

“DONOS DO LUGAR”: A GEO-GRAFIA NEGRA E CAMPONESA DO SAPÊ DO NORTE – ES¹

Simone Raquel Batista Ferreira
Geógrafa e Mestre em Geografia (USP)
Doutora em Geografia (UFF)
sibatista3@hotmail.com

Antigamente era tudo gente do lugar. Cada um lugar tinha aqueles dono. (SEU DOMINGOS, 2005).

INTRODUÇÃO

“*Sapê do Norte*” é a identificação atribuída por comunidades negras e camponesas a uma vasta extensão dos Municípios de São Mateus e Conceição da Barra (Norte do Estado do Espírito Santo), ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas.

Em suas origens, o “*sapê*” remete à vegetação encontrada no “*nativo*”, que acompanha as “*muçunungas*” dos tabuleiros terciários, protegendo os afloramentos de água subterrânea. É pioneiro após a derrubada, queima e abertura de clareiras dentro da floresta tropical para a plantação das roças de mandioca. Se a roça não vem, é o sapê que desponta na terra, da mesma forma que o faz após a colheita. O *sapê* era o lugar ideal da “*solta do animal vacum*” – o gado - e junto da *floresta*, constituía 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.

As comunidades negras e camponesas do *Sapê do Norte* originaram-se nos tempos da escravidão colonial, tecendo formas próprias de organização e apropriação da natureza até meados do século XX. Neste momento, o olhar do capital voltou a valorizar essas terras e sua floresta como objeto de acumulação de riquezas, por meio da extração da madeira, da produção do carvão vegetal e da celulose. Ambas as formas de *territorialidade* passariam, então, a se conflitar, numa relação que se tornou ainda mais explícita com o *facho* – atividade de coleta dos resíduos de eucalipto, realizada pelas comunidades negras rurais e tornada a principal alternativa de subsistência - e com o processo de construção da *identidade quilombola* e o reconhecimento de seus direitos territoriais pelo Estado Brasileiro.

Para a discussão desse processo, proponho o diálogo entre as categorias *lugar* e *territorialidade*, em que o espaço da existência cotidiana – material, simbólica e afetiva – se torna alimento para a afirmação política do grupo em prol de suas conquistas territoriais.

HISTÓRIAS DA COLONIZAÇÃO: SÃO MATEUS E A PRODUÇÃO ESCRAVISTA DA FARINHA DE MANDIOCA

A expansão ultramarina do recém-formado Estado Territorial Português nos séculos XV e XVI teve como objetivo a acumulação de capital por meio da atividade mercantil, oriunda da dominação e exploração de outros territórios não europeus. No território que seria denominado pelo colonizador como *América*, os povos originários – “indígenas” – foram subjugados e/ou exterminados, as riquezas naturais foram saqueadas e a terra, monopolizada pelos latifúndios monocultores destinados à exportação.

Na imposição dessa ordem econômica, 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* (QUIJANO, 2005). Dessa maneira, iniciava-se a *colonização*, estruturada sobre a concentração da propriedade de terras nas mãos de poucos europeus de confiança da Coroa, que acumulavam suas riquezas a partir da exploração da mão de obra escravizada de povos “não europeus”, “não cristãos” e “não brancos”.

Assim como a *América* e seus povos originários, a *África* nascia como uma das matrizes fundadoras da relação colonial, ideologicamente considerada como um “espaço vazio” a ser preenchido pela “civilização” européia, que lhe possibilitaria sair do estágio “selvagem”. Transformado em mercadoria, o africano escravizado alimentaria o mais lucrativo comércio colonial – o *tráfico negreiro* – que se imporia sobre variados povos da África, desestruturando suas organizações sociais, econômicas, políticas e culturais próprias. Escravizado, o negro africano passaria a representar uma grande fonte de acumulação de riquezas ao capitalismo mercantil. Enquanto trabalhador compulsório da economia colonial, ele produzia toda a riqueza que, por meio das atividades mercantis, era acumulada pelos senhores brancos e pela Coroa Portuguesa. Ademais, o escravo foi transformado, ele próprio, em mercadoria: capturado, vendido e comprado em relações comerciais altamente lucrativas, que movimentaram o Atlântico entre os séculos XV e XIX.

O *des*-envolvimento da economia colonial fazia crescer a importância do *tráfico negreiro* para o abastecimento de mão de obra escrava. 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. Além disto, também levavam alimento, água e demais provisões suficientes para a viagem de ida e de volta, tanto para a tripulação como para os escravos. Entre tais alimentos, destacavam-se a mandioca e sua farinha.

Considerada como o *pão da terra* (FERLINI, 1988), a farinha de mandioca tinha importância no mercado interno da Colônia, alimentando as fazendas monocultoras, as áreas mineradoras, os povoados e as vilas, onde a agricultura de subsistência despertava pouco interesse. 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 para o Rio de Janeiro.

No mercado externo, além de abastecer os navios negreiros, a farinha de mandioca foi utilizada como moeda de troca por africanos escravizados, sobretudo nos anos 1590-1630 – durante o “ciclo da mandioca” (ALENCASTRO, 2000, p. 91-94) – quando foi um dos principais produtos de *escambo* no tráfico de escravos, realizado com Angola:

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.

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 de 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.

A abertura desse espaço econômico anteriormente ocupado pelo Rio de Janeiro impulsionou a inserção da Província do Espírito Santo na produção e exportação da farinha de mandioca. Essa situação já era favorecida desde o século XVI, devido a sua localização entre os principais centros do comércio colonial atlântico – Recife, Salvador e Rio de Janeiro – que possibilitava as trocas comerciais com os navios que transitavam entre o Rio de Janeiro e a Bahia.

No espaço territorial da Província do Espírito Santo, a região de São Mateus destacou-se na economia colonial pela grande produção da farinha de mandioca realizada nas fazendas escravistas. O Porto de São Mateus, localizado no rio Cricaré, teve fundamental importância para a comercialização dessa farinha e, também, como porta de entrada para um grande contingente de africanos escravizados.

Tal importância foi ainda mais expressiva com o *tráfico negreiro* clandestino do século XIX. Era naquele momento que a Inglaterra caminhava para a industrialização, quando a acumulação de capital deixaria de estar centralizada na atividade comercial. Tornava-se necessário ampliar os mercados consumidores para seus produtos industrializados e, nesse sentido, não lhe era interessante manter o escravismo como forma principal de trabalho, uma vez que o escravo não era um consumidor em potencial. Surgia o trabalhador assalariado, também expropriado dos meios de produção e produtor de riquezas, que eram acumuladas pelo “senhor” capitalista, em troca dum salário que jamais correspondia às riquezas que o operário produzia, mas lhe possibilitava ser um consumidor e gerar mais acumulação ao capitalista.

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 (MATTOSO, 2003 [1982]). No Brasil, 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 da exploração das minas - e pela imigração européia, sobretudo a italiana.

Ao se tornar 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 tais medidas, 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 do Nordeste açucareiro (MATTOSO, 2003 [1982]).

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 Rio de Janeiro – teria sido favorável ao abrigo dessa clandestinidade. Ao mesmo tempo, a meio caminho entre a Bahia e o Rio de Janeiro, o longo vale do rio Cricaré constituía-se como verdadeira estrada natural de penetração no território, facilitando a saída clandestina de ouro das Minas Gerais. Esse contexto transformou a região de São Mateus numa importante referência do comércio colonial de escravos e farinha de mandioca durante todo o século XIX.

No transcorrer do século XIX, a farinha de mandioca foi o principal produto exportado pela Vila de São Mateus, de cujo porto saíam embarcações destinadas ao Rio de Janeiro, a Vitória, à Bahia e a Pernambuco (CÔGO, 2007). Já entre 1814 e 1817, essa expressiva produção fora observada pelo Príncipe Von Maximilian, da Áustria, durante sua viagem entre o rio Doce e o rio Mucuri:

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, MAXIMILIAN, 1989 [1814-1817]:169-170).

Essa produção era realizada nas “*casas de farinha*”, onde a mandioca era ralada, prensada, cozida nos fornos e transformada em farinha. As estruturas maiores contavam com a “*bulandeira*” – grande roda de madeira que girava horizontalmente pela força dos bois e ralava a mandioca; enquanto nas estruturas menores, a mandioca era ralada por roda de madeira movida verticalmente pela força humana.

A produção da farinha de mandioca da Vila de São Mateus e da Barra de São Mateus (atualmente, Conceição da Barra) durante o século XIX foi registrada nos relatórios dos presidentes da Província, encontrados no Arquivo Público do Espírito Santo.

	1852	1873	1885
Vila de São Mateus	91.620 arrobas (aprox. 1.346.814kg) ²	119.553 alqueires (aprox. 2.032.401kg) ³	3.069.985kg
Barra de São Mateus	81.900 arrobas (aprox. 1.203.930kg)	64.312 alqueires (aprox. 1.093.304kg)	1.136.270kg

Tabela 1 – Produção de farinha de mandioca na Vila de São Mateus e Barra de São Mateus – 1852, 1873 e 1885
 Fonte: APE-ES. *Relatório do Presidente da Província do Espírito Santo* José Bonifácio Nascentes d’Azambuja (20/05/1852). *Relatório do Presidente da Província* Luiz Eugenio Horta Barbosa (29/04/1874). *Relatório do Presidente da Província* Antonio Joaquim Rodrigues (22/10/1885). Pesquisa da historiadora Franciele Marinato.

A partir desses relatórios, podemos observar que a produção de farinha de mandioca nessa região caminhou num crescente durante o século XIX, muito provavelmente ocupando o espaço econômico deixado pela Província da Guanabara – que se voltara para a produção agroexportadora do café, não mais suprindo a demanda africana e de outras províncias pela farinha de mandioca (ALENCASTRO, 2000).

Enquanto alimentou o comércio colonial escravista, a produção da farinha de mandioca criou um espaço caracterizado pelas grandes fazendas movidas pelo trabalho de africanos escravizados e seus descendentes, profundamente articuladas com o Porto de São Mateus. Oriundas de doações de sesmarias pela Coroa Portuguesa, essas terras eram ofertadas a algumas famílias que possuíam recursos para efetivar sua exploração e garantir a ocupação desse espaço pelo processo da *colonização*.

Dentre essas famílias, encontra-se a família Cunha, que 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, com a produção da farinha de mandioca, do açúcar e do café, além da exploração de algumas espécies de madeiras nobres da floresta.

Junto ao Córrego São Domingos, situava-se a fazenda de Dona Rita Maria da Conceição Cunha – onde ainda hoje se encontram os vestígios dum antigo cemitério de escravos, um cafezal e um curtume – e outra de seu marido, o Comendador Antonio Rodrigues da Cunha. Também seu filho, o Major Antonio Rodrigues da Cunha, abriu uma fazenda em meio à floresta, na localidade denominada Cachoeira do Cravo, no alto curso do rio Cricaré, a partir da dominação do território indígena do povo Aimoré – razão pela qual foi condecorado a “Barão dos Aimorés” (1889). Caminhando mais ao Norte, Marcelino Cunha, ouvidor da Comarca de Porto Seguro, estabelecia sua fazenda escravista junto ao rio Itaúnas, próximo à fazenda de Olindo Gomes dos Santos Paiva – o “Barão de Timbuí” (1874) –, situada no Córrego do Cedro.

Dessas antigas fazendas se originaram diversas comunidades negras rurais do *Sapê do Norte*:

- nas proximidades do Córrego São Domingos, as comunidades de Linharinho, São Domingos, Santana e Angelin;
- ao longo do rio Cricaré, as comunidades do Córrego Seco, Dilô Barbosa, Nova Vista, Chiado, Contena, Morro da Arara, São Jorge e Roda D’Água;
- junto ao rio Itaúnas, as comunidades do Córrego Santa Isabel, Angelin e da Vila de Itaúnas (onde é marcante a miscigenação entre negros e índios).

Fosse durante a escravidão, fosse ao seu final, essas populações negras se estabeleceram ao longo dos córregos, rios, florestas e sapezais. Ora no desespero da fuga vigiada, ora na relativa tranqüilidade da decadência do capital, recriaram seu *modo de vida*, grafando suas marcas na terra – *geo-grafando*⁴, portanto – e conformando suas formas de *territorialidade*.

ENTRE “TAPUIAS” E “CALHAMBOLAS”: LUTAS E RESISTÊNCIA

Embora o século XIX já conhecesse os primeiros movimentos da dominação colonial ao Norte da Província do Espírito Santo, esse povoamento se concentrava ao Sul do rio Doce, em face das dificuldades de penetração da grande floresta tropical, habitada pelos povos indígenas que lutavam contra a expropriação colonial de seus territórios. Esses povos denominados Botocudos representavam diversas etnias do tronco lingüístico Macro-Jê, “[...] grupos nômades e de tradições guerreiras, vivendo de caça e coleta em extensas áreas da Mata Atlântica. [...] Uma vez rechaçados, teriam se refugiado nas regiões circundantes dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Doce e Pardo” (DUARTE, 2002, p. 270).

Assim como a floresta apresentava-se ao colonizador europeu como “impenetrável”, esses povos da floresta foram classificados como “bravios” e “selvagens”, portanto avessos ao processo de “civilização” trazido pelo colonizador europeu⁵. Por meio duma *guerra ofensiva*, pretendia-se transformá-los em *vassalos úteis* à ordem real e colonial, como já vinha acontecendo por intermédio dos aldeamentos constituídos pelas missões jesuíticas, que tinham como objetivo domesticar os “índios bravos” e livres dos *sertões*.

Quando amansados, deixavam de ser reconhecidos pelo nome de suas nações e passavam a ser denominados pelas categorias genéricas “índio”, “caboclo” ou “mestiço”, diluindo-se nas estatísticas demográficas enquanto “população livre” (MOREIRA, 2001); e quando conseguiam manter sua resistência à expropriação territorial, foram denominados “*tapuias*”.

A classificação colonial dos “índios inimigos” como “*tapuias*” foi acompanhada por sua representação enquanto “índios bravios” e “antropófagos”, que permaneceu cristalizada no imaginário coletivo. Histórias de “*tapuias*” são trazidas 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:

Seu Silivestre: A minha avó Eugênia era *Tapuia*. A mãe da minha mãe. [...] *Tapuia* era pelado. [...] 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 Gonçalves: Esse era pegado a laço.

Seu Silivestre: 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. [...] É, depois que eles costumaram com a gente, eles acostumaram. [...] 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, todo ser vivo eles comiam, pessoas que não eram da aldeia eles comiam.

Dona Gonçalves: Porque o sangue dele não dava com o nosso. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005).

Sinônimo de “inimigo”, a classificação “*tapuia*” envolvia, portanto, todos aqueles não “domesticados” e não inseridos na ordem institucionalizada. Fossem “*vermelhos*” ou “*pretos*”, os “*tapuias*” eram aqueles que viviam pelo mato, algumas vezes “*pegados a laço*”, como muitos ancestrais retratados pela memória.

Ao mesmo tempo em que 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. Esse mito disseminava um medo geral em relação à expectativa da chegada dos “*tapuias*” e, assim, favorecia as investidas policiais na direção de seu extermínio. No entanto, a presença desse mito aparece diferenciada na memória que essas comunidades negras rurais trazem de alguns momentos de suas vidas.

Embora todos os “*tapuias*” sejam compreendidos como “*índios*” que viviam “*pelados*” e, portanto, fora das normas oficiosas de sociabilidade da coletividade branca, estabelece-se entre eles 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”*.

Essa valentia aparece associada à resistência dos “*tapuias pretos*” – “*os que resistiram, saíram por último*” – e sua voracidade é relativizada enquanto mito, quando se reconhece que “*eles acostumaram com a gente*” e que alguns foram seus ancestrais. Em qualquer dos casos, a memória acerca da coexistência dos “*caboclos*” e “*pretos*” evoca uma proximidade muito grande entre esses sujeitos sociais que, em sua subalternidade, se sublevavam frente ao sistema hegemônico.

Entre esses sujeitos, as formas de resistência diferenciaram-se ao longo do processo colonizador. No início da colonização europeia, os povos originários do continente que viria a ser denominado América resistiram à expropriação de *seus territórios*, que conheciam tão mais que o colonizador. A sua territorialidade dificultava a dominação colonial, tornando 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, já em sua trajetória dentro dos navios negreiros, os africanos alimentavam um sentimento de medo em relação ao opressor estranho e brutal.

De inúmeras maneiras, a violência era cotidianamente utilizada pelos senhores para a manutenção de seu controle sobre os escravos. Tais fatores faziam crescer a revolta negra em frente à ordem que lhe era imposta. Durante todo o período em que perdurou o escravismo colonial, a negação dessa ordem se fez por meio de variadas formas de resistência cotidiana, ora mais coletivas, ora mais individuais: as fugas desesperadas em busca da liberdade; o suicídio; 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.

Embora algumas dessas formas tomassem o caráter de rebelião, também atuavam como *silenciosas guerrilhas* (SCOTT, 2002 [1982]), a corroer cotidianamente as estruturas materiais e psicossociais do escravismo colonial. Em face dessa ordem, os *quilombos* representavam um ato de desobediência civil e concretizavam uma resistência de forte cunho territorial, expressa como forma singular de reprodução da vida guiada pelo princípio da autonomia.

No Norte da província do Espírito Santo, as fugas e os quilombos concentravam-se nos *sertões* ou nos *subúrbios da Vila de São Mateus*, onde o ambiente da floresta tropical, com suas matas densas e caudalosos rios, oferecia ótimas possibilidades de refúgio aos escravos que se rebelavam contra o cativo, transformando-se em “*calhambolas*”:

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

Seu Astério: [...] Tinha às vez que eles fugia pra mata, de tão apertado fugia, ficava já *caiambola* [...] virava *caiambola* porque ficava no mato escondido. [...] Escondia na mata. Aí mandava o..., patrão mandava precurar, botava gente para precurar... ficava a semana. [...] É, os escravos fugia, pegava era nome de *caiambola*. Tava escondido no mato. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005).

Além de configurar uma resistência contra a sociedade escravista, os *quilombos* e “*calhambolas*” reinventavam a própria existência dos africanos e seus descendentes na América. A negação ao sistema escravista se estruturava não só pela resistência à servidão, mas, também, às suas formas de produção econômica, fundamentadas nos latifúndios monocultores, destinados à exportação. Enquanto comunidades autônomas, os *quilombos* eram geridos pelo trabalho familiar, direcionado à própria subsistência, cuja produção (diversificada de alimentos e outros insumos) abastecia também os núcleos urbanos e, até mesmo, as fazendas monocultoras.

No Norte do Espírito Santo, a ocupação de terras pelas comunidades negras rurais nasceu tanto das fugas escravas - e sua transformação em “*calhambolas*” - como da herança das antigas fazendas escravistas da região. Essas fazendas escravistas tornaram-se obsoletas na economia colonial devido ao incremento da produção agroexportadora do café concentrada no Vale do Paraíba e no Oeste do Estado de São Paulo, que absorvia a mão de obra escrava dos engenhos nordestinos e zonas auríferas mineiras, além da dos imigrantes europeus que chegavam, sobretudo da Itália, para trabalhar aqui sob as novas relações de trabalho do *colonato*.

Assim, efetivava-se a apropriação dessas 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.

O NASCER DO CAMPESINATO NEGRO: “*DONOS DO LUGAR*”

Um intervalo espaço-temporal sem uma profunda valorização capitalista desse espaço permitiu que se forjasse um padrão próprio de organização da vida, em contraposição à lógica dos grandes projetos de *des-envolvimento*⁶. Ali, os antigos escravos passaram a se afirmar enquanto grupos familiares que produziam sua existência material, simbólica e afetiva por meio de práticas agrícolas, de pastoreio e atividades extrativistas realizadas a partir do *uso comum* de determinados recursos, organizando-se num *modo de vida* peculiar, em que a natureza representava a sustentação da vida, e não uma mercadoria.

Naqueles tempos da “*terra à rola*”, o *uso comum* e compartilhado dos elementos da natureza permitia a escolha e a alternância do lugar da morada, do roçado e do extrativismo, combinados com a criação animal na “*solta*” e “*a grané*”: as galinhas, os porcos e o gado pastavam e

mariscavam nos terreiros próximos das casas e, também, nos “brejos” e no “sapê”, terras de *uso comum*, sob o cuidado de todos, definindo um espaço conhecido e apropriado – *território*:

– O gado criava como?

Jorge: A grané. [...] Era, era solto assim. [...] 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’ái, lá de São Mateus soltava pr’aqui, nesse meio. [...] Era uma divisão só. Como faz, pra lá ou pra cá, era uma só. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005).

Esse *modo de vida* era tecido por uma profunda rede de parentesco e trocas materiais e comerciais, religiosas e festivas, de cura e de trabalho, de relações de solidariedade e reciprocidade – elementos duma ordem moral definida por Klaas Woortmann (1990, p.62) como *campesinidade*:

Família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo em que a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. [...] a relação do homem com a terra é de troca recíproca, na qual o trabalho fecunda a terra, que se torna morada da vida. A relação com a terra é uma relação moral com a natureza.

A elaboração conceitual da *campesinidade* caracteriza esse grupo social como *sujeito criando sua própria existência* (CHAYANOV, 1974[1925]), cujo trabalho na terra é destinado, primeiramente, à satisfação das necessidades de reprodução da vida da família, o que lhe confere uma margem de *autonomia* em face do sistema capitalista, ditada, sobretudo, pelo controle do próprio tempo. 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), e que, portanto, alimenta os projetos de futuro das gerações. O *patrimônio* das comunidades negras do Sapê do Norte corresponde às terras de morada dos “véios”, denominação local que se confere aos mais antigos moradores que ainda povoam a memória, também reconhecidos como “*donos do lugar*”:

Seu 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. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005).

A familiaridade com os *lugares de morada* dos vizinhos e compadres, moradores “véios”, dos “*tempos antigos*”, revela que a apropriação desses espaços por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra atestava-lhes a identidade de “*gente do lugar*” e “*donos do lugar*”. Os “*donos do lugar*” eram aqueles ali estabelecidos, com sua morada, seu terreiro e seus roçados, cuja apropriação fora feita sobre antiga área do “*sertão*”. Ainda hoje, essa relação é marcada pelo sentimento da pertença: o lugar pertence ao seu dono, e este, ao seu 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 por meio 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, por sua vez, faz emergir o que é comum, desenvolvido pela comunicação entre os sujeitos da vida, fortalecido pelos laços de identidade. (HISSA; CORGOSINHO, 2006:16-17)

É no *lugar* que os laços de *identidade* são tecidos, identidade entre as pessoas, os grupos familiares, seus parentes e vizinhos, desses e doutros seres com o meio onde se encontram inseridos: o sentido do *envolvimento* evocado pela *campesinidade*. Na organização tradicional das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, o sentimento de *pertença ao lugar* era expandido também a outros seres vivos e muitas vezes, considerado necessário à sua integração ao meio:

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. [...] Era um pasto que todo mundo usava, e além disso, não precisa nem dar outros tipos de vacina e de remédio [...] daqui até o rio Cricaré, ficava uns 2 meses e voltava e trazia de novo, aqui pra cá. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005)

“Destocar” significava conduzir o gado ao brejo do rio Cricaré e ali o deixar por um tempo, alimentando-se bem, “comendo aquele pasto com toda aquela saúde”. Assim, o gado “ficava amigo do lugar” e não adoecia. “Ficar amigo daquele lugar” era 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*”.

Carregado de afetividade, o “*nosso lugar*” é lembrado em todos seus aspectos positivos da fartura, do encontro, da solidariedade e das festas: “Era um lugar bom. Bom mesmo!” (SEU DOMINGOS, 2005). Enquanto espaço afetivo e simbólico da temporalidade cotidiana e *de significação comum partilhada* pelo grupo (PORTO-GONÇALVES, 2003), o *lugar* é onde se elaboram as formas “*experienciais da vida*” (ESCOBAR, 2005) dessa *campesinidade* etnicamente diferenciada, momentos de práticas, significação e compreensão do mundo: *saberes* constituídos, que alimentam aspectos *identitários* ao grupo e suas formas de apropriação do espaço, produzidas historicamente – *territorialidades*. Os *saberes* próprios desse lugar são: as categorias nativas, que expressam estas formas peculiares de leitura e apropriação do mundo; a observação acerca dos sinais do tempo atmosférico e da fertilidade do ambiente; as práticas de cooperação guiadas pelo

princípio da solidariedade e reciprocidade; a cosmologia que orienta o melhor momento para os plantios e o extrativismo – o tempo das águas e os ciclos lunares, buscando a otimização do que o meio pode oferecer; a diversidade de técnicas e materiais utilizados nas construções e produção de artefatos; a diversidade de espécies de alimentos e medicamentos – que revelam uma longa observação, manuseio e experimentação; os conhecimentos acerca da cura corporal e espiritual – expressos pela grande quantidade de medicamentos oriundos da flora e fauna locais, aliados aos benzimentos; a arte de devoção religiosa presente no Baile de Congo de São Benedito, nos ternos de Reis de Boi e no Jongo, como também na Mesa de Santa Bárbara e Santa Maria, rituais de cunho afro-brasileiro.

Na escala da intimidade onde são produzidos, esses *saberes* tecem a costura da *identidade* cultural e histórica entre os sujeitos e seus *lugares*, que se afirma de maneira contrastiva em relação ao que lhe é externo e diferente, numa relação dialética de alteridade – ou *outridade*. Nesse sentido, o lugar onde são tecidos os saberes e a identidade alimenta a construção da territorialidade: “[...] 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’” (SOUZA, 1995, p. 86).

Desde a colonização, esse universo de *saberes* pertencentes a africanos e afrodescendentes contrastava com a ordem colonial européia, que subjugava tais sabedorias numa relação *epistêmica* conflituosa⁷, em que as características e os princípios do colonizador buscavam se afirmar como “superiores”. Se essa relação foi relativamente amenizada com a desagregação das fazendas escravistas no final do século XIX, adquiriu um novo impulso no transcorrer do século XX, quando as terras e florestas do *Sapê do Norte* passaram a ser revalorizadas como formas de acumulação de capital, colocando novamente em conflito *matrizes de racionalidade* distintas e materializadas territorialmente.

TERRITORIALIDADES EM CONFLITO

Falar de *territorialidade negra* no Sapê do Norte implica considerar a conflitividade enquanto contexto sempre presente. Seja durante a escravidão, seja em períodos posteriores, o *conflito* sempre permeou as relações sociais entre a população negra e os grupos dominantes ideologicamente brancos. O *conflito* constrói *identidades* e é retroalimentado por elas. Materializa-se no espaço apropriado e dominado por esses grupos sociais, colocando em evidência diferenciadas *matrizes de*

“DONOS DO LUGAR”: A GEO-GRAFIA NEGRA E CAMPONESA
DO SAPÊ DO NORTE – ES

racionalidade na relação que estabelecem entre si e com a natureza: *territórios* e práticas de *territorialidade*. Enquanto categoria de análise, o *território* é aqui considerado como *relação espacial de poder*, manifesta por processos de *territorialização*, *desterritorialização* e *re-territorialização* (HAESBAERT, 2004), materializados em formas de *territorialidade*.

O atual padrão de conflitividade do Sapê do Norte dá-se entre as comunidades negras (e camponesas) e o capital moderno da produção de celulose, sujeitos sociais que se utilizam do mesmo espaço por meio de *territorialidades* diferenciadas. Esse padrão deu continuidade à perspectiva colonial de uso e exploração da natureza, que, impulsionada pela ideologia dos “espaços vazios”, já implantara projetos *des-envolvimentistas* sobre a floresta e seus habitantes, visando a garantir sua efetiva ocupação pelo capital.

As primeiras políticas de exploração madeireira no Norte do Espírito Santo datam de 1920, quando o governo do Estado do Espírito Santo concedeu extensas áreas de floresta para a exploração privada, em troca dum plano de ocupação das terras da fronteira Norte e Noroeste. Nos anos 1950, essa exploração foi incentivada pelo crescimento urbano-industrial do Centro Sul do país no pós-guerra (BECKER, 1973), que consumiu algumas espécies de madeira destinadas à construção civil e à produção siderúrgica do carvão vegetal. Também desse período datam os primeiros plantios de eucalipto destinados à exportação de cavacos e à produção de celulose, da Companhia Vale do Rio Doce. A partir dos anos 1960, esse padrão de *des-envolvimento* recebeu vultosos incentivos do Estado (MAGALDI, 1991) e a floresta passou a ser vertiginosamente substituída pelos plantios industriais de eucalipto, destinado à produção de celulose – das empresas Ouro Verde, Brasil Leste Agroflorestal, Reflorestadora Cricaré, Aracruz Florestal.

A floresta passava a ser destruída em larga escala pela motosserra e pelo “*correntão*” – engrenagem formada por dois tratores de esteira, unidos por uma grossa corrente, principal símbolo do desmatamento que habita a memória local:

– Mas os terrenos que a Aracruz comprou, tinham mata nativa, floresta?

Seu Ângelo: Mata nativa! Tinha! Mata nativa! Quebrava, quebrava tudo! [...] *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 [...]

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

Seu Ângelo: *Queimava*. (COMUNIDADE de Itaúnas, 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 elementos que eram coletados ali deixaram de estar disponíveis, como os peixes e os animais de caça, os frutos, as madeiras e fibras, os medicamentos

etc. Ademais, a implantação dos monocultivos industriais de eucalipto em larga escala monopolizou o uso da terra e das águas, inviabilizando as roças camponesas de alimentos e destruindo a concepção do *uso comum*, fundamental para a manutenção desse modo de vida.

Essas alterações podem ser visualizadas pelos Gráficos a seguir, que demonstram o decréscimo das áreas ocupadas pelas lavouras permanentes, temporárias, pastagens e matas naturais, combinados com o crescimento das áreas de “matas plantadas” – denominação equivocadamente atribuída aos monocultivos de árvores de eucalipto – e, no caso de São Mateus, também das pastagens plantadas.

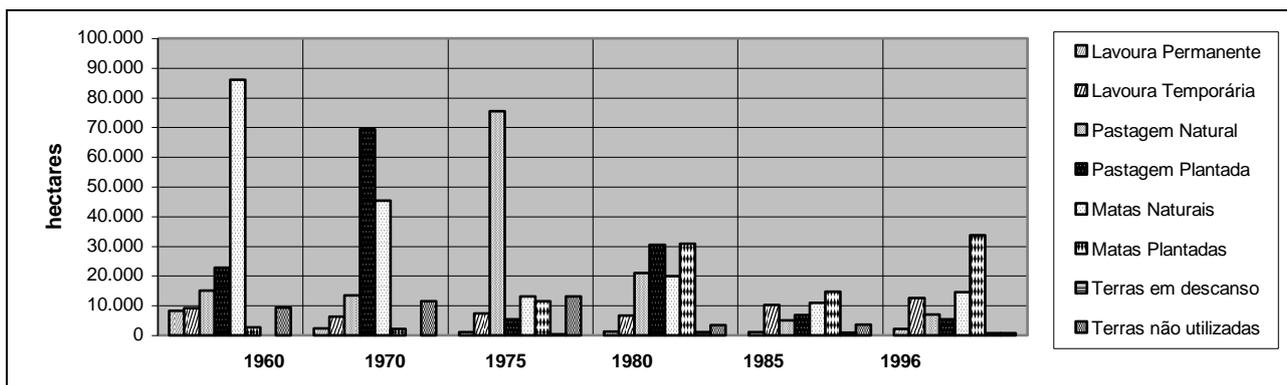


Gráfico 2 – Conceição da Barra: Uso da terra (área), de 1960 a 1996.

Fonte: IBGE. *Censos agropecuários* 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996.

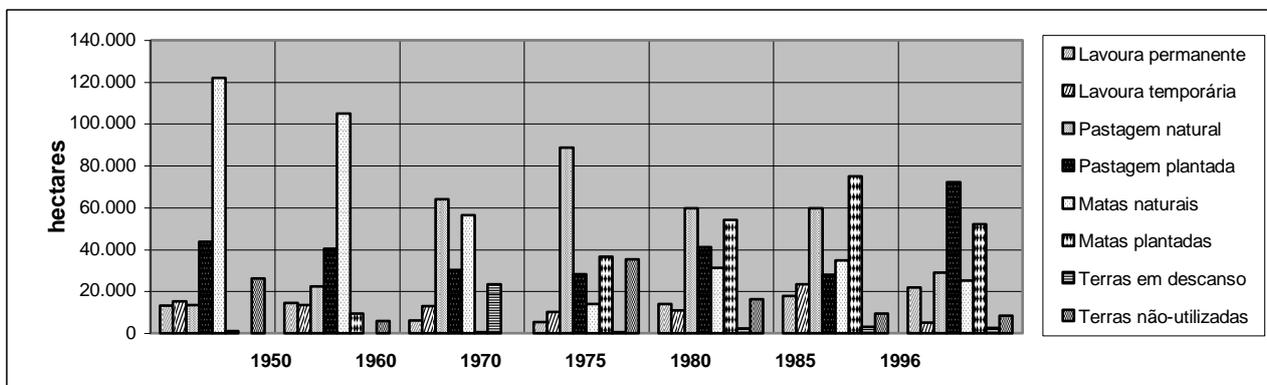


Gráfico 3 – São Mateus: Uso da terra (área), de 1960 a 1996.

Fonte: IBGE. *Censos agropecuários* 1950, 1960, 1970, 1975, 1980, 1985 e 1996.

O Estado teve fundamental papel nesse processo, por meio da classificação das *terras de uso comum* como “devolutas” – e assim, passíveis de serem negociadas como mercadorias com as empresas⁸. Aos antigos moradores, que em absoluta maioria não possuíam documentação da terra, o Estado passava a exigir o requerimento da terra ocupada como “posse” – ou seja, sua regularização como propriedade privada:

Seu Silvestre: 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. [...] Falava que era pra organizar as coisas, que quem tivesse a sua, que *vinha a recoleta da terra para a Aracruz*. (COMUNIDADE de São Domingos, 2005).

Aliadas ao “*correntão*”, diversas táticas de pressão, ameaças e convencimento para o abandono da terra configuraram o mecanismo da *grilagem* que efetivou a *expropriação*, legitimada pelos cartórios de registros de imóveis e institucionalizada pelo Estado. Para driblar a legislação – que permitia o requerimento de terras com até 10 alqueires (ou 50 hectares) – muitas pequenas parcelas foram requeridas por terceiros e, logo em seguida, retransmitidas às empresas. Ademais, muitas dessas terras eram medidas “na corrente”, sem exatidão e com grandes margens de erro. Ambos os procedimentos deram origem a imensas propriedades privadas cobertas pelos monocultivos de eucalipto, que passaram a produzir o “*imprensamento*” das comunidades negras rurais.

A categoria nativa “*imprensamento*” constitui-se enquanto oposição direta à categoria “*terra à rola*”: sentir-se “*imprensado*” é sentir-se pressionado, massacrado, humilhado, sufocado, respirando e bebendo o ar e as águas contaminadas pelos agrotóxicos; sem vizinhos, sem horizontes e sem perspectivas. Resultante da expropriação da terra, das águas e da floresta – portanto, das condições materiais de existência dessas comunidades – o “*imprensamento*” representa a *ação* totalizante do capital sobre o *lugar*, produzindo o 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 – *desterritorialização* (HAESBAERT, 2004, p. 315): “exclusão, privação e/ou precarização do território enquanto ‘recurso’ ou ‘apropriação’ (material e simbólica)”.

O “*imprensamento*” trouxe a falta de espaço para a reprodução da vida e escassas alternativas de trabalho e sobrevivência. Dentre elas, a coleta dos resíduos de eucalipto não aproveitados pelas empresas – o “*facho*” – vendidos como carvão para siderurgias ou como lenha para olarias.

“FACHO” E IDENTIDADE QUILOMBOLA: A EXPLICITAÇÃO DO CONFLITO TERRITORIAL

A *territorialidade* do capital é impessoal, sem memória ou afetividade, e busca destruir as singularidades do *lugar vivido* pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte. Dessa maneira, o conflito entre as formas de *territorialidade* das comunidades negras e do capital implica, para além da dimensão material e física, o conflito entre formas de representação e significação atribuídas ao espaço.

A situação do “*imprensamento*” sofrido pelo campesinato negro do Sapê do Norte é confrontada por diversas formas de resistência, que efetivam processos de *re-territorialização* – e, “[...] por isso, mais do que resistência, o que se tem é R-Existência, posto que não se reage simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Se por um lado, o “*facho*” pode ser interpretado como atividade realizada à sombra da produção do agronegócio da celulose – da qual aproveita as sobras –, por outro lado, representa uma conquista das comunidades negras do *Sapê do Norte*, forçosamente arrancada da empresa Aracruz Celulose (atualmente Fibria). Diante das dificuldades cada vez mais profundas de se conseguir suprir a *existência*, a disputa pelos resíduos de eucalipto – destinados, sobretudo, ao uso doméstico – passou a adquirir maior importância enquanto atividade econômica das famílias.

Essa atividade era proibida pela empresa – que dispunha de polícia particular para vigiar seus plantios contra a retirada de lenha ou qualquer outro produto pelos moradores locais – e se tornou o principal fator de *conflito* com as comunidades negras. Esse conflito adquiriu destaque a partir do ano de 2003, quando diversas pessoas foram presas enquanto coletavam os resíduos de eucalipto numa área recém-cortada pela Aracruz Celulose. As comunidades engendraram um enfrentamento à situação, exigindo a soltura das pessoas presas e a liberação do resíduo, afirmando que este era a única coisa que lhes restava após a entrada do eucalipto em suas terras. Na ocasião, disseminados pelo Sapê do Norte, vários focos de incêndio queimaram *talhões* de eucalipto da empresa.

Diante do impasse pela coleta do *resíduo*, diversas reuniões foram realizadas entre as comunidades negras e a empresa Aracruz Celulose, que resultaram na institucionalização da atividade, por meio da criação da Associação dos Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra (Apal-CB). Essa condição fora exigida pela empresa como pressuposto para qualquer negociação, em sua negativa a celebrar contratos com a recém-criada Associação Quilombola de Conceição da Barra – o que refletia sua preocupação em reconhecer o nascente movimento quilombola e o direito dessas comunidades ao seu *território*. Com a criação da Apal-CB, a empresa visava a manter seu controle sobre a atividade, com uma maior proximidade das lideranças locais.

No entanto, ainda assim o “*facho*” continuava a significar uma conquista territorial das comunidades negras do Sapê do Norte – *re-territorialização* – o principal ponto de confronto, onde as linhas de fronteiras se interpenetram. O “*facho*” acontece *dentro do território* dos latifúndios

“DONOS DO LUGAR”: A GEO-GRAFIA NEGRA E CAMPONESA
DO SAPÊ DO NORTE – ES

empresariais de monocultivos para exportação e subverte a ordem territorial imposta pela empresa – o “*imprensamento*” – abrindo novas possibilidades de permanência das comunidades negras e camponesas na terra. Ademais, isso se constrói sobre a afirmativa dum direito de usufruto sobre o *território*, que é ancestral e patrimônio, elementos da *identidade* construída e fortalecida ainda mais pela circulação – vigiada – nas áreas de corte do eucalipto, onde os afrodescendentes de ancestrais comuns redescobrem seus *lugares vividos*: a morada dos “*véios*” e suas roças, permeados pela memória dos “*ajuntamentos*”, ritos, festas e “*brincadeiras*” de devoção. Revivendo afetivamente essa memória, relembram os tempos idos e suas histórias, e, assim, alimentam o *desejo* por esse *território re-des-coberto*: o horizonte torna-se prospectivo.

Esse momento configurou a afirmação duma *identidade* que ensejava o questionamento mais coletivo da situação vivida de “*imprensamento*”, quando o conflito territorial passou a adquirir outra conotação política. Nesse processo, teve fundamental importância a nascente *identidade quilombola* que se disseminava pelas comunidades – e os direitos dela decorrentes, dentre os quais se destaca o *direito ao território*. Embora esse direito já tivesse sido reconhecido aos “remanescentes de quilombos” pela *Constituição Federal do Brasil* (1988) em seu Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias, foi com a assinatura do *Decreto Presidencial n.º 4.887*, no ano de 2003, que os processos de identificação e delimitação desses territórios passaram a ser objeto de atenção do Estado Brasileiro. Fundamentando-se no princípio da *autoatribuição*, o reconhecimento dos territórios e dos demais direitos quilombolas passou a fortalecer a construção dessa *identidade*⁹.

No Sapê do Norte, a identificação dessas comunidades como “remanescentes de quilombos” foi iniciada pelo Estado no ano de 2004, por intermédio do trabalho de demarcação e delimitação territorial realizado pelo Incra¹⁰. Aqui, a *identidade quilombola* constitui-se de maneira intimamente vinculada ao *território*, que configura o espaço apropriado do presente e da ancestralidade, identificado pelas histórias de vida, pelos saberes peculiares, pelas relações de parentesco, trocas e solidariedade – elementos que passaram a ser revalorizados pelas comunidades negras como seu patrimônio. Por outro lado, esse *território* também 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. No *conflito* entre ambas as *territorialidades*, a *identidade quilombola* se reafirma, alimentada por todas as formas de retomada do território expropriado pelo capital.

A resistência concretizada pelo “*facho*” vem sendo reforçada pela construção da *identidade quilombola*. O “*facho*” e a *identidade quilombola* explicitam esse *conflito* que é eminentemente

territorial, caracterizado pelo embate entre sujeitos sociais antagônicos e suas formas específicas de *territorialidade*, orientadas por *matrizes de racionalidade* distintas e divergentes: “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).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *geo-grafia* negra e camponesa do Sapê do Norte traz as marcas e ações desses sujeitos sociais, que historicamente tecem suas formas de apropriação do espaço, sempre em *conflito* com o sistema hegemônico. Em quaisquer dos momentos observados nessa história, a *territorialidade* negra se afirmou de maneira contrastiva em relação à *territorialidade* do capital, evidenciando a atribuição de outras significações à terra e à natureza, às pessoas e à vida. Seja durante a colonização alimentada pelos latifúndios monocultores, destinados à exportação e movidos pelo trabalho escravo de africanos e afrodescendentes, seja na contemporaneidade do denominado *agronegócio*, o que se observa é um profundo conflito entre *matrizes de racionalidade*: de um lado, o projeto de expansão infinita da acumulação de riquezas, a partir da submissão de outros povos, e do saque de seus territórios; de outro, uma diversidade infinda de grupos humanos, cuja existência se dava a partir duma relação intrínseca com a natureza.

No Sapê do Norte, a explicitação desse *conflito* por meio do “*facho*” e da conformação da *identidade quilombola* vem trazendo à tona elementos que evocam o sentido da pertença ao *território* – a memória afetiva do vivido, que é tecido na escala de intimidade dos *lugares* – que não fazem parte da territorialidade do capital: impessoal, funcional e produtivista.

Dentre esses elementos de pertença territorial, encontra-se a *linguagem*, que bem traduz as formas de apropriação, compreensão e significação atribuídas à realidade vivida. Esta categoria nativa, “*donos do lugar*”, expressa profundamente a pertença territorial. Compreender-se como portador de direitos territoriais fundamentados na ancestralidade e na posse tradicional é saber-se “*dono do lugar*”. Só os “*donos do lugar*” guardam a memória de sua *geo-grafia*, tecidos de *territorialidade* que teimam em afirmar sua diversidade epistêmica, ética e estética. *Lugar* e *territorialidade* se alimentam.

REFERÊNCIAS

“DONOS DO LUGAR”: A GEO-GRAFIA NEGRA E CAMPONESA DO SAPÊ DO NORTE – ES

Revista Geografares, nº 8, 2010

APE-ES. **Relatório do Presidente da Província do Espírito Santo** José Bonifácio Nascentes d'Azambuja (20/05/1852).

_____ **Relatório do Presidente da Província** Luiz Eugenio Horta Barbosa (29/04/1874).

_____ **Relatório do Presidente da Província** Antonio Joaquim Rodrigues (22/10/1885).

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes** – formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BECKER, Bertha. O Norte do Espírito Santo: região periférica em transformação. **Revista brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro: IBGE, vol.35, n.º 4, p. 35-110, 1973.

CHAYANOV, A. **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. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

DUARTE, Regina Horta. Olhares estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. **Revista brasileira de História**, São Paulo, vol. 22, n. 44, p.2 67-288, 2002.

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.

FERLINI, Vera Lúcia. **Terra, trabalho e poder**. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. **“Donos do lugar”**: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. 513 p. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, 2009. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HISSA, Cássio E. V.; CORGOSINHO, Rosana R. **Recortes de lugar. Geografias**. Belo Horizonte: IGC – UFMG, vol.2, n.º1, p.7-21, 2006.

MAGALDI, Sérgio. **Ação do Estado e do grande capital na reestruturação da atividade econômica**: o cultivo florestal e a cadeia madeira-celulose/papel. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1991.

MATTOSO, Kátia de Q. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003 [1982].

MOREIRA, Vânia M. Losada. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. **Diálogos Latino-americanos**, Universidade de Aarhus, n.º 003, p.87-113, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geografando nos varadouros do mundo**. Brasília: Ibama, 2003.

_____. **De saberes e territórios** – diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. 2006. (mimeo).

_____. **De Geografia, de epistemes e de políticas e suas relações**. 2007. (mimeo).

QUIJANO, Anibal. 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.

REIS, João J.; GOMES, Flávio S. (Orgs.). **Liberdade por um fio** – História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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[1982].

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. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

WIED, MAXIMILIAN, Prinz Von. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil, 2. série, v. 156),

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília: Ed.UnB/Tempo Brasileiro, v. 69, p.11-73,1990.

RESUMO

Discussão das formas de territorialidade construídas pelas comunidades afrodescendentes no Norte do Espírito Santo, cujos ancestrais ali se estabeleceram durante a colonização, inicialmente como trabalhadores escravizados. Com o fim da escravidão, essas comunidades passaram a reproduzir sua existência camponesa, construindo territórios que lhes foram expropriados a partir de meados do século XX pela produção da celulose. Atualmente, ensejam formas de reapropriação desses territórios, onde se destacam o “*facho*” e a conformação da *identidade quilombola*.

Palavras-chave: Territorialidade. Lugar. Comunidades negras rurais.

ABSTRACT

This paper aims to discuss ways of territoriality built by communities of African descent in northern Espírito Santo, whose ancestors settled there during the colonial period, initially as slave workers. With the end of slavery, these communities began to play his peasant existence, building territories that were expropriated from the middle of the twentieth century the production of cellulose. Currently, enable forms of reappropriation of these territories, which highlight the “*facho*” and the conformation of *quilombola* identity.

Keywords: Territoriality. Place. Rural black communities.

NOTAS

¹ Este artigo foi extraído da tese intitulada “*Donos do lugar*”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES, elaborada pela autora sob orientação do Prof. Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves, apresentada à Universidade Federal Fluminense (UFF), para a obtenção do título de Doutora em Geografia, em junho de 2009.

² Uma arroba equivale a 14,7 quilos, aproximadamente.

³ Um alqueire era a antiga medida de capacidade para sacos, equivalente a 36,27 litros (ou 17kg).

⁴ O geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves propõe o *geo-grafar* no lugar da *geografia*, transformando o substantivo em verbo e enfatizando o sentido da *ação de grafar a terra* (geo), e portanto, seus sujeitos.

⁵ 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.

⁶ Com a expressão *des-envolvimento*, procuro trazer à discussão a destruição do *envolvimento* presente na organização social dos povos não ocidentais, preexistentes ao processo de colonização e expansão do sistema capitalista. É *des-envolvimento* porque subtrai o sentido do *envolvimento* – social, econômico, afetivo – e constrói-se como caminho de mão única para o bem existir, excluindo do imaginário todas as demais experiências que podem apresentar outras possibilidades do ser, sobretudo aquelas que giram em torno de horizontalidades e *envolvimento*.

⁷ O processo de colonização europeia sobre outros povos e seus territórios se fez a partir duma *episteme* que sobrevalorizava e impunha um saber pretensamente universal – o europeu – em detrimento dos saberes locais. Assim, a *colonialidade* – relação que se perpetua após o período da colonização – se faz na esfera do poder e dos saberes (PORTO-GONÇALVES, 2006).

⁸ A própria existência do *uso comum* da terra foi um atributo favorável à escolha dessa região – e também das terras indígenas Tupiniquim e Guarani, no Município de Aracruz – para a implantação do projeto de produção e exportação da celulose nos anos 1960 e 70, uma vez que apresentava ausência de documentação e maiores facilidades ao mecanismo da *grilagem*. Esse fator parece indicar o porquê da não implantação dos monocultivos de eucalipto, nessa mesma época, no Município de Linhares, onde a propriedade privada da terra já se encontrava cristalizada nos grandes latifúndios de gado.

⁹ Esse Decreto fundamentou-se na *Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais* (1989), que dispõe sobre os direitos desses povos na salvaguarda de seus territórios tradicionais e suas práticas de territorialidade.

¹⁰ O *Projeto Territórios quilombolas no Espírito Santo* foi elaborado e realizado por meio dum convênio celebrado entre o Incra, a Associação dos Pequenos Produtores do Estado do Espírito Santo (Apagees) e a Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Internamente à Ufes, consistiu num projeto de extensão que envolveu professores e estudantes dos departamentos de Geografia, Ciências Sociais e História.