poder - transformaram-se num dos principais acionistas da Aracruz Celulose, da qual

¹⁴¹ Em 1982, durante o governo do general João Batista Figueiredo, ganha o S de social, passando a ser denominado Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES (cf. MARACCI, 2008).

¹⁴² Segundo Goldenstein (1975), em 1967 os plantios de eucalipto da Aracruz somavam 1.300 hectares; em fins de 1972, 23.000 hectares; em 1973, mais de 35.000 hectares; e em 1975, 45.000 hectares (p.201).

passaram a receber os lucros oriundos da produção e exportação. Outros, como a Finlândia, se inserem nesta cadeia produtiva fornecendo maquinários ultra-modernos que vão automatizando cada vez mais a produção, bem como estruturando suas próprias fábricas – como é o caso da Stora Enzo, que a partir da conjunção de capitais com a Aracruz Celulose, implanta a Veracel no município de Eunápolis, extremo sul da Bahia, e também se estende ao Rio Grande do Sul.

Nesta nova divisão internacional do trabalho que se inicia, os países periféricos como o Brasil passam a produzir e exportar a celulose, que é destinada majoritariamente à produção de papéis especiais consumidos, sobretudo, pelas camadas sociais de renda média e alta do meio urbano: lenços de papel, fraldas descartáveis, absorventes femininos, papel higiênico, papel térmico e material de embalagem. Para a produção destes artigos, que não são consumidos por toda a população mundial, os países periféricos investem seus recursos públicos e arcam com os danos sociais e ambientais. O lenço de papel utilizado para promover o bem-estar do empresário é o mesmo que exaure a água utilizada tradicionalmente pelos indígenas Tupiniquim e Guarani para a pesca, ou pelas mulheres quilombolas para lavar a roupa de sua família e banhar seus filhos. A celulose que entra na composição das fraldas descartáveis e dos absorventes femininos é a mesma que contamina a terra e as águas destes territórios tradicionais, destruindo, com a grande quantidade de insumos químicos que é aplicada nos monocultivos de eucalipto, a vida biológica, a fertilidade e a diversidade deste ambiente tropical.

A nova divisão internacional do trabalho não subtrai a lógica que sempre orientou a economia mundializada capitalista: a acumulação de riquezas pelos países centrais, a partir da exploração dos periféricos. O Estado Brasileiro participa da cadeia produtiva da celulose por meio de elevados investimentos de recursos públicos feitos pelo BNDES, que são transformados em capital privado e transferidos aos acionistas sediados em países europeus e norte-americanos. E o país recebe em troca, sob o discurso oficial acerca da balança comercial favorável e do Produto Interno Bruto, extensas áreas exauridas ambientalmente e socialmente por meio de uma gigantesca concentração fundiária.

Sob esta lógica da acumulação, a transferência de capitais europeus e norte-americanos para a implantação dos complexos de produção de celulose nos países periféricos da economia capitalista mundializada prossegue em expansão, na busca da dominação do “*espaço total*”. Afinal, a sociedade urbanizada é a sociedade do papel, dos documentos escritos, da burocracia e das infinitas embalagens altamente consumidas e não recicladas. Neste movimento de expansão, diversos países da América Latina, África e Ásia vêm se tornando o *locus* escolhido para o estabelecimento das *papelleras*, fornecendo ao capital internacional dinheiro público e outros favorecimentos, como isenção fiscal, terras e mão-de-obra baratas, e mesmo estruturas industriais já consolidadas. Países do Sul como

Brasil, Chile, Equador, Uruguai, África do Sul, Uganda, Congo, Quênia, Índia, Indonésia, Camboja, Vietnã, Tailândia, dentre outros, vão abrindo seus territórios aos imensos monocultivos de árvores e às fábricas de celulose do Norte.

No Brasil, a produção de celulose inicia-se na década de 1940 com o Grupo Klabin, no Paraná, e recebe um maior impulso a partir do *Programa Nacional de Papel e Celulose*, apresentado em 1975 como parte integrante do *II Plano Nacional de Desenvolvimento – PND*, que institucionalizava a integração dos plantios com as indústrias. Até então, exportava-se principalmente cavacos de madeira, atividade onde se destacava a Companhia Vale do Rio Doce, que possuía extensas áreas próprias de floresta e de monocultivos de eucalipto - situadas no médio vale do rio Jequitinhonha, no vale do rio Doce e no Espírito Santo - além de outros empreendimentos em associação com capital internacional, sobretudo japonês – como a FLONIBRA, com plantios localizados no Espírito Santo e sul da Bahia, e a CENIBRA, com plantios e fábrica localizada em Minas Gerais (GOLDENSTEIN, 1975)¹⁴³. As medidas institucionais do II PND efetivavam a participação societária do Estado Brasileiro na produção de celulose, através de vultuosos financiamentos do BNDES, da concessão de incentivos e subsídios à exportação, onde a participação da CVRD teve destaque, associada a capitais privados internacionais (DALCOMUNI, 1990)¹⁴⁴.

No Espírito Santo, a primeira fábrica da Aracruz Celulose S.A. - “Fábrica A” - teve início em 1975, a partir da concretização do financiamento através do BNDE, e iniciou sua operação em escala comercial em 1979, com a produção anual de 400 mil toneladas de celulose. Em 1991, o BNDES financia a primeira expansão das unidades industriais da Aracruz Celulose – a “Fábrica B” – que aumentou a produção para 1.100.000 toneladas anuais. Em 2002, foi construída a “Fábrica C” e atualmente a produção atinge 2,33 milhões de toneladas anuais (MARACCI, 2008). Em 2008, a empresa anuncia o projeto de mais uma expansão no Espírito Santo, com a construção de sua quarta fábrica (prevista para entrar em operação até 2015), com expectativas de produção de 1,4 milhões de toneladas anuais de celulose. Para esta expansão industrial, projeta cerca de 100 mil hectares de novos plantios, que devem se somar aos 300 mil hectares já existentes no estado (Século Diário, 27.08.08)¹⁴⁵.

¹⁴³ Segundo Goldenstein (1975), em 1974 a CVRD havia adquirido 300 mil hectares no médio vale do rio Jequitinhonha e 80 mil hectares na região de Grão Mogol, além de ter plantado 56 mil hectares de eucalipto no Espírito Santo e em Minas Gerais, e prever o plantio de 15 mil hectares na zona do rio Doce em 1975. A FLONIBRA tinha como metas a produção de 3 milhões de toneladas de cavacos e 800 mil toneladas de celulose anuais, enquanto a CENIBRA possuía a capacidade de produzir 759 toneladas de celulose diárias.

¹⁴⁴ Segundo Dalcomuni (1990), a “*priorização da produção de celulose no II PND possibilitou o carregamento de US\$ 466.846.200,00 [...] para o setor celulósico-papeleiro, sob a forma de empréstimos, no período 1974-80*” (p.86).

¹⁴⁵ Disponível em: www.seculodiario.com.br (27.08.2008)

Em todo seu processo de expansão, a Aracruz Celulose conta com vultuosos investimentos do BNDES, que atualmente detém o controle acionário de 12,5%, ao lado do Grupo Safra (28%) e da Votorantim Celulose e Papel - que se tornou acionista majoritária após adquirir as ações do Grupo Lorentzen (56%). Segundo Maracci (2008), somente em 2006 o BNDES aprovou financiamentos da ordem de R\$ 3 bilhões para projetos de expansão da produção de papel, dentre os quais R\$ 595,9 milhões foram direcionados à expansão da Aracruz Celulose.

Para além da quarta fábrica no Espírito Santo, a Aracruz Celulose passa a projetar sua expansão a outras localidades, como o sul da Bahia, o norte do Rio de Janeiro, o nordeste de Minas Gerais e o Rio Grande do Sul. Para isto, conta com grande apoio dos governos estaduais e também do governo federal de Luís Inácio Lula da Silva (PT), que em 2003 anuncia em seu *Programa Nacional de Florestas* as novas linhas de financiamento e outros incentivos ao crescimento dos plantios de árvores destinadas à produção de papel, celulose e à siderurgia, estabelecendo como meta a cifra de 600 mil hectares de plantios anuais em território brasileiro (MARACCI, 2008).

Conforme avança esta expansão, também se acirra o *conflito* com os grupos impactados pela implantação dos monocultivos de árvores conjugados às fábricas de celulose. Este conflito se inicia no estado do Espírito Santo, com as comunidades indígenas Tupiniquim e Guarani - as primeiras impactadas pelo projeto Aracruz, a partir dos anos de 1960 - e prossegue com outras comunidades camponesas, quilombolas, além de ambientalistas, intelectuais e funcionários da empresa, também nos outros estados onde se efetiva sua expansão.

No Sul da Bahia, a expansão da Aracruz Celulose se dá por meio da Veracel Celulose S.A., implantada no município de Eunápolis, em capital conjunto com a sueco-finlandesa Stora Enzo¹⁴⁶. A Veracel era a antiga Vera Cruz Agroflorestal, criada em 1991 pelo Grupo Odebrecht, e teve 50% de suas ações compradas pela Stora Enzo em 1998 e os outros 50% comprados pela Aracruz Celulose no ano 2000. Em 2003, é anunciada a construção da sua primeira fábrica de celulose, orçada em US\$ 640 milhões – dos quais US\$ 150 milhões advêm do Nordic Bank e do Banco Europeu de Investimento, e US\$ 500 milhões, do BNDES, com a perspectiva de produção anual de 900.000 toneladas de celulose (Celulose On-line, 16.03.2004)¹⁴⁷.

Nesta expansão territorial, a Aracruz aprimora sua estrutura logística destinada à exportação. Este é o caso do Portocel, construído na localidade de Barra do Riacho em

¹⁴⁶ A Stora-Enzo, oriunda da fusão de capital sueco e finlandês ocorrida em 1998, tem suas fábricas distribuídas por mais de 40 países da Europa, Ásia e Estados Unidos, e produz anualmente 16,4 milhões de toneladas de celulose, além de liderar o mercado de papéis finos e material de embalagem (ANDERSON e BARTHOLDSON, 2004).

¹⁴⁷ Fonte: www.celuloseonline.com.br

1978 e considerado o maior porto especializado na exportação de celulose do país. Em 2002, o movimento do Portocel passou a se integrar ao *Terminal de Barcaças Marítimo de Belmonte*, construído pela Aracruz Celulose na região de Caravelas (BA), que passou a transportar em “barcaças” o eucalipto produzido no sul da Bahia às fábricas de celulose localizadas em Aracruz (ES):

No final de março será contratada a empresa que construirá os terminais marítimos de Portocel, em Aracruz e de Caravelas, no Sul da Bahia. Até o final deste ano serão contratadas as obras de dragagem do canal da Boca do Tomba, em Caravelas, onde será instalado o terminal marítimo. Para a construção dos terminais a Aracruz investirá US\$ 30 milhões e as barcaças começarão a operar em julho de 2002. [...] Com a entrada em operação da terceira fábrica, que demandará investimento total de US\$ 825 milhões, a Aracruz passará a ser a maior produtora mundial de celulose branqueada de fibra curta de eucalipto de mercado [...]. (Jornal A Gazeta, 17.02.2001)

Além de exportar a celulose produzida pelas fábricas localizadas no município de Aracruz (ES), o Portocel passa a receber a madeira oriunda dos plantios da empresa no sul da Bahia e também a exportar a celulose produzida pela Veracel, pela Suzano Papel e Celulose / Bahia Sul – localizada em Mucuri (BA) - e pela Cenibra - localizada em Minas Gerais:

O Terminal Especializado de Barra do Riacho (Portocel) contabilizou ontem o embarque de 30 milhões de toneladas de celulose desde que começou a operar em 1978. Com a marca, o terminal se consolida como o maior porto exportador de celulose do país. [...] A celulose embarcada em Portocel é produzida pelas fábricas da Aracruz Celulose, localizadas em Barra do Riacho, Aracruz, e pela Cenibra, localizada em Belo Oriente, Vale do Aço, Minas Gerais. [...] A movimentação de celulose da Aracruz somará 20 milhões de toneladas desde que começou. [...] A direção de Portocel trabalha para ampliar a movimentação de carga no terminal, mas com foco na celulose. Além da produção da Aracruz e da Cenibra, vislumbra a possibilidade de exportar a produção da Veracel, a partir de meados do próximo ano. A unidade, em construção em Eunápolis, Sul da Bahia, terá capacidade para a produção anual de 900 mil toneladas, que será destinada aos mercados da Europa, Estados Unidos e Ásia. [...] há ainda a possibilidade de Portocel embarcar a celulose produzida pela fábrica da Suzano Papel e Celulose, antiga Bahia Sul, localizada em Mucuri, na Bahia. (Jornal A Gazeta, 22.08.2004)

Assim como o Portocel, que alterou toda a dinâmica das correntes marítimas e provocou o aterramento da Barra do Riacho, a construção do Terminal de Barcaças também

trouxe diversos impactos socioambientais. Para que as “barcaças” pudessem trafegar a partir de Belmonte (BA), foi feita uma dragagem “*de um trecho com mais de um quilômetro de extensão próximo ao Canal do Tomba - uma passagem natural que existe no mangue entre o rio Caravelas e o oceano, [...] através da retirada de cerca de 700 mil m³ de sedimentos*”, visando rebaixar a calha até a profundidade de 5 metros (Repórter Brasil, 01.10.2000). A dragagem deste canal e sua manutenção constante provocam alterações no manguezal do rio Caravelas e levantam “nuvens de poeira” subaquáticas que incidem diretamente sobre os bancos de corais costeiros. Em terra, a construção do Terminal de Barcaças, com cerca de 60 mil km², atingiu diretamente o manguezal do rio Caravelas, e conseqüentemente, a população de pescadores artesanais aí situadas. Estas interferências provocam a alteração da dinâmica das correntes marítimas, causando aterramentos constantes da foz do rio Caravelas e das praias¹⁴⁸. Além de impactar parte da formação de recifes de corais de Abrolhos, de elevada importância ecológica¹⁴⁹, o trajeto das “barcaças” até o Portocel, em Aracruz (ES), ocupa e *disputa* a mesma rota de algumas espécies de baleias, que entre os meses de julho e dezembro migram da Antártida para a região de Abrolhos, onde encontram águas mornas propícias para o acasalamento e procriação:

[...] a rota de navegação [...] passa por área de incidência de baleias.[...] De acordo com Ana Freitas, coordenadora do Projeto Baleia Jubarte, existe o perigo de colisão com grupos de mães e filhotes, considerados bem sensíveis, que se aproximam da costa para buscar abrigo. “Além disso, desde 1991, baleias franca também têm freqüentado a área. Já avistamos algumas até na entrada da Barra [de Caravelas], a 500 metros da costa”. [...] Um ruído alto pode atrapalhar o canto dos machos, que faz parte do ritual de acasalamento dessa espécie. (Repórter Brasil, 01.10.2000)¹⁵⁰

Os impactos provocados pelo Terminal de Barcaças somam-se aos oriundos dos monocultivos de eucalipto. Na ocasião da constituição da Veracel, o Sul da Bahia já estava ocupado por extensas áreas de monocultivos de eucalipto desta empresa, que se somavam às áreas da Aracruz e da Bahia Sul/ Cia. Suzano Papel e Celulose. Com a expansão da Veracel e o aumento de suas áreas de plantios, um grande “corredor de eucalipto”¹⁵¹ passa

¹⁴⁸ “Construído sob protesto dos ambientalistas e da comunidade do sul da Bahia, o Terminal de Barcaças da Aracruz Celulose, causa novos problemas: seu acesso já está assoreado. Para atender a empresa, o Ibama renovou licença de operação para “a dragagem emergencial de 250 mil metros cúbicos de sedimentos e garantir o acesso ao Canal do Tomba”. Disponível em: www.seculodiario.com.br (19.12.2007)

¹⁴⁹ Com uma área de 910 km² próxima à costa, a formação de Abrolhos é avaliada como um ecossistema altamente diversificado e de “extrema importância ecológica, econômica e social” (MMA, 2002).

¹⁵⁰ Disponível em: www.reporterbrasil.org.br

¹⁵¹ É interessante assinalar que este “corredor de eucalipto” vai se consolidando, com fortes incentivos públicos, sobre a mesma região abrangida pelo *Projeto Corredor Central da Mata Atlântica*, elaborado pelo Ministério do Meio Ambiente em parceria com agências de financiamento internacionais, com o objetivo de conservação da

a se constituir entre esta região e o Norte do Espírito Santo, por onde se estendem os monocultivos de eucalipto da Aracruz Celulose. Segundo as entidades e movimentos sociais presentes no *IX Fórum Socioambiental do Extremo Sul da Bahia*¹⁵², realizado em Santa Cruz de Cabrália (2006), a implantação das plantações de eucalipto nesta região apresentam diversas irregularidades, pois aconteceu sem os estudos de impacto ambiental condicionantes ao licenciamento e nem um zoneamento econômico e ecológico que ordenasse esta ocupação. Ademais, o *Fórum* também tece afirmações acerca de indícios de corrupção junto aos poderes constituídos, que “legitimariam a ilegalidade” através das facilidades oferecidas às empresas nos registros de posses de suas terras, sem pesquisa de cadeias sucessórias nem a discriminação das devolutas.

Ignorando o descumprimento das leis existentes pelas empresas, o Governo do Estado continua liberando mega projetos sem consultar a sociedade local e regional, demonstrando descompromisso com as questões ambientais e sociais, o que vem destruindo, paulatinamente, a cultura das comunidades e a biodiversidade exuberante da fauna e flora regionais. Nesse sentido, hoje, o Fórum Socioambiental denuncia o modelo predatório de desenvolvimento e progresso adotados por governo e iniciativa privada o que vem concentrando as terras agricultáveis do extremo sul sob domínio das três principais empresas do setor papel e celulose: Aracruz, Suzano e Veracel. (Relatório do IX Fórum Socioambiental do Extremo Sul da Bahia, 2006:5)

A exemplo do estado do Espírito Santo e outras localidades, os mecanismos de favorecimento para a implantação das empresas e seus extensos monocultivos aqui se repetem, trazendo consigo uma enorme gama de impactos ambientais e sociais, que se estendem inclusive às terras reivindicadas pelos Pataxó para ampliação de seu território – dentre as quais, 3.851 hectares encontram-se sob domínio da Veracel (Correio Brasiliense, 29.08.2008). Estendendo-se sem limites, inclusive sobre territórios de populações tradicionais, a expansão dos monocultivos de eucalipto sobre terras férteis tem provocado, também, um grande êxodo rural nesta região: “Um informe do Centro de Estudos e Pesquisas para o Desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia (CEPEDES) mostra que [...] a expansão da monocultura do eucalipto na região expulsou dezenas de pequenos agricultores e ocupou terras férteis para a agricultura” (Adital, 27.10.2006).

Junto de outras organizações e movimentos sociais - como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST e o Centro de Defesa dos Direitos Humanos –

diversidade biológica deste bioma nos Estados do Espírito Santo e Bahia, ao longo da costa do Atlântico (TC/BR; GOPA; FUNATURA, 2003).

¹⁵² O Fórum Socioambiental do Extremo Sul da Bahia foi criado em 1992 por 40 entidades, como sindicatos de trabalhadores, ONGs ambientalistas e indigenistas, entidades de defesa dos direitos humanos, associações de pequenos produtores, organizações culturais e estudantis, entidades de assessoria, dentre outras.

CDDH - o CEPEDES tem atuado nas denúncias e protestos acerca do projeto Veracel, integrando a Rede Alerta Contra o Deserto Verde desde sua criação, em 1999. Desde 1992, estas organizações denunciam que a Veracruz Florestal estava derrubando a Mata Atlântica para plantar eucalipto e, em 1993, a Procuradoria Geral da República encaminhou uma Ação Civil Pública contra a empresa, o IBAMA e o Centro de Recursos Ambientais – CRA, por terem concedido autorização para a implantação do projeto sem a realização de estudos de impacto ambiental. Em 2008, a empresa foi condenada pela Justiça Federal de Eunápolis a restaurar a área com vegetação nativa de Mata Atlântica e a pagar uma multa de R\$ 20 milhões. No entanto, neste mesmo ano, a Aracruz e a Stora Enzo anunciam a ampliação da Veracel, projetada para entrar em funcionamento em 2012, com capacidade de produção anual de 1,4 milhões de toneladas de celulose.

No mesmo momento em que anuncia a primeira fábrica de celulose da Veracel (2003), a Aracruz Celulose adquire a Riocell, de propriedade da antiga Klabin, localizada no município de Guaíba (RS), e anuncia seu projeto de investimentos na região de Campos, no norte do estado do Rio de Janeiro. Na região de Campos, tradicionalmente ocupada pelos latifúndios monocultores de cana-de-açúcar, a Aracruz projeta a implantação de plantios de eucalipto próprios, produção de mudas e fomento florestal, destinados a abastecer a “Fábrica C”, da Unidade de Barra do Riacho:

A Aracruz Celulose vai investir R\$ 86 milhões nos plantios de eucalipto no Norte fluminense. Os recursos serão destinados à aquisição de 12 mil hectares, áreas que serão utilizadas para os plantios próprios e para a produção de mudas. Também no Rio de Janeiro, a Aracruz está programando o plantio de 30 mil hectares no fomento florestal. [...] As plantações de eucalipto que serão feitas no Norte fluminense objetivam garantir o fornecimento de madeira para o funcionamento da terceira fábrica da Aracruz, que entrará em operação no final do primeiro semestre deste ano. (Jornal A Gazeta, 07.02.2002)

Num primeiro momento, em decorrência da articulação de organizações e movimentos sociais, a expansão da Aracruz Celulose no estado do Rio de Janeiro foi bloqueada através da Lei n.º 4.063/ 2003, elaborada pelo então secretário estadual de Meio Ambiente, Carlos Minc, que determinava a realização do zoneamento ecológico-econômico no estado como condição para a implantação de monoculturas em larga escala. Esta lei seguia as discussões que vinham sendo realizadas no estado do Espírito Santo, sobretudo pelas organizações e movimentos da Rede Alerta Contra o Deserto Verde - que neste momento, passou a se estender também ao Rio de Janeiro.

No entanto, favoráveis ao empreendimento, o governador Sérgio Cabral (PMDB) e grande parte dos deputados estaduais passam a articular a derrubada dos “obstáculos” que

o zoneamento ecológico-econômico apresenta à implantação dos monocultivos de eucalipto da Aracruz Celulose no estado. Em 2007, conseguem a aprovação da Lei n.º 5.067, que elimina a obrigatoriedade dos estudos de impacto ambiental – EIA-RIMA - para a implantação de monocultivos em larga escala no Norte e Nordeste do Rio de Janeiro: em áreas até 50 hectares, estes monocultivos passam a depender apenas da mera “comunicação de implantação” ao órgão ambiental, enquanto as áreas maiores passam a ser beneficiados pelas facilidades previstas no “Licenciamento Simplificado”. Os favorecimentos do governo estadual do Rio de Janeiro prosseguem, por meio do apoio ao pedido de financiamento de R\$ 1 bilhão feito pela Aracruz ao BNDES, com vistas a consolidar seus monocultivos de eucalipto. Para legitimar este processo, algumas audiências públicas vêm sendo convocadas, porém sem a participação popular¹⁵³.

Como justificativa, o governo estadual argumenta que o Norte e Nordeste do do Rio de Janeiro constituem a região mais pobre do estado, tradicionalmente caracterizada pela existência de “terras degradadas”, decorrentes dos extensos monocultivos de cana-de-açúcar. O argumento das “terras degradadas” é corriqueiramente utilizado pelas empresas do setor da celulose para a implementação de seus plantios. As terras que já se encontram “degradadas” perderam sua fertilidade e, assim, sua potencialidade para outras atividades agrícolas, mas não para os monocultivos de árvores geradas em laboratório, que são, inclusive, apresentados como potenciais recuperadores ambientais destas áreas.

O argumento das “terras degradadas” novamente volta à cena como uma das justificativas para a expansão da Aracruz no município de Governador Valadares, no nordeste de Minas Gerais, anunciada em 2008. O projeto prevê investimentos da ordem de R\$ 8 bilhões para a construção de duas fábricas de celulose e uma área de 80 mil hectares de eucalipto, cujas terras já começaram a ser comprada pela Aracruz. Com a construção da primeira fábrica, prevista para entrar em operação até 2015, projeta-se a produção anual de 7 milhões de toneladas de celulose, que deverá ser escoada até o Portcel pela Estrada de Ferro Vitória-Minas – com já é feito pela CENIBRA.

A Aracruz afirma que de Governador Valadares foi escolhida entre 20 municípios do Brasil e do exterior, que pleiteavam receber o megacomplexo industrial. Além das amplas áreas “degradadas” para expandir seus plantios, a empresa considera como fatores favoráveis do município “*um bom sistema de águas, energia elétrica*” e sua localização entre as unidades industriais de Barra do Riacho, em Aracruz (ES), e a Veracel, em Eunápolis (BA). Ademais, conta com o apoio entusiasmado do prefeito José Bonifácio Mourão (PSDB) e do governador do estado, Aécio Neves (PSDB), que em 2008 anuncia investimentos da

¹⁵³ Informações da Rede Alerta Contra o Deserto Verde – RJ (fevereiro de 2008).

ordem de R\$ 100 milhões no município, a fim de garantir a estrutura necessária para a instalação da Aracruz (Valor Econômico, 19.06.2008; Estado de Minas, 15.07.2008).

O estado de Minas Gerais carrega em sua história um longo processo de degradação ambiental e social, decorrente da implantação de monocultivos de eucalipto em larga escala, destinados à produção de carvão vegetal para siderurgias e de celulose, a partir da década de 1950 e ainda mais enfatizada a partir dos anos de 1970. Este processo é assinalado por Carlos Alberto Dayrell (1998), do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA-MG, em sua dissertação de mestrado:

Com o objetivo de atender à crescente demanda por carvão vegetal para o pólo siderúrgico do Estado e, por madeira, pelas indústrias de papel e celulose, as empresas siderúrgicas e de celulose receberam recursos fiscais, financeiros e aportes legais para aquisição de terrenos e para a implantação de monoculturas de eucalipto e pinus. Por parte do governo federal, dois programas foram a base para implantação dos empreendimentos florestais em Minas Gerais: o Programa Nacional de Papel e Celulose – PNPC – e o Plano Siderúrgico Nacional de Carvão Vegetal – PSNCV. (p.76)

Este processo beneficiou empresas como a Companhia Vale do Rio Doce – CVRD, ACESITA Energética, Companhia Suzano de Papel e Celulose. Dentre outras, que passaram a se estabelecer nas terras ocupadas por populações tradicionais camponesas e extrativistas, expulsas de forma violenta. Grande parte da vegetação nativa do cerrado foi transformada em carvão e, junto das áreas de antigas roças, substituídas pelos maciços homogêneos de eucalipto e pinus (DAYRELL, 1998:77). Além de impactar o modo de vida dos *geraizeiros*, *vazanteiros* e outros grupos tradicionais do cerrado mineiro, a implantação dos projetos de produção de carvão e celulose produz a miséria das populações que aí permanecem, como é o caso - emblemático - daquelas que habitam o Vale do Jequitinhonha.

Enquanto ensaia sua entrada nos estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais, a Aracruz Celulose concretiza sua expansão não só na Bahia, como também no Rio Grande do Sul, através da compra da Riocell, de propriedade da antiga Klabin, no município de Guaíba (2003). Em sua esteira, carrega a Votorantim Celulose e Papel (2004) e a sueco-finlandesa Stora Enzo (2005). Juntas, as “três irmãs”¹⁵⁴ da celulose consolidam sua dominação territorial sobre a porção sul do Rio Grande do Sul, que se estende da Lagoa dos Patos à fronteira oeste, margeando as divisas com o Uruguai e a Argentina. A territorialização do capital da celulose na região sul do Brasil junta-se às *papelleras*

¹⁵⁴ As “três irmãs” da celulose mantêm diversas associações de capitais entre si: até 2008, o Grupo Votorantim detinha 28% das ações da Aracruz Celulose e em 2009, torna-se seu acionista majoritário; enquanto a Aracruz e a sueco-finlandesa Stora Enzo detêm, cada uma, 50% das ações da Veracel (BA).

transnacionais que se estabelecem nestes países ao sul do Cone Sul da América Latina, configurando como um caso emblemático da expansão da produção de celulose no mundo, onde diversos elementos se encontram, se articulam e se confrontam.

Muito longe das “terras degradadas”¹⁵⁵, nesta região os monocultivos de eucalipto e pinus avançam sobre o bioma dos Pampas¹⁵⁶, provocando uma gama de impactos sociais e ambientais - dentre os quais destaca-se a perda de espécies vegetais e animais adaptadas aos campos naturais, muitas endêmicas; a salinização dos solos, em decorrência da movimentação da água subterrânea e sais pelas raízes das árvores; a redução do suprimento de água para os rios e *arroyos*, transformando-os em cursos d’água temporários e provocando estiagens¹⁵⁷; e sobretudo, a alteração do regime hídrico e contaminação do Aquífero Guarani, reserva pertencente ao Brasil, ao Uruguai e à Argentina.

Em 2006, frente às evidências dos impactos provocados pelos monocultivos de árvores destinados à produção de celulose, a Associação Gaúcha de Proteção ao Meio Natural – AGAPAN manifesta ao Ministério Público do Rio Grande do Sul suas preocupações acerca da expansão desta produção no estado, alertando que os empreendimentos estariam sendo realizados sem os Estudos de Impacto Ambiental – EIA-RIMAs e nem a aprovação do Conselho de Meio Ambiente. O Ministério Público instaura, então, 3 inquéritos civis para investigar os processos de licenciamento ambiental da Aracruz, Votorantim e Stora Enzo, recomendando à Fundação Estadual de Proteção ao Meio Ambiente – FEPAM que não deferisse licenças sem a exigência dos estudos de impacto ambiental (Carta Maior, 16.03.2006).

Neste mesmo ano, a FEPAM, órgão executivo da Secretaria Estadual de Meio Ambiente, havia elaborado uma proposta de zoneamento ambiental para o estado, na qual delimitava as áreas e extensão dos monocultivos de árvores. No entanto, o forte *lobby* das *papelleras* junto ao governo do estado do Rio Grande do Sul consegue, em 2007, a flexibilização dos termos deste zoneamento ambiental e a alteração do teor dos inquéritos junto ao Ministério Público. Ademais, em vista da acusação de demora na emissão das licenças ambientais, as empresas conseguem, também, as demissões do presidente da

¹⁵⁵ O argumento das “terras degradadas” é utilizado como justificativa para a localização dos monocultivos de eucalipto e pinus destinados à produção de celulose.

¹⁵⁶ Os Pampas ocupam uma área de aproximadamente 700 mil km², compartilhada pela Argentina, Brasil e Uruguai. No Rio Grande do Sul, distribuem-se por cerca de 176 mil km², que equivalem a 60% da área do estado, da qual somente 39% ainda se encontram constituídos por campos naturais. A região é composta de pelo menos 3.000 plantas vasculares, com 450 espécies de gramíneas e 150 de leguminosas, além de 385 aves e 90 mamíferos, sendo parte destas espécies chamadas endêmicas, pois só ocorrem neste ecossistema. Fonte: Cartilha *Pampa em disputa*. Amigos da Terra, 2007. Disponível em *Jornal Zero Hora*: www.clicrbs.com.br (17.09.2005.)

¹⁵⁷ Informações do biólogo Glayson Ariel Benke, em entrevista ao *IHU On-Line*, em 07.08.2006. Disponível em: www.ihuonline.usininos.br

FEPAM e da secretária do Meio Ambiente, substituída por Otaviano de Moraes, procurador do Ministério Público:

O eucalipto tornou-se uma importante categoria política no Rio Grande do Sul. As empresas de celulose vêm aumentando progressivamente sua capacidade de influência no Estado, desempenhando um papel fundamental na definição de políticas na área ambiental. Nas últimas semanas esse processo adquiriu uma inédita visibilidade. Representantes de grandes empresas do setor reclamaram à governadora Yeda Crusius (PSDB) dos entraves ambientais para a execução de seus projetos. Ganharam de presente a substituição dos funcionários responsáveis pelos órgãos ambientais no Estado.[...] Demitiu a secretária do Meio Ambiente, Vera Callegaro, uma amiga de longa data, e o presidente da Fundação Estadual de Proteção Ambiental (Fepam), Irineu Schneider, um político do PSDB. As empresas haviam reclamado da demora na emissão de licenças ambientais para a expansão do plantio de eucalipto no Estado. Foram prontamente atendidas. Após as demissões, as licenças ambientais começaram a ser emitidas rapidamente. (Carta Maior, 15.05.2007)¹⁵⁸

Além da flexibilização do zoneamento ambiental elaborado pelo próprio governo estadual, o setor da celulose pressiona pela alteração de uma legislação federal, que determina que investimentos com capital estrangeiro só podem se instalar em faixas de fronteira (150 quilômetros) com autorização do Conselho de Defesa Nacional, ligado à presidência da República (Lei nº 6.634/1979 e Constituição Federal, Artigo 20). Esta legislação inviabiliza a compra de terras pela Stora Enzo na zona fronteira do Rio Grande do Sul com o Uruguai e a Argentina, e por isto vem sendo “driblada” pela empresa - através da constituição da Azenglever Agropecuária Ltda., com capital social em nome de brasileiros, que passou a adquirir as terras da faixa de fronteira - e também se tornado alvo de alteração no Congresso Nacional – por meio da proposta de redução da faixa de fronteira nacional para 50 quilômetros¹⁵⁹.

Estes fatos revelam o apoio incondicional do governo do Rio Grande do Sul aos projetos de produção de celulose, que também se faz presente junto ao legislativo, onde deputados financiados por estas empresas criaram, em 2005, a *Frente Parlamentar Pró-Florestamento*. Com argumentos *des-envolvimentistas*, estes grupos cantam aos quatro ventos as cifras investidas pelas *papelleras* no estado, direcionadas à compra de terras dos Pampas e sua substituição pelos extensos monocultivos de árvores, bem como à construção das fábricas e toda sua infra-estrutura logística¹⁶⁰. Assim, a produção de celulose

¹⁵⁸ Disponível em: www.cartamaior.com.br (15.05.2007)

¹⁵⁹ Esta proposta, de autoria do senador Sérgio Zambiasi (PTB-RS), tramita pelo Congresso Nacional, tendo já passado pela Comissão de Constituição e Justiça do Senado. (Carta Maior, 15.05.2007)

¹⁶⁰ No “Grande Expediente em homenagem à Silvicultura”, realizado na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul em 27.02.2007, os deputados assim evocavam estas cifras: a Votorantim Celulose e Papel prevê

avança com forte favorecimento institucional e político, sob os argumentos da geração de empregos e da exportação. A fim de legitimar ainda mais sua expansão no Rio Grande do Sul, as empresas produtoras de celulose procuram construir sua hegemonia também junto às universidades públicas – como as universidades federais do Rio Grande do Sul e de Santa Maria -, por meio de convênios que viabilizam pesquisas vinculadas ao melhoramento de sua produção. Desta maneira, em troca de recursos, as empresas vão se inserindo nas universidades, aumentando sua influência entre os pesquisadores, professores e estudantes, e sobretudo na própria produção do conhecimento.

O apoio encontrado no Rio Grande do Sul é enfaticamente destacado pelas empresas como um “ambiente sócio-político favorável” para suas atividades. Aliás, conforme afirmado pela Aracruz Celulose, constitui-se no principal fator para sua implantação no estado, em situação oposta à encontrada no Espírito Santo, onde se acirram os *conflitos* com os movimentos sociais:

O Espírito Santo, que era forte candidato a sediar a quarta fábrica da Aracruz Celulose, perdeu o investimento superior a US\$ 1,3 bilhão para o Rio Grande do Sul. O Estado ainda não está descartado para sediar futuros projetos da empresa, entretanto, hoje não é considerado pela Aracruz, como território prioritário para novos investimentos. Os conflitos [...] acionaram o sinal de alerta para os diretores e acionistas da empresa. Quando chegou a hora de escolher o local para a implantação da nova fábrica, a Aracruz colocou na balança o apoio e a solidariedade da sociedade civil, lideranças políticas e empresariais gaúchas. Depois pesou os inúmeros problemas enfrentados no Estado nos últimos anos. No final, mesmo com as vantagens de logística e infra-estrutura apresentadas pelo Espírito Santo, o Rio Grande do Sul foi o vencedor. (Gazeta On-Line, 30.07.2006)¹⁶¹

Neste sentido, em virtude do “*apoio e solidariedade da sociedade civil, lideranças políticas e empresariais gaúchas*”, o Rio Grande do Sul torna-se “o vencedor”, e como recompensa, recebe o projeto de expansão da Aracruz Celulose, anunciado em 2007, mediante investimentos da ordem de 2 bilhões de dólares – dos quais, 60% oriundos do BNDES (*Correio do Povo*, 16.04.2008). O Projeto Guaíba prevê a construção de outra fábrica de celulose (em funcionamento até 2010), o aumento das áreas de plantios – dos 110 mil hectares existentes para 250 mil hectares -, além da construção de 3 portos fluviais – em Guaíba (onde está a fábrica), Rio Pardo e Cachoeira do Sul – e um porto marítimo –

investimentos de US\$ 1,3 bilhões para a construção de uma fábrica de celulose, com capacidade de produção de 1 milhão de toneladas anuais; a Stora Enzo, US\$1,3 bilhões na compra de terras e plantios, com a geração de mais de 10 mil empregos; e a Aracruz Celulose, US\$ 200 milhões na compra de terras e plantios, com a geração de 1.123 empregos.

¹⁶¹ Disponível em: www.gazetaonline.globo.com

em São João do Norte, em frente ao porto do Rio Grande. Com estes investimentos, a Aracruz Celulose projeta aumentar a produção de Guaíba das 450 mil toneladas anuais para 1,8 milhões de toneladas anuais, o que corresponde a 36% de sua produção nacional (Carta Maior, 12.07.07)¹⁶².

No entanto, se até então o *conflito* só havia adquirido visibilidade no Espírito Santo, sobretudo com indígenas e quilombolas - embora também começasse a se delinear na Bahia - no Rio Grande do Sul os movimentos sociais passam a se organizar em protesto contra os megaprojetos de produção de celulose. O MST, que já vinha ocupando as terras da Aracruz Celulose na Bahia, no Espírito Santo e no Rio de Janeiro, a partir de 2006 iniciam uma série de protestos no Rio Grande do Sul. Nas comemorações do Dia da Mulher, um grupo de mulheres da Via Campesina ocupou e destruiu o viveiro de mudas da “Unidade Guaíba” da Aracruz, em Barra do Ribeiro (RS). Esta ação provocou reações escandalosas dos setores dominantes, que ganharam longas páginas na grande imprensa, onde puderam expressar todo o seu preconceito, caracterizando o movimento como “vandalismo”. Na semana do 8 de março de 2007, durante a *Jornada Nacional de Lutas das Mulheres da Via Campesina* – cujo lema era “Mulheres Camponesas na Luta por Soberania Alimentar, contra o Agronegócio”, cerca de 1.300 mulheres realizaram 4 ocupações de terras no Rio Grande do Sul, de propriedade da Aracruz, da Votorantim e da Stora Enzo. E em março de 2008, outra ação: um grupo de 900 mulheres ocupa a fazenda Tarumã, de propriedade da Stora Enzo, localizada no município de Rosário do Sul (RS), em protesto contra a compra de terras pela transnacional em zona de fronteira. Utilizando balas de borracha e bombas, a Polícia Militar fez a retirada forçada das mulheres, que foram autuadas e presas, enquanto o MST bloqueava trechos das estradas do Rio Grande do Sul em protesto.

As ações da Via Campesina vêm impulsionando a articulação dos setores hegemônicos junto ao Judiciário. Em junho de 2008, o Conselho Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul declara a “ilegalidade e dissolução do MST”, a bem da “segurança nacional”, demonstrando sua face bastante próxima da Ditadura Militar, como afirma Maria Inês Nassif:

Seria uma caricatura, não fosse sério. [...] O MPE, a justiça e o governo gaúcho (com sua polícia) atiraram-se numa marcha da insensatez, usando perigosamente instituições democráticas para restringir o direito de associação e de manifestação política e o direito ao voto. Esse é um preço que o MST gaúcho pode pagar agora, mas o país todo paga também no futuro. Incentivar a histeria da direita com discurso de fazer inveja aos militares que comandaram o país entre 1964 e 1985 é um caminho a ser evitado. Pode parecer simplesmente ridículo estimular ofensivas contra movimentos sociais

¹⁶² Disponível em: www.cartamaior.org.br

com discursos anti-subversivos. É ridículo, de fato, mas não só isso: é igualmente perigoso. (Valor Econômico, 26.06.2008)¹⁶³

Enquanto o *conflito* se acirra no Rio Grande do Sul em meio à expansão do capital da celulose, o mundo anuncia a “crise” do mercado financeiro internacional, que teria gerado enormes perdas de lucros anunciadas pelas empresas do setor. Neste contexto, a família norueguesa dos Lorentzen, acionista da Aracruz Celulose desde suas origens, anuncia a venda destas ações (28%), que são compradas pelo Grupo Votorantim. Já proprietária de 28% das ações da Aracruz, a Votorantim torna-se a acionista majoritária da empresa (56%), seguida pelo Grupo Safra (com 28%) e o BNDES (12,5%). A fusão entre a Aracruz e a Votorantim faz surgir a maior produtora de celulose do mundo e torna o Brasil muito atrativo às multinacionais do setor, em decorrência de sua alta produtividade, do baixo preço da terra e dos incentivos governamentais.

Enquanto o capital se expande com a presunção de dominação do “espaço total”, grupos sociais se movimentam e constroem suas formas de *re-existência*. Frente à racionalidade do capital se colocam mulheres e homens da Via Campesina, Tupiniquim, Guarani e Pataxó, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros e outros grupos tradicionais, com seus *saberes* da terra.

Nós mulheres camponesas trazemos em nossos corpos a força da terra, do sol, do vento, do trabalho nada leve. Nossos espíritos são talhados pela sabedoria de nossas ancestrais e pela luta cotidiana pela vida. Por isso, quanto mais nos reprimem mais certeza temos de que estamos no caminho certo! (Mulheres da Via Campesina do Rio Grande do Sul. Brasil, 26 de março de 2008)

¹⁶³ Disponível em: www.valoronline.com.br

Capítulo 9

EM MEMÓRIA DA FESTA, DA “*BRINCADEIRA*”, DA FARTURA E DA
DIGNIDADE

Neste trabalho, nos propusemos a focar um momento desta longa história de lutas vivenciada pela população afrodescendente do Sapê do Norte – ES. Uma história que remete ao doloroso processo de escravização de negros africanos direcionada ao trabalho nos territórios colonizados pelos estados ibéricos, e continuada na relação de *colonialidade*, onde esta população é inserida de forma subalternizada. São lutas de negação da condição de escravizado, lutas contra a expropriação e o preconceito, lutas pela afirmação das próprias formas de conceber a vida, que se estendem até os dias de hoje.

Assim como os povos originários da América colonizada, os povos escravizados da África foram classificados pela colonização como inferiores frente ao colonizador branco, europeu e cristão – considerado o vetor do *des*-envolvimento. Esta classificação constituiu uma justificativa para o estabelecimento da dominação colonial e se perpetuou enquanto classificação racial, marcada nos estereótipos do corpo.

O momento por nós acompanhado viu nascer o movimento social que se articulava em torno daqueles impactados pelos extensos monocultivos de eucalipto destinados à produção de celulose, sobretudo da empresa Aracruz Celulose S.A. Este movimento unia diversos sujeitos e grupos sociais que foram impactados pelo mesmo projeto *des*-envolvimentista implantado durante a ditadura civil-militar, dentre eles os povos indígenas Tupiniquim e Guarani, e as comunidades negras rurais do Sapê do Norte, que passavam a ser identificadas como *quilombolas*. A *identidade quilombola* nascia profundamente vinculada ao direito das comunidades negras rurais ao seu território, que passou a ser reconhecido pelo Estado Brasileiro a partir da Constituição Federal de 1988 e incorporou o princípio da *auto-atribuição* no Decreto n.º 4.887/ 2003. A *auto-atribuição* da identidade quilombola passou a figurar como condição para o reconhecimento do direito ao território e provocou uma nova postura das comunidades negras rurais em sua luta política. Este processo colocava num outro patamar as histórias de vida destas comunidades, onde a ancestralidade e os saberes produzidos ao longo das gerações passaram a ocupar um lugar de destacada importância. A valorização das próprias experiências de vida passou a explicitar este território negro expropriado pelo capital e fortaleceu as possibilidades de ruptura em relação à ordem hegemônica. Junto aos povos Tupiniquim e Guarani, as comunidades quilombolas do Sapê do Norte constituíram outra identidade, a de povos tradicionais expropriados pelo mesmo projeto. Suas formas de territorialidade são orientadas por matrizes de racionalidade confrontantes à ordem eurocêntrica, branca e cristã de dominação do mundo; são formas de territorialidade orientadas pela afetividade e o pertencimento, em conflito com a territorialidade funcional e cartesiana da cadeia produtiva da celulose. Este encontro significou um importante alimento para a luta e as conquistas de ambos os grupos: “*como nos ensina o filósofo holandês Baruch Spinoza, são os encontros / as relações que fazem desabrochar as potencialidades*” (PORTO-GONÇALVES, 2003:384).

Este momento também viu renascer na cena política uma das posturas mais reacionárias do setor ruralista de São Mateus, que contou com apoio da Igreja, do poder público e judiciário, e da intelectualidade: o denominado Movimento Paz no Campo, que se organiza a partir de ações repressoras e ameaçadoras às comunidades quilombolas e a seus apoiadores. Tendo como mentor intelectual o bisneto da Princesa Isabel, o MPC traz à cena os princípios da organização Tradição, Família e Propriedade – TFP, e expressa os elementos da relação colonial que se perpetua, através da disseminação da inferioridade e incapacidade dos negros.

Da mesma maneira, a Aracruz Celulose se articula junto aos poderes instituídos para inviabilizar, a qualquer custo, a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas aos seus territórios, que compreendem grandes porções de terras atualmente ocupadas pelos monocultivos de eucalipto da empresa. Esta preocupação aumenta frente a retomada indígena de 11.000 hectares que se encontravam monopolizados pelos monocultivos de eucalipto. Se a retomada indígena desta parte de seu território significou perdas para a Aracruz Celulose – não só materiais e financeiras, mas sobretudo políticas, uma vez que consolidou o rompimento do acordo firmado com os indígenas -, a possibilidade de retomada do território quilombola do Sapê do Norte representa uma ameaça ainda maior, visto que compreende áreas mais extensas. Assim, desde que o primeiro relatório de identificação e delimitação territorial quilombola foi publicado pelo INCRA, a Aracruz tem se articulado vorazmente no campo legislativo, executivo e judiciário para criar obstáculos ao processo.

No entanto, as sementes da *r*-existência negra, que sempre existiram, agora se encontram fortalecidas. Não só no Sapê do Norte, mas em diversas localidades do Brasil e da América Latina, os grupos afrodescendentes se organizam em prol de seus direitos, também alimentados pelos preceitos institucionais. Compreender-se como portador de direitos territoriais fundamentados na ancestralidade e na posse tradicional é saber-se “*dono do lugar*”. O que se encontra em curso é a desconstrução das relações de poder cristalizadas durante o colonialismo e perpetuadas na colonialidade, desconstrução esta que passa necessariamente pela afirmação da diversidade *epistêmica*, ética e estética. Por isto evocamos aqui a memória da festa, da “*brincadeira*”, da fartura e da dignidade, elementos tão presentes nas histórias de vida do Sapê do Norte e que vêm sendo recriados como alma do território. Território do pulsar, da criação e do movimento. Território do confronto, do conflito e das contradições. Território do desejo: *eu proporia denominar **desejo a todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores.*** (GUATTARI e ROLNIK, 1986:216)

Capítulo 10

BIBLIOGRAFIA

ADITAL. Revista digital. Disponível em: www.adital.com.br

AGÊNCIA CARTA MAIOR. Revista digital. Disponível em: www.cartamaior.com.br

ARACRUZ CELULOSE. Relatórios anuais de balanço social e ambiental e outros. Disponíveis em: www.aracruz.com.br e www.aracruz.org.br

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Nota Pública** – Luís Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília, 2008. Mimeo.

ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS PRODUTORES PRÓ-DESENVOLVIMENTO DE LINHARINHO. **Quilombolas de Linharinho** – Espírito Santo. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil vol. 8. Brasília: MMA/ Fundação Ford, janeiro 2007.

AGUIAR, Maciel de. **Negro Rugério – farinha de mandioca e chicote.** Série História dos Vencidos. Vol. 6. São Mateus: Editora Brasil-Cultura/ Centro Cultural Porto de São Mateus, 1995.

ALENCASTRO, Luiz F. de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B.de. *Terras de preto, terras de santo e terras de índio – uso comum e conflito.* **Cadernos NAEA.** Belém: UFPA/NAEA, vol.10, p.163-196, 1989.

_____. *Os quilombos e as novas etnias.* In: O'DWYER, E.C. (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Ed. FGV/ ABA, 2002.

_____. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum.* 2005. Mimeo.

ALVES, Márcio Resende F. e ALVES, José Eustáquio D. *Dom João VI e o genocídio dos índios Botocudos.* In: XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambu-MG, 2008. Disponível em: www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008

ANDERSON, M. e BARTHOLDSON, O. *A celulose sueca no Brasil.* 2004. Mimeo.

ARENDT, Annah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

ARRUTI, José Maurício A. *O quilombo conceitual – para uma sociologia do Artigo 68.* 2003. Mimeo.

AZEVEDO, Célia M.M. de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX.** São Paulo: Paz e Terra, 1987.

BARRET, Michèle. *Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe.* In: ZIZEK, S. (org.) **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARRETO, Nelson R. **A Revolução quilombola: guerra racial, confisco agrário e urbano, coletivismo.** (2.ed.) São Paulo: Artpress, 2008.

BARTH, Frederick. *Os grupos étnicos e suas fronteiras.* In: **O guru, o iniciador.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000[1969].

BECKER, Bertha. *O norte do Espírito Santo: região periférica em transformação*. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro: IBGE, vol.35, n. 4, p. 35-110, 1973.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1973.

BONNEMAISON, Jöel. *Viagem em torno do território*. In: ROSENDAL, Z. e CORRÊA, R.L. **Geografia Cultural: um século**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p.83-182.

BRANDÃO, Carlos R. **A partilha da vida**. São Paulo: GEIC/ Cabral Editora, 1995.

_____. **Repensando a pesquisa participante** (3.^a ed.). São Paulo: Brasiliense, 1987[1984].

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

_____. *Decreto-Lei n. 3.912, de 10 de setembro de 2001*. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.174, p.6-7, 11 set. 2001. Seção 1. (Revogado pelo Decreto-Lei n. 4887/2003).

_____. *Decreto-Lei n. 4.886, de 20 de novembro de 2003*. Institui a Política Nacional de Igualdade Racial – PNIR e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.227, p.3-4, 21 nov.2003. Seção 1.

_____. *Decreto-Lei n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.227, p.4-5, 21 nov.2003. Seção 1.

_____. *Lei de Crimes Ambientais – Lei n. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.31, 13 fev.1998. Seção 1.

_____. *Lei n.6.398, de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Mimeo.

_____. *Novo Código Florestal – Lei n. 4.771, de 15 de setembro de 1965*. Mimeo.

_____. *Resolução CONAMA n.001, de 23 de janeiro de 1986*. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17 fev.1986. Mimeo.

CAMPOS, Nazareno. J. de. **Terras de uso comum no Brasil – um estudo de suas diferentes formas**. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito** (8.^a ed.). São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1998 [1964].

CARDOSO, Ciro F. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, José Jorge de. *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Série Antropologia n.261. Brasília, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Contra a violência*. Especial para o Portal do PT. 02.04.2007.

_____. *Racismo e Cultura*. Aula Inaugural da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, proterida em 1993.

CHAYANOV, Alexander. V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974[1925].

CÔGO, Ana Lúcia. **História agrária do Espírito Santo no século XIX: a região de São Mateus**. São Paulo, 2007. Tese de Doutorado (História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2007.

CONAQ – COORDENAÇÃO NACIONAL QUILOMBOLA. *Ofício ao Governo Brasileiro criticando a proposta de mudança na Instrução Normativa do Incra*. 12.12.2007. Mimeo.

CPI - CENTRO DE PESQUISA INDIGENISTA. Terras Quilombolas. Disponível em: www.cpisp.org.br

CONTRERAS, Jesús. *Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción*. In: PRAT, J., MARTINEZ, U., CONTRERAS, J. e MORENO, I. (eds.) **Antropología de los pueblos de España**. Madrid: Taurus Universitaria Ed., 1991, p. 343-397.

DALCOMUNI, Sônia M. **A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo – principais interesses em jogo**. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1990.

DAYRELL, Carlos. **Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos de agroecossistemas tradicionais**. Espanha, 1998. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável). Espanha: Universidade Internacional de Andalucía, 1998.

DÁVALOS, Pablos. *Los discursos de poder*. s/d. Mimeo.

DICK, Maria Vicentina de P. A. **Toponímia e Antroponímia no Brasil**. Coletânea de estudos. (3.ed.) São Paulo, 1992. Mimeo.

DIEGUES, Antônio C. **O mito moderno da natureza intocada** (2.^a ed.). São Paulo: Hucitec, 1998.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. 1968.

ERICKSEN, Thomas H. *The cultural contexts of ethnic differences*. Mans, vol. 26, n.1, 1991.

ESCOBAR, Arturo e PEDROSA, Álvaro (orgs.) **Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?** Colombia: Editorial Gente Nueva, 1996.

ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.133-168.

ESPÍNDOLA, Haruf S. *Sertão, território e fronteira: expansão territorial de Minas Gerais na direção do litoral*. **Fronteiras**, Dourados, MS, v.10, n.17, p.69-96, jan-jun 2008.

O ESTADO DE SÃO PAULO. Disponível em: www.estadao.com.br

FERLINI, Vera L. **Terra, trabalho e poder.** São Paulo: Brasiliense/ CNPq, 1988.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro; Nova Fronteira, 1995.

FERREIRA, Simone R. Batista. **Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo.** São Paulo, 2002. Dissertação de Mestrado (Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2002.

FERREIRA, Simone R. B. et alli. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho – Conceição da Barra.** Vitória, 2005. Mimeo.

Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana – Conceição da Barra/ São Mateus. Vitória, 2006. Mimeo.

FÓRUM SOCIOAMBIENTAL DO EXTREMO SUL DA BAHIA. *Relatório do IX Fórum.* Santa Cruz de Cabrália, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** (22.ed.) Petrópolis: Vozes, 2000 [1975].

FSC – Brasil. **Padrões de certificação para o manejo florestal em plantações florestais no Brasil – Versão: Documento 5.0.** Brasil, junho 1999.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Certificações de comunidades quilombolas. Disponível em: www.palmares.gov.br

FURLAN, Sueli A. e CONTI, José B. **Geoecologia: o Clima, os Solos e a Biota.** In: ROSS, Jurandir L. S. (org.) Geografia do Brasil. (2.^a ed.) São Paulo: Edusp, 1998.

GARCIA Jr., Afrânio R. **Terra de trabalho.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

A GAZETA. Jornal impresso. Vitória. (Diversas edições).

GAZETA ON-LINE. Jornal digital. Disponível em: www.gazetaonline.globo.com

GODÓI, Emília P. de. *O sistema do lugar: história, território e memória do sertão.* In: NIEMEYER, A.M. e GODÓI, E.P. de (orgs.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos.** Campinas: Mercado das Letras, 1998.

GOLDENSTEIN, Léa. **Aspectos da reorganização do espaço brasileiro face a novas relações de intercâmbio – uma análise geográfica do reflorestamento e da utilização da madeira por indústrias de celulose.** São Paulo, 1975. Tese de Livre-Docência (Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 1975.

GOMES, Flávio dos S. *Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX.* In: REIS, João J. e GOMES, Flávio S. (orgs.) **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.263-290.

GÓMEZ, Jorge Montenegro. *Los limites del consenso – La propuesta de desarrollo territorial rural en América Latina*. s/d. Mimeo.

GONTIJO, Bernardo M. *Implicações do plantio generalizado de Eucaliptus no empobrecimento social e da biodiversidade do Alto/Médio Jequitinhonha-MG*. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo: AGB, v.77, abril/2001.

GUERRA, Cláudio (coord.) **Meio Ambiente e Trabalho no mundo do eucalipto** (2.^a ed). Minas Gerais: Associação Agência Terra, 1995.

GUATTARI, F. e ROLNIK, R. Micropolítica: **Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Mineração, quilombos e Palmares*. In: REIS, João J. e GOMES, Flávio S. (orgs.) **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.139-163.

GUSMÃO, Neusa M. *Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra*. In: O'DWYER, Eliane C. (org.) **Terra de Quilombos**. Rio de Janeiro: ABA, p.61-78, jul/ 1995.
HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HISSA, Cássio E.V. e CORGOSINHO, Rosana R. *Recortes de lugar*. **Geografias**, Belo Horizonte:IGC – UFMG, vol.2, n.1. 2006, p.7-21.

IBGE. **Censos Agropecuários** 1940, 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1995-96 – Municípios de Conceição da Barra e São Mateus.

_____ **Censo Demográfico 2000**. Conceição da Barra e São Mateus.

IHU-ON LINE - REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS USININOS. Revista digital. Disponível em: www.ihuonline.usininos.br

INCRA. *Instrução Normativa n.16, de 24 de março de 2004*. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n. 78, p.64, 26 abr.2004. Seção 1.

_____ *Instrução Normativa n. 20, de 19 de setembro de 2005*. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n. 185, p.79, 26 set. 2005. Seção 1.

_____ *Instrução Normativa n. 49, de 29 de setembro de 2008*. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.190, p.83-85, 1 out.2008. Seção 1.

_____ *Portaria n.78, de 14 de maio de 2007*. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n.92, p.54-55, 15 mai 2007. Seção 1.

IPEMA. **Conservação da Mata Atlântica no Estado do Espírito Santo**. Vitória, 2004.

JAHNEL, Teresa C. *As leis de terra no Brasil*. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo: AGB, v.65, 2. sem. 1987.

KOINONIA. **Territórios Negros do Sapê do Norte-ES**. 2003. Mimeo.

LABICA, Georges. *Para una teoría de la violencia*. 2008. Mimeo.

LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDER, E. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.21-54.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris : Éditions Antrhopos, 1974.

LARA, Sílvia Hunold. *Trabalhadores escravos*. In: **Trabalhadores escravos** vol.1. Campinas: Prefeitura Municipal de Campinas, 1989, p.5-19.

LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental – la reapropiación social de la naturaleza**. Méxiso/ Argentina: Siglo XXI editores, 2004.

LEITE, Ilka B. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. **Etnográfica** Vol IV (2), p.333-354, 2000.

_____ *O mito das três raças repaginado*. 2005. Mimeo.

LENIN, Vladimir. **O desenvolvimento do capitalismo na Rússia**. São Paulo: Abril, 1986.

LEPSCH, I. F. **Solos – formação e conservação**. São Paulo, Melhoramentos, Coleção Prisma, 1982.

LIMA, Walter de P. **O impacto ambiental do eucalipto**. São Paulo: Edusp, 1996.

LYRA, Maria Bernadete C. de. **O jogo cultural do Ticumbi**. Rio de Janeiro, 1981. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**. (5.ed). São Paulo: Ed. Busca Vida, 1991.

MAGALDI, Sérgio. **Ação do Estado e do grande capital na reestruturação da atividade econômica: o cultivo florestal e a cadeia madeira-celulose/ papel**. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 1991.

MARACCI, Marilda. **Progresso da morte, progresso da vida: a reterritorialização conjunta dos povos Tupiniquim e Guarani em luta pela retomada de suas terras-territórios (Espírito Santo-Brasil)**. Niterói, 2008. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade Federal Fluminense, 2008.

MARTINS, Robson L.M. *Em louvor a 'Sant'Anna': notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884*. **Revista Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 38, 2000.

MARX, Karl. **O Capital**. (11.ed.) São Paulo: Difel, 1987 [1890].

_____ **L'idéologie allemande**. Paris: Éditions Sociales, 1972.

MASSEY, Doreen. *Um sentido global do lugar*. In: ARANTES, A. (org.) **O Espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000, p.177-185.

MATTOSO, Kátia de Q. **Ser escravo no Brasil**. (3.ed.) São Paulo: Brasiliense, 2003 [1982].

MEDEIROS, Rogério. *Ciclo da peroba inicia o desbravamento do Norte*. In: Jornal **A Gazeta**. Vitória, 11.07.99.

_____ **Ruschi – o agitador ecológico**. Rio de Janeiro, Record, 1995.

MENESES, Maria Paula G. *Outras vozes existem, outras histórias são possíveis*. s/d, Mimeo.

MENEZES, Marilda Aparecida de. *O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência á dominação: a contribuição de James C. Scott*. **Raízes**, Vol 21, jan-jun 2002, p. 32-44.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo/ Campinas: Boitempo Editorial/ Ed. Unicamp, 2002.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.71-103.

_____ *El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui*. In: DANIEL M. (coord). **Estudios y otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas em Cultura y Poder**. Caracas: CLACSO/ Universidad Central de Venezuela, 2002, p.201-212.

MILLAN, Moira. *Interculturalidad: concepto de intercambio y reciprocidad da os pueblos originarios*. **Convesatorio sobre políticas globales y efectos locales**. Lima, Perú, Universidad de San Marcos, 12 de julio del 2004.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE/ IBAMA. **Avaliação e ações prioritárias para a conservação da biodiversidade das Zonas Costeira e Marinha**. Brasília:MMA, 2002.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMMERCIO. **Recenseamento do Brazil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos ruraes recenseados no estado do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typ. da Estatística,1923.

MORAES, Antonio C.R. (org.) **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990. (Coleção Grandes Cientistas Sociais vol. 59).

MOREIRA, Vânia M. Losada. *Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica*. **Diálogos Latinoamericanos** n.003, Universidade de Aarhus, Latinonamericanistas, 2001, p.87-113.

MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

MOVIMENTO MUNDIAL PELAS FLORESTAS TROPICAIS. **As plantações não são florestas**. WRM: Uruguai, 2003.

MOVIMENTO PAZ NO CAMPO. *Manifesto*. São Mateus, 04.08.2007.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. **Revista USP**, São Paulo:USP, n.1, p.56-63, dez-jan-fev/ 1995-96.

_____ *As facetas de um racismo silenciado*. Palestra proferida no Curso de Difusão Cultural **Raça e Diversidade: estudos sobre o racismo**. São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NERY, D. João B.C. *A Cabula – Um culto afro-brasileiro*. **Cadernos de Etnografia e Folclore** vol.3. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, 1963.

NIEMEYER, A.M. de e GODOI, E.P. (orgs.) **Além dos territórios**. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

O'DWYER, Eliane C. (org.) **Quilombos – identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ ABA, 2002.

_____. *Os quilombos e as fronteiras da Antropologia*. **Antropolítica**, Niterói: Eduff, n.19, 2. sem. 2005, p.91-112.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. de. **Agricultura camponesa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

_____. *A Geografia Agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro*. In: CARLOS, A. F. (org.) **Novos Caminhos da Geografia**. São Paulo: Contexto, 1999, p. 63-110.

_____. *A farra da legalização da grilagem*. Brasil de Fato, 03.04.2008. Disponível em: www.brasildefato.com.br

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO – OIT. *Convención n. 169 – Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Genebra, 1989.

OSLENDER, Ulrich. *Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “espacialidad de resistencia”*. **Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, Barcelona: Universidad de Barcelona, vol VI, n.115, 1 de junio de 2002.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992, p.200-212.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Da Geografia às Geo-grafias: um Mundo em busca de novas territorialidades*. **II Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales – CLACSO**. México, Universidad de Guadalajara, 21-22 nov. 2001.

_____. *A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina*. 2002 a). Mimeo.

_____. *A invenção das novas geografias*. **Território, territórios**, Niterói: PPGeo-UFF/AGB, 2002 b), p.257-284.

_____. **Geografando, nos varadouros do mundo**. Brasília: IBAMA, 2003.

_____. *A reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha*. 2005. Mimeo.

_____. *De Saberes e Territórios – diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana*. 2006 a). Mimeo.

_____. *De Sabores, de Saberes e de Poderes*. 2006 b) Mimeo.

_____. *De geografia, de epistemes e de política e suas relações*. 2007. Mimeo.

PROJETO VIDA DE NEGRO. **Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros**. Coleção Negro Cosme, São Luís: SMDDH/ CCN, v.2,1998.

_____. **Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento**. Coleção Negro Cosme, São Luís: SMDDH/ CCN, v.3, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro – ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis, Vozes: 1976.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.227-277.

_____. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. **Journal of world-systems Research**, V.2, p. 342-386, Summer/ Fall 2000.

RADAMBRASIL. **Levantamento de Recursos Naturais**. Vol.34. Folha SE.24 Rio Doce. Edição fac-similar. Rio de Janeiro:IBGE, 1975.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993[1980].

REDE ALERTA CONTRA O DESERTO VERDE. Acervo de documentos e relatórios.

REDFIELD, Robert. *The peasant view of the good life*. In: REDFIELD, R. **Peasant society and culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1956, p. 105-142.

REIS, João J. e GOMES, Flávio S. (orgs.) **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João J. **Rebelião escrava no Brasil – A história do Levante dos Malês em 1835**. Ed. Revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REPÓRTER BRASIL. Jornal digital. Disponível em: www.reporterbrasil.org.br

REVISTA ÉPOCA. Disponível em: www.revistaepoca.globo.com

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. (2. ed) São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROJAS, Rodrigo Montoya. *Ciudadanía étnica, doble ciudadanía y reivindicaciones indígenas*. Ciberayllu, 1998.

RUSCHI, Augusto. **O Eucalipto e a Ecologia**. Boletim do Museu de Biologia, Santa Teresa, n.º 44, 31.5.1976 (Série Divulgação).

_____. **Boletim do Museu de Biologia “Prof. Mello Leitão”**. Santa Tereza, n.º 1,16.01.1950.

SACK, R. 1986. **Human Territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press.

SALETTI, Nara. **Transição para o Trabalho Livre e Pequena Propriedade no Espírito Santo (1888-1930)**. Vitória: Edufes, 1996.

SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. (5.ed). São Paulo/ Brasília: Editora Nacional/ INL, 1987. (Brasiliana, vol. 380).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e Emoção**. (2.ed.) São Paulo: Hucitec, 1997.

SCOTT, Jim. *Formas cotidianas da resistência camponesa*. Trad. Marilda Aparecida de Menezes e Lemuel Guerra. **Raízes** vol. 21 (1), p.10-31, jan-jun 2002.

SCHWARCZ, Lilia M. *Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil*. In: SCHWARCS, L.M. e REIS, L.V. **Negras imagens – ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp/ Estação Ciência, 1996, p.11-30.

_____. *Quase pretos, quase brancos*. 2007. Mimeo.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás – Bahia, 1814*. In: REIS, João J. e GOMES, Flávio S. (orgs.) **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.373-406.

SECRETARIA DE AGRICULTURA DO ESPÍRITO SANTO– Departamento de Aerofotogrametria e Interpretação. **Fotomosaico de propriedades agrícolas e seus ocupantes**. Vitória, 1974. (mimeo)

SÉCULO DIÁRIO. Revista digital. Apresenta diversas reportagens a respeito das comunidades quilombolas do norte do Espírito Santo. Disponível em: www.seculodiario.com.br

SEPPPIR – SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Disponível em: www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sepppir

SHANIN, Teodor. *A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista*. **Estudos CEBRAP**, Petrópolis: Vozes, v.26,1980.

_____. **La clase incómoda**. Madrid, Alianza Editorial, 1983[1972].

SHIVA, V. e BANDYOPADHYAY, J. **Inventário ecológico sobre o cultivo do eucalipto**. Belo Horizonte: Comissão Pastoral da Terra, 1991.

SILVA, Sandro J. et alli. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de São Jorge – São Mateus**. Vitória, 2005. Mimeo.

SOUZA, Marcelo J. Lopes de. *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO, I.E. de et alli. **Geografia: conceitos e temas**. (2.ª ed.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

TOLEDO, Victor M. *What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline*. **Etnoecológica** 1, p.5-21, 1992. <http://www.etnoecologica.org.mx>

THOMPSON, E. **Costumes em Comum – estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998[1991].

_____. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro; Zahar Editores, 1981[1978].

VALOR ECONÔMICO. Jornal digital. Disponível em: www.valoronline.com

VAN DAM, Chris. *La Economía de la Certificación Forestal: ¿desarrollo sostenible para quien?* Ponencia a ser presentada al Congreso Iberoamericano de Desarrollo y Medio Ambiente “**Desafíos locales ante la globalización**”, FLACSO-Quito, Ecuador, 8 y 9 de noviembre de 2002.

VASCONCELLOS, Ignacio A. de. **Memória Statística da Província do Espírito Santo escrita no anno de 1828.** Vitória: APE-ES, 1977.

WADE, Peter. *Identidad y etnicidad.* In: ESCOBAR, Arturo e PEDROSA, Álvaro (orgs.) **Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?** Colombia: Editorial Gente Nueva, 1996, p.283-296.

WALSH, Catherine. *¿Qué conocimiento (s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano.* **Boletín ICCI-Rimay.** Año 3, n.25, abril del 2001.

_____ *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico.* **Boletín ICCI-Rimay.** Año 4, n.36, marzo del 2002.

WALSH, C. e GARCÍA, J. *El pensar del emergente pensamiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso.* In: Daniel Mato (coord.) **Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder.** Caracas: CLACSO/ Universidad Central de Venezuela, 2002, p.317-326.

WANDERLEY, Maria Nazaré B. *Raízes históricas do campesinato brasileiro.* In: TEDESCO, J.C. (org.) **Agricultura familiar: realidades e perspectivas.** Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

WIED, MAXIMILIAN, Prinz von. **Viagem ao Brasil.** Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1989. (Coleção reconquista do Brasil, 2. série, v. 156)

WOORTMANN, Klaas A.A.W. “*Com parente não se neguceia*”: *o campesinato como ordem moral*”. **Anuário Antropológico,** Brasília: Ed.UnB/Tempo Brasileiro, v. 69, p.11-73,1990.

_____ e WOORTMANN, Ellen F. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa.** Brasília: Ed. UnB, 1997.

YI-FU TUAN. **Topofilia.** São Paulo: Difel, 1980[1974].

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)