

**Concurso de proyectos para investigadores jóvenes
de América Latina y el Caribe**
“Migraciones y modelos de desarrollo en América Latina y el Caribe”

A construção identitária de grupos remanescentes de quilombos em um contexto de migração urbana no Espírito Santo, Brasil

Juliana Freitas Salomão*

Introdução

A partir da segunda metade do século XX, foi adotado pelo Estado brasileiro um determinado modelo de desenvolvimento cuja prerrogativa era criar bases que propiciassem o desenvolvimento do país a partir de mudanças endógenas¹. A industrialização seria o caminho para a constituição da Nação. Uma das manifestações mais conspícuas de tal política foi a promoção das indústrias de celulose e papel: durante a década de 1960, foram estabelecidas sucessivas políticas florestais, por meio de subsídios fiscais, sociais, ambientais e mudanças na legislação para a promoção das plantações em grande escala, orientadas para a exportação da polpa de celulose (Dalcomuni, 1990).

A indústria de celulose necessita de grandes extensões de terra para os plantios da monocultura do eucalipto, espécie utilizada para a produção da polpa de celulose. Com o aval do Estado, tais empreendimentos passaram a ocupar as chamadas terras devolutas. Segundo Martins (1997), predomina, nesta situação, a ideologia do vazio: a expansão capitalista não compreende, em sua lógica, modos de vida que possuem temporalidades distintas da sua. Assim, todos que não podem ser classificados segundo suas categorias simplesmente não “existem”, ou seja, territórios ocupados por populações não inseridas na dinâmica do capital são considerados vazios, tais como as terras historicamente ocupadas por populações tradicionais – como indígenas e comunidades remanescentes de quilombos.

Assim, a ocupação indevida das terras de comunidades tradicionais levou à intensificação do movimento rural-urbano, sendo o êxodo uma das principais causas do crescimento acelerado e desordenado das cidades brasileiras, em especial na região Sudeste. Os grupos deslocados pelos grandes projetos industriais foram se alojar nas periferias dos núcleos urbanos, tendo de conviver com uma sorte de problemas de diversa ordem daqueles que enfrentavam no ambiente rural.

Por conta disso, as comunidades negras se mobilizaram para lutar pela retomada de suas terras. E, contra a crença de que apenas a implantação de grandes projetos industriais é capaz de conduzir a alguma mudança social (Vainer, 1993), a estratégia dos grupos impactados alega que o território não é apenas o meio físico biótico, é também um espaço cultural e social, palco de relações sociais e de trabalhos coletivos: o território não se constitui por si, ele é formado junto com o grupo que o ocupa, na relação da formação identitária deste grupo com o seu território. E, nesta disputa, assumir a sua identidade como quilombola adquire um alto valor simbólico.

Deste modo, podemos observar, no espaço rural, a construção, pelas comunidades negras rurais, de uma identidade quilombola que se apresenta como um elemento que

permite a mobilização do grupo na luta por um interesse comum, ou seja, a retomada da terra. No entanto, o reconhecimento oficial da identidade quilombola e auto-identificação dos membros das comunidades negras rurais como tal, ocorreram posteriormente à migração provocada pela ocupação das terras pelos plantios de eucalipto.

Pergunta-se, então, qual processo identitário se dá com os remanescentes de quilombos que migraram para as áreas urbanas. Assim, objetivamos neste estudo – de caráter exploratório e qualitativo, onde não se pretendeu fechar um “corpus de pesquisa”, e sim abrir possibilidades de interpretações diversas – contribuir para dar visibilidade à questão da identidade quilombola, tendo como objeto de análise a construção identitária de grupos migrantes, integrantes de comunidades de remanescentes de quilombos localizadas no Norte do estado do Espírito Santo, que se deslocaram para os núcleos urbanos ao perderem as suas terras, devido à modernização empreendida na segunda metade do século XX.

A pesquisa de campo utilizou-se da entrevista como meio privilegiado para a obtenção de dados; as mesmas contaram com um breve roteiro que objetivou estimular o relato da experiência de vida – fundamentada na metodologia da “História Oral” - voltada para a trajetória nos locais de viver e morar. A ênfase foi dada àquilo que foi desejado, necessário e essencial lembrar, pois o foco da investigação está voltado para as experiências que possam ter contribuído para uma construção identitária. Antecedendo, porém, a investigação empírica, esboçaremos alguns elementos do discurso teórico acerca das relações entre identidade e território.

Algumas considerações sobre identidade e território

No estudo da construção identitária, a identidade pode ser analisada sob três diferentes campos disciplinares, cada qual apresentando um conceito diferente: na filosofia, a identidade é entendida como um princípio lógico; para a psicologia, a identidade é vista sob o viés pessoal, como identidade individual; e para as ciências sociais, em geral, a identidade aparece numa perspectiva relacional. É este o conceito de identidade que abordaremos aqui.

Nas ciências sociais, a identidade é uma construção histórica, a partir da relação do “eu” com o Outro, em um determinado contexto espaço-temporal. As identidades tornam-se possíveis, e se formam na relação com os outros, na partilha de valores, consciente e voluntária: um grupo pode ter características similares e não se identificar enquanto grupo, isto se dá somente quando há a mobilização por algo em comum, com valores comuns aos seus integrantes.

A tomada de consciência acerca dos fundamentos e condições classificatórias e o respectivo juízo sobre elas, a partir dos valores, são processos necessários para a transformação de uma simples classificação em identidade. O processo identitário é um processo de diferenciação, a partir da relação onde alguns se reconhecem como semelhantes (mas não idênticos) frente à “outros”, considerados diferentes e que, portanto, não pertencem ao grupo, numa constante e recíproca transformação.

No período pós-moderno, a questão identitária re-emerge de forma singular. Ainda que exista certa continuidade com o período anterior, as transformações globais observadas nas últimas décadas apontam para um novo estágio de paradigma, onde se observam algumas rupturas com o contexto moderno, que fornecem as principais características da

pós-modernidade. A perda de confiança nas grandes narrativas centrais da modernidade tem por conseqüências a ênfase na ambivalência e na incoerência e a democratização das formas de produção e difusão do conhecimento, que antes eram privilégio dos grupos dominantes.

Com isso, atualmente é possível defrontarmo-nos com a emergência de identidades de grupos considerados minoritários, tecidas a partir de outros modos de pensar e agir, buscando se afirmar frente à ideologia dominante que pregava ser universal, a única com um saber qualificado. Neste contexto, de crise dos valores do mundo moderno, a identidade re-surge como objeto de estudo de vários campos disciplinares distintos, onde se privilegia a pluralidade de relatos frente a uma única visão de mundo.

Segundo Arfunch (2002), o processo de conceituação identitária não tem como base uma perspectiva de retomada dos significados anteriores, e sim uma abordagem não essencialista, na qual a identidade é vista como a cristalização de um processo, em um determinado momento histórico.

La identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas – raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc – sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en un juego de las diferencias. (Arfunch, 2002:21).

A pluralidade possibilita a existência de múltiplas identidades, onde o grupo traz à tona o que pretende destacar, dependendo da temática em jogo, ao contrário da concepção anterior, onde prevalecia a visão da identidade como única e imutável ao longo do tempo. Hall (1996) utiliza o conceito de “posições de sujeito” de Foucault para definir os processos de construção identitária, destacando a importância da temporalidade para este estudo. Há elementos de ruptura entre o passado e o presente, com o reconhecimento da identidade a partir de um processo histórico, remetendo-se ao passado, mas que sofre transformações para ser o que é no presente. Bayart (apud Haesbaert; Bárbara, 2001) nos diz que, ao invés de pensar em identidades, devemos pensar em “estratégias identitárias”, ou seja, a mobilização política das identidades culturais. Assim, podemos afirmar que toda identidade precisa ser contextualizada.

Nesta concepção dinâmica de identidades, temos presente o fator político em seu processo de construção: as identidades são representações de ordem mental objetivadas em emblemas (ações ou objetos) e se constituem como estratégias que visam manipular o “outro”, para que este se reconheça como o “outro” e *me* reconheça sob *meus* parâmetros. A construção da identidade se constitui, assim, como um dos elementos na luta pela hegemonia das representações sociais, em um processo ligado a contextos marcados por relações de poder simbólico.

O que se tem em jogo é a imposição de um modo de apreensão de um mundo social, que configura a naturalização de uma ordem vigente (Haesbaert; Bárbara, 2001). A realidade social é construída pelos agentes envolvidos, que classificam e são classificados, legitimando conceitos, práticas e representações ao mesmo tempo em que negam outras visões de mundo, de acordo com a sua posição na estrutura do espaço social. As classificações legítimas, assim como os critérios para classificar, são construções históricas, estabelecidas em um determinado contexto e que podem ser modificadas. Deste modo, o mundo social é objeto de lutas, onde a construção de classificações se constitui em uma luta em busca da hegemonia sobre as representações, sobre o poder de nomear, segundo Bourdieu (1989), onde

O que está em jogo nesta luta simbólica é a imposição da visão legítima do mundo social e de suas divisões, quer dizer, o poder simbólico como o poder de fazer o mundo [...] que consiste no poder de fazer existir algo em forma objetivada, pública, estado formal que previamente só existia em estado implícito. (Bourdieu, 1989:19)

No entanto, nesta luta por classificações, a supremacia de um princípio de di-visão de um mundo sobre outros não é algo estanque, a ponto de não admitir resistências. Sendo as classificações historicamente construídas, um novo elemento no jogo pode abalar as estruturas existentes, fazendo surgir uma nova ordem. E a questão identitária adquire extrema importância neste contexto.

Marcar a diferença dos outros bem como a similaridade dos que se consideram iguais pode significar, para um grupo, a manutenção de um modo de vida que lhe permita a sobrevivência de sua reprodução social. E, para tanto, é necessário a concentração e a constituição de um território, como espaço possível de realização dessa identidade. Com isso, temos a identidade territorial.

A identidade territorial é um tipo de identidade social, que se expressa na relação de pertencimento de um grupo a partir da delimitação de uma escala territorial de referência identitária. (Haesbaert; Bárbara, 2001:47).

A identidade territorial é, de acordo com o autor supracitado, o conjunto articulado de representações sócio-espaciais que dão ou reconhecem certa homogeneidade em relação ao espaço a que se refere, atribuindo coesão e força ao grupo que ali vive, sendo a territorialidade um processo de reprodução social que incorporaria tanto uma dimensão simbólica quanto concreta, com uma série de características socialmente produzidas e vividas, manipuladas ou inventadas, pelo interesse de grupos que conseguem tornar mais eficazes esses símbolos nas estratégias de controle e acumulação.

Assim, o território se coloca como um conceito chave para a compreensão dos novos processos que põem em crise o mundo moderno. Segundo Gonçalves (2002), é necessário des-substantivar o espaço geográfico visto como uma realidade objetiva exterior à sociedade.

A perspectiva tradicional de não considerar a geograficidade do mundo tem implicações importantes para as ciências sociais, para não dizer para a sociedade mesma. O território, por exemplo, é considerado como um suporte, como se fora uma base da sociedade e, como tal, algo sobre o que a sociedade se ergue que, todavia, não tem maiores implicações sobre o devir. Seus limites fronteiriços são vistos como um invólucro externo que delimita a soberania entre Estados como se esses limites externos não contivessem as marcas dos protagonistas internos que os instituíram. (Gonçalves, 2002:229).

Ora, o território não deve ser visto como uma mera substância que contém os recursos naturais e uma população, mas sim como uma categoria que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e, deste processo de apropriação, se formam, simultaneamente, o território e a identidade territorial. Posto que este processo não é algo fixo nem imutável, podemos ter, em um mesmo espaço geográfico, territórios sobrepostos, ou ainda, uma seqüência histórica de territórios, materializando em cada momento uma determinada

ordem, uma determinada configuração territorial e topologia social (Bourdieu, 1989). E, mais do que mera condição de existência material da sociedade, o território comporta várias dimensões:

a) a jurídico-política, majoritária, inclusive no âmbito da Geografia, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal;

b) a cultural (ista), que prioriza sua dimensão simbólica e mais subjetiva, o território visto, fundamentalmente, como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço;

c) a econômica (muitas vezes economicista), minoritária, que destaca a desterritorialização em sua perspectiva material, concreta, como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho.

Dessa forma, o território deve ser visto na perspectiva não apenas de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva. (Haesbaert, 1997:101)

Na perspectiva relacional, o território se constitui como inserido dentro de relações social-históricas. Para Raffestin (apud Haesbaert, 2004), o espaço é, antes de tudo, uma relação social, não existe em si mas, ao mesmo tempo, diz respeito a uma materialidade e remete a um significado. O território seria a construção objetivada do espaço, o campo de existência de ação dos recursos: o processo de construção de um território apresenta um significado e um significado e ambos são historicamente situados e se constituem reciprocamente.

A territorialidade, neste caso, seria a faculdade de produzir territórios, um conjunto de relações exercitadas no estabelecimento das diferenças entre “os de dentro” e “os de fora”. A territorialidade e o território se constituiriam simultaneamente, não sendo possível a existência de um território sem a sua territorialidade.

Sacks (apud Haesbaert, 2004) também apresenta a territorialidade como uma condição necessária para a formação de um território, mas diz que esta só é exercida quando o espaço é mediado por relações de poder, ou seja, o território só se constituiria através do controle, seja de indivíduos, recursos ou de um espaço geográfico. O exercício da territorialidade se apresenta como um recurso estratégico, político, de ordem espacial e historicamente situado, pois não é qualquer recorte espacial que se constitui como território e este não se mantém ao longo do tempo: podemos ter diferentes territórios em um mesmo espaço, em momentos diferentes ou, ainda, ao mesmo tempo. Daí as relações conflituosas entre diferentes grupos vizinhos, por exemplo.

Segundo o autor supracitado, toda relação de poder espacialmente mediada se constitui enquanto território, sendo então construtora de identidades, uma vez que separa, classifica e controla os indivíduos e grupos sociais.

Além disso, não podemos esquecer a dimensão simbólica do território, destacando que não consideramos aqui uma distinção dicotomizante entre o material e o simbólico, uma vez que toda apreensão material é, também, uma apropriação simbólica. Nesta dimensão, a construção do território significa estabelecer em um domínio terreno um âmbito transcendental, que coloca o território em um domínio mítico, justificado pelo saber dos ancestrais, pelos símbolos religiosos, enfim, pela tradição. Em um processo único de

construção de identidade e território, as identidades são construções também de caráter simbólico, mas no domínio da luta política, buscando afirmar a diferença do grupo, a fim de garantir a continuidade de seus valores e modo de vida.

Há uma dimensão da matéria que é irredutível ao simbólico. Por mais que o capital financeiro, dito volátil, queira impor sua lógica simbólica matemática e abstrata ao mundo há uma materialidade que concerne à produção da vida que é irredutível à lógica financeira. (Gonçalves, 2002:230)

Devemos destacar que nenhuma das dimensões do território, apresentadas acima, devem ser consideradas em termos absolutos, pois o território, enquanto mediação de poder, é resultado da interação diferenciada entre as múltiplas dimensões deste poder, apreendidas e partilhadas por todos os agentes envolvidos. Assim, a imposição dos princípios de divisão de um determinado espaço ocorre através da incorporação de uma estrutura de diferenças, expressas pela posse de fontes de reprodução social como a terra ou por relações entre valores auto-atribuídos a um grupo social e a reprodução de um ambiente local, gerando um uma identidade territorial de um grupo e o seu território.

E não se trata de um processo essencialista, mas de constantes transformações, hibridizações. Toda identidade, em seu processo de criação e reiteração, se utiliza de mecanismos de reiteração de seus valores fundamentais – práticas e rituais que se remetem a eventos passados, revivenciando-os como uma memória coletiva. Há o reconhecimento de uma identidade a partir de um processo histórico, com o remetimento a um passado, mas que sofre transformações para ser o que é atualmente. Com isso, a cada nova inflexão sobre as representações dominantes, muda-se o poder relativo dos atores envolvidos em um mesmo campo de força, mudando assim, a cristalização de uma realidade vigente.

Contexto

A presença da cultura negra no Espírito Santo é bastante expressiva, com registro no censo de 1991 de 1,6 milhões de negros, totalizando 65% da população estadual (Fase, 2002:61). Apesar de dispersas por todo o território, a maior concentração das comunidades negras rurais no Espírito Santo é em sua região Norte – principalmente nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus², em uma área conhecida com Sapê do Norte – que também apresenta os maiores índices de concentração da monocultura de eucalipto.

Segundo Maciel de Aguiar³ (apud Ministério da Cultura, 2004), pode-se contar a atividade quilombola na região, no mínimo, desde o Quilombo de Santana, no século XIX: o autor diz que este quilombo era grande produtor de gêneros alimentícios, vendidos nos mercados locais e no Rio de Janeiro (Ministério da Cultura, 2004). Após o desbaratamento deste quilombo, muitos negros que não foram mortos ou capturados embrenharam-se nas matas - invisibilizando-se frente à sociedade branca, urbana e escravocrata – reconstruindo os padrões de ocupação do antigo quilombo e mantendo uma certa autonomia frente à sociedade não-negra.

De modo geral, as comunidades eram constituídas por um número considerável de famílias, variando de trinta a trezentas famílias. Em todas elas, o território é de uso comum, e não há núcleos habitacionais que possam ser subdivididos como bairros ou distritos. Sua

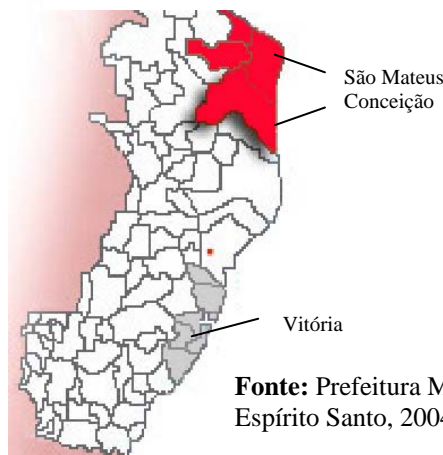
espacialidade é marcada pelos laços de parentesco e compadrio, que tecem as redes sociais que ligam as comunidades umas nas outras.

Figura 1
Localização do Espírito Santo



Fonte: Prefeitura Municipal do Espírito Santo, 2004.

Figura 2
Localização da região Norte



Fonte: Prefeitura Municipal do Espírito Santo, 2004.

As práticas extrativistas estavam presentes no uso de fibras vegetais da floresta para a fabricação de utensílios domésticos, no uso medicinal de ervas nativas, na caça e na pesca, tendo a maior parte da subsistência suprida pelo meio natural, sem necessidades de compras. Eram criados animais domésticos, tais como porcos, cachorros, gatos, galinhas, bois, patos, que complementavam a alimentação ou eram utilizados para proteção, no dia-a-dia das comunidades. (Ministério da Cultura, 2004).

O conhecimento empírico e simbólico era passado de geração a geração, cabendo também aos mais velhos repassar os ritos, cantos e festejos aos mais jovens. Esta situação, onde prevalecia o modo de vida tradicional e rural, com produção familiar e tradições próprias do grupo, manteve-se durante um longo tempo, até mesmo durante a exploração da madeira-de-lei. Foi quebrada, de forma incisiva, com a chegada da Aracruz Celulose e com o início dos plantios de eucalipto.

No final da década de sessenta, seguiu-se o declínio da cafeicultura, que era a base da economia no estado. Com a crise do café, a economia capixaba é desestruturada, com imensas repercussões sociais: o alto índice de desemprego no campo – cerca de 150.000 a 180.000 pessoas liberadas – produziu o êxodo em massa para os núcleos urbanos e a incapacidade destes de absorver tal contingente humano traz conseqüências desastrosas, como a favelização das cidades, o aumento do desemprego urbano e a expulsão de mão-de-obra para fora do estado.

É nesse contexto que, ao se buscar uma solução para a desestruturação capixaba, dá-se impulso ao processo de industrialização no estado, através de financiamentos e legislações que incentivassem investimentos privados em seu território.

Na região Norte, mesmo não sendo o café o seu produto dominante, a erradicação dos cafezais provocou uma redução da área plantada na região, gerando desempregos. Aliado a isto, observamos o esgotamento de seus recursos naturais, fato que atinge negativamente a exploração da madeira. Com a depreciação de seu principal produto – a madeira de lei - no mercado nacional e com o declínio da cafeicultura, os grupos sociais que lucravam com a exploração da madeira precisavam achar um novo produto que

atendesse ao mercado. E, na conjunção de interesses locais, estaduais e nacionais, ponderou-se a implantação da indústria de celulose na região.

A Aracruz Celulose iniciou sua produção em 1967, no município de Aracruz, que oferecia grandes vantagens locacionais à empresa⁴. Na década de setenta, expandiu seus plantios para o Extremo Norte do Espírito Santo – na região dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, onde se localiza o Sapê do Norte.

Durante o período em que não se introduziu na região Norte alguma atividade que visasse o seu desenvolvimento econômico, todo o seu território permaneceu povoado quase que somente pelas comunidades tradicionais e por pequenos agricultores, vivendo de subsistência em uma grande área coberta ainda com florestas. Mesmo com alguns grandes fazendeiros, a população camponesa tinha o seu pedaço de terra. A lógica de ocupação do solo era simples, remetendo aos antigos regimes de sesmarias: a posse da terra era legitimada pelo trabalho na terra, pela sua ocupação. A disponibilidade de terras, possível pela grande reserva de solo novo e fértil e imensa para uma população escassa, possibilitava a organização destes grupos em torno do uso comum do território - sem limites cercados - e ligado ao uso.

Com a instalação da empresa na região, acentuou-se profundamente o processo de mudança de propriedade, onde a grilagem sobre terras não tituladas de comunidades indígenas e quilombolas e o desenvolvimento do mercado especulativo de terras destacam-se como os aspectos mais evidentes desse processo.

Neste contexto, as terras ocupadas pelas comunidades quilombolas, não sendo consideradas juridicamente como terras comunais, mas sim devolutas, se apresentam como fontes potenciais de recursos para o Estado, sendo vistas como grandes reservas de terras, espaços vazios que serviam de estímulo à instalação de grandes empresas agro-exportadoras. As comunidades eram vistas como invisíveis, consideradas de menor importância frente ao progresso que a empresa traria à região. Assim, desprotegidas e sem conhecimento de qualquer legislação e política pública, esta população se tornou um alvo fácil, ainda que a transformação de terras livremente ocupadas em propriedade privada não sem deu sem resistências e pressões.

Proibidas para a venda, as terras devolutas⁵ poderiam ser adquiridas por pessoas físicas junto ao Estado, desde que cumprissem certos requisitos. O requerente tinha que comprovar ser lavrador, criador ou se dedicar a atividades agropecuárias, impunha-se a existência de cultura efetiva, moradia habitual do posseiro no prazo mínimo de três anos e manter, pelo menos, uma quinta parte de terreno em exploração. Entretanto, segundo o que foi apurado pela Comissão Parlamentar de Inquérito realizada pela Assembléia Legislativa do Espírito Santo, em 2002, foram verificadas diversas irregularidades no processo de legitimação de terras ocupadas por grupos tradicionais, durante a década de setenta, a favor da empresa.

Funcionários ou ex-funcionários da empresa requeriam, como pessoas físicas, as terras devolutas e depois as repassavam para a Aracruz Celulose. Na maior parte dos casos, os requerentes nem sequer sabiam onde se localizavam os terrenos, não eram agricultores e nunca moraram na região. (Fase, 2002). Desta forma, cerca de vinte e dois mil hectares de terras devolutas foram passadas à Aracruz Celulose, requeridas por vinte e nove ex-funcionários da empresa. (Ministério do Meio Ambiente, 2005:59).

Nem quem possuía algum documento que comprovasse a posse da terra era poupado pela empresa: as estratégias de convencimento, no caso, eram de uma perversidade maior. Em um outro tipo de abordagem, a Aracruz Celulose valia-se de uma

personalidade expressiva no meio das comunidades, Benedito Braulino (o Pelé), para convencer as famílias a vender a terra. Para tanto, Pelé utilizava-se de alguns argumentos: em alguns casos, propunha empregos na empresa, mas, para conseguir o emprego, o indivíduo precisava estudar antes e, para isso, teria que vender a terra para poder ir para a cidade, estudar; em outros casos, dizia que a Aracruz não seria uma boa vizinha, então se um vendesse a terra, todos os seus vizinhos teriam que vender, para não ter problemas com a empresa.

Muitos quilombolas venderam suas terras, por valores simbólicos, iludidos pelas promessas de melhoria de vida. Sem dinheiro que permitisse um novo começo de vida e sem estudo e maiores especializações, tais indivíduos foram morar nas periferias dos centros urbanos, sobrevivendo de sub-empregos informais e mal-remunerados.

Em São Mateus e Conceição da Barra, municípios mais próximos, foi notável o aumento de aglomerados de sub-habitação habitados por posseiros que venderam ou perderam suas terras para a empresa, empregando-se então como assalariados em tarefas de corte e manutenção dos eucaliptais (Motta, 1982: 85). Mas quase todos os empregos criados pela Aracruz Celulose na região Norte, eram postos que requeriam mão-de-obra especializada, restando aos camponeses as atividades de reflorestamento. De início, alguns quilombolas que permaneceram no campo, e outros que moravam nas periferias urbanas próximas, foram sim empregados pela empresa, mas por um breve intervalo de tempo, sendo substituídos rapidamente por máquinas potentes, de acordo com o processo de mecanização e terceirização adotado pela Aracruz.

Com isso, quem permaneceu no campo teve que buscar a sua subsistência da agricultura que ainda era possível e de atividades dependentes da empresa, como o recolhimento do facho, resíduos do eucalipto. E a população que já morava nas cidades teve que se adaptar aos empregos informais e mal-remunerados ou, na falta destes, teve que migrar para outras localidades, principalmente para a região metropolitana da Grande Vitória, capital do estado.

O desenvolvimento econômico da região - argumento utilizado para justificar a implantação do empreendimento de celulose - não significou a melhoria econômica da vida do camponês e do quilombola. O projeto implantado e, principalmente, a forma como foi implantado, desarticulou o modo de vida tradicional, deixando os indivíduos “livres” para as novas e escassas formas assalariadas de trabalho, envolvendo a todos em um sistema de relações dependente das relações capitalistas de produção, ao mesmo tempo em que não oferecia empregos suficientes para a população quilombola.

Deste modo, o povo quilombola se dividiu em dois grupos, os que resistiram à ocupação da Aracruz Celulose e se mantiveram na terra, mesmo entre os eucaliptos; e os que tiveram que partir para as cidades. O movimento de ficar exige novas formas de resistência, uma re-definição do grupo enquanto tal, a fim de poder confrontar adversários mais fortes; o movimento de partir exige toda uma reformulação da própria identidade, em um ambiente novo. São dois movimentos que absorvem significados distintos, duas faces de um mesmo grupo, geradas por experiências diversas, mas marcadas por um passado em comum.

No campo: a identidade quilombola

- Bom, quilombola, eu tenho pra mim, rapaz, que ele é um problema, sabe por quê? Porque é do tipo que a gente nasceu, tá, e a gente, eu acho que a gente tem que seguir mesmo, tá, porque... mas não pode mudar pro outro, tá? Tem que ser daqui mesmo, do lugar mesmo. A gente tem que ser tá, a gente tem que ser, tem que ser ele mesmo porque não tem outro jeito, né. Eu não pretendo partir pra outra não, tem que ser ele mesmo, tá? Trabalho no lugar, filho do lugar mesmo, tá? Nós somos em oito irmão, tudo nasceu em Córrego do Sapato. Todo mundo é quilombola mesmo, não tem jeito não. (Beto, 59 anos. In: Entrevistas, 2006).

A partir da década de 80 em diante, o expressivo número de comunidades negras rurais passou a despertar maiores atenções da sociedade, devido à crescente mobilização dos trabalhos do campo e da ascensão do movimento negro. Em 1988, na promulgação da Constituição federal brasileira, foi instituído o artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, que fala: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”

A princípio, este artigo só seria utilizado, na prática, para a resolução do conflito fundiário que envolvia a comunidade Rio das Rãs, na Bahia, em 1992 (Koinonia, 2005). No entanto, a discussão aberta a partir daí tornou-se nacional, em 1995, levantando-se a problemática da identidade quilombola: qual conceito estava em jogo?

Inicialmente, a expressão não designava grupos conhecidos no contexto atual, mas invocava uma referência datada do período colonial brasileiro, pelo conselho Ultramarino, em 1740 (Almeida, 2002): “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” Este conceito perdurou até os dias atuais, sendo questionados apenas a partir da promulgação do dispositivo constitucional. É defendida uma nova definição de quilombo, mais abrangente, que possa abarcar uma diversidade de situações, por diversos estudiosos, apoiados, sobretudo, em dois movimentos de revisão, iniciados na década de oitenta: os estudos de sociologia do campesinato, que defendiam o reconhecimento das “ocupações especiais⁶”; e os estudos de historiografia, que propunham uma releitura da categoria de quilombo.

Afinal, as comunidades quilombolas se constituíram a partir de processos que vão desde a fuga - com a conseqüente ocupação de terras livres - até o recebimento de terras como pagamento a serviços prestados ao Estado, passando, ainda, por origens que vêm de terras de heranças, doações e a permanência nas terras que já ocupavam antes, no interior das fazendas.

Assim, a Associação Brasileira de Antropologia chegou a um conceito de remanescentes de quilombos, ou quilombola, que compreendia

Todos os 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. Nesse sentido, eles se constituem como “grupos étnicos”, isto é, um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão, cuja territorialidade é 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. (Koinonia, 2005:6-7).

Agora, o ponto de partida para uma nova definição de “quilombo” é como os próprios agentes sociais se definem, como representam suas relações e práticas cotidianas, ou seja, como esta identidade coletiva se construiu e é afirmada. Pelos estudos atuais, torna-se claro que estas comunidades se consolidam através do desenvolvimento cotidiano de práticas de resistência para a manutenção de seu modo de vida e de um território próprio. A partir de uma posição historicamente desfavorável nas relações de poder - onde “a identidade do negro é colocada como uma relação de diferença calcada na subalternidade e na diferença de classes” (Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002:5) - os grupos minoritários passam, como forma de se impor frente a tal desigualdade, a realçar os traços culturais que destacam a sua alteridade em relação aos que estão de “fora”, ao mesmo tempo em que fortalecem as relações daqueles que se encontram na mesma situação.

A identidade das comunidades negras rurais baseia-se na crença de uma origem em comum, onde se mantém, com o passar dos anos, uma regularidade nos seus padrões de comportamento, emergindo, em situações de crise, na afirmação dos sujeitos políticos que se organizam enquanto grupo, como reação a alguma ameaça externa. A identidade étnica, então, aparece como o fator de unidade.

Deste modo, a identidade é evocada sempre que o grupo reivindica para si o espaço político da diferença. E é neste contexto que se constrói, junto com a mobilização identitária do grupo, a sua relação com a terra: além da apropriação física da terra para a subsistência, há uma forte apropriação simbólica da mesma. Não é qualquer terra, mas o território que possibilita alguma autonomia social e cultural, que se encontra impregnado de significações da resistência e que permite a manutenção de seu modo de vida. Agora, a condição de ser negro e de pertencer a um grupo antigo, com ligações ancestrais com território, traz novas possibilidades: ser quilombola possibilita garantir a posse da terra. Aqui, o que está em jogo é o poder sobre apropriação dos recursos do território.

Neste sentido, a percepção de ser quilombola justifica a resistência na luta pela retomada pelas terras ocupadas pelas grandes empresas de eucalipto. Afinal, é a terra que lhes pertence, que lhes é de direito, pois a ocupam a várias gerações, desde os tempos da escravidão. É a terra que lhes possibilita a sobrevivência e por isso devem resistir; se partirem de lá, o que será de seus filhos e netos? Lá é o seu lugar. Estes são os principais motivos que fundamentam a formação de um Movimento Quilombola na região do Sapê do Norte, no Espírito Santo.

Nas comunidades, o processo de articulação entre o conceito de remanescentes de quilombo com as experiências próprias da comunidade, junto a seu modo de vida, suas memórias e subjetividades, é algo que ainda está em pleno desenvolvimento, mas muitos se reconhecem como quilombolas, ou seja, como os verdadeiros ocupantes de suas terras.

A ocupação das mesmas pela Aracruz Celulose não se deu sem resistências, mas não havia ainda um movimento organizado. Quem não vendeu as terras, o fez pensando em suas famílias e em sua origem, por não desejar viver de outra e forma e por intuir que tal modo de vida não seria possível em outro lugar. O fracasso dos que partiram – desempregos e vivendo em bairros carentes – aumentou a sua convicção de que resistir na terra, mesmo com todos os impactos negativos, era a escolha certa. E foram muitos os impactos causados pelos plantios de eucalipto: os indivíduos reclamam da seca dos córregos, do veneno que a empresa joga nas plantas, na falta de liberdade de ir e vir, na

impossibilidade de plantar – pois o eucalipto, dizem, suga a água e os nutrientes do solo – e na sensação de viverem “imprensados” entre os eucaliptais, tendo como vizinhos apenas eucalipto e cana, ao contrário das redes de solidariedade de vizinhança que existiam antes.

Mas durante muito tempo, permaneciam mudos, com medo de falar, de reclamar. Perder o medo de lutar, aprender a se identificar como quilombola, e a partir disto, poder disser que aquele é o seu lugar e que, por isso, não vai desistir da luta, são construções apreendidas em um longo e lento processo iniciado no fim do século XX, pelos movimentos sociais. As ações organizadas na região variam entre as mobilizações que buscam chamar a atenção da sociedade civil que não sabe do conflito e um trabalho de base nas comunidades quilombolas, que busca formar nos indivíduos uma consciência crítica sobre quem ele é e a situação na qual se encontra.

- Aqueles que não aceita ser quilombola, aqueles que não aceita a terra, mas são aqueles que não tem condições de trabalhar, que o tempo deles já acabou. Porque o meu não acabou ainda, entendeu. (Orlando, 46 anos. In: Entrevistas, 2006).

Este processo se iniciou em meados de 2001, com a articulação de vários movimentos sociais contra os abusos cometidos pela empresa Aracruz Celulose, que vieram à tona na “CPI do Eucalipto⁷”. Este conflito culminou com a realização do Seminário Internacional sobre Eucalipto e seus impactos, realizado pela Assembleia Legislativa do Espírito Santo e com o apoio de várias entidades nacionais e internacionais (Ferreira, 2002). O resultado foi um conjunto de discussões e a troca de experiência entre os vários atores sociais que, direta ou indiretamente, se relacionavam com os impactos produzidos pela empresa. Este foi o movimento inicial para uma articulação de forças de resistência contra o modelo de desenvolvimento adotado pela empresa, surgindo a Rede Alerta contra o Deserto Verde. A partir da Rede, as comunidades tradicionais envolvidas – os ribeirinhas, os indígenas e os quilombolas – adquiriram mais visibilidade junto às entidades e intelectuais de modo geral, possibilitando a realização de projetos que tinham por objetivo positivar a sua mobilização enquanto grupo.

Um destes trabalhos, pioneiro junto às comunidades quilombolas, foi o projeto Territórios Negros do Sapê do Norte, elaborado pela Koinonia junto à Fase, e proposto ao movimento negro de Conceição da Barra e São Mateus. O objetivo era realizar um amplo levantamento da situação sócio-econômica e ambiental das comunidades negras rurais da região. Durante a sua realização, foram oferecidas às comunidades noções básicas sobre o tema dos remanescentes de quilombos e sobre a situação fundiária e ambiental da região, fomentando a discussão no seio das comunidades. E, como se tratava de uma pesquisa que contava com a participação direta de vários jovens das comunidades, várias lideranças quilombolas surgiram a partir deste trabalho.

Para os quilombolas, a descoberta de quem são e a sua articulação em um movimento próprio é o principal resultado da ação dos movimentos sociais. O resultado claro é o desenvolvimento de um sujeito quilombola coletivo, com a criação de uma Comissão Quilombola que abrange as comunidades da região, e de várias Associações nas comunidades, que de forma algum se contrapõem à Comissão. Antes da iniciativa dos movimentos sociais, não há ocorrências de tentativas quilombolas de se organizarem em um grupo. Poucas Associações surgiram, voltadas, sobretudo, para assuntos relacionados à agricultura familiar e não à luta pela retomada das terras.

Depois de se descobrirem como quilombolas, esse potencial de mobilização social resultou em algumas conquistas efetivas: as comunidades articularam-se entre si, primeiro em um grupo formado por mulheres quilombolas, que se encontravam regularmente para discutir seus problemas (Koinonia, 2005); depois, com a articulação em torno do direito ao uso dos resíduos para a produção de carvão em seus fornos domésticos. A Aracruz Celulose proibia a cata dos resíduos e, no desenvolver do conflito, houve a criação de uma associação de quilombolas para negociar, junto à empresa, o uso dos resíduos pelas comunidades, em uma relação que gera muitos conflitos até hoje.

E mais, o novo movimento quilombola se organizou, constituindo uma Comissão Quilombola, em 2005, que abrange as comunidades de toda a região e que se coloca como um sujeito coletivo junto aos movimentos sociais, em uma relação de parceria na resistência, e frente à Aracruz Celulose. Várias mobilizações já foram realizadas desde então e a Comissão tem conseguindo avançar com o processo de regularização de suas terras junto ao INCRA, embora muitos conflitos ainda estejam por vir.

- Ó, nós temos a organização das comunidades que pertencem ao Sapê do Norte. Se organizamos para buscar e defender nossos direitos. Porque tava demais né, aliás as grandes firmas, esses grandes que falam como a Aracruz, a Disa, as grandes firmas que já tinha acabado o que era nosso. Não só eles, mas várias entidades, como a Igreja Católica, não sei mais o quê, é delegado de polícia daquela época, tinha tanto acabado com a nossa crença, nossa cultura e hoje nós conseguimos assim avançar, porque nós juntos formamos o mesmo grupo que existia antes, que era um grupo do negro Rogério com aquela turma dele. [...] Por isso que nós nos organizamos todos juntos, porque nós somos um povo. É uma luta que não vamos parar, nós sentamos, nos organizamos, reunimos e vamos assim, nós não vamos desanimar, vamos buscar o nosso direito, a nossa cultura até chegar em nossa raiz. (Elda, xx. In: Entrevistas, 2006).

A promulgação do artigo 68 traz consigo a oportunidade das comunidades negras rurais darem um sentido positivo às suas experiências passadas – memórias relativas ao passado escravo, às festas do Ticumbi, a religiosidade – que eram consideradas como símbolos de subdesenvolvimento e até “selvageria”, pela ideologia dominante. Neste novo processo, a identidade é re-definida a partir das próprias lembranças.

O passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já “depois da separação”. É construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito. (Hall, 1996: 70)

Obviamente, a incorporação do termo quilombola ainda não ocorreu de forma uníssona em todos os membros das comunidades. A maioria relaciona o termo, principalmente, em relação à origem ancestral das famílias junto às terras, lembrando os parentes antigos que viviam na mesma terra onde hoje vivem estes indivíduos, as tradições que se mantêm com o tempo e os modos de vida.

- Fernando: É porque sou remanescente dos meus pais, dos meus bisavôs, por aí, descendente de escravos e veio essa sua cultura vindo da África. Então como quilombo, aqui tem o verdadeiro quilombo do Negro Rogério que dedicou esse trabalho aqui pra criar isso aqui, então você tá vendo, de Santana até aqui era o quilombo do Negro Rogério. (Fernando, 41 anos. In: Entrevistas, 2006).

E assim, pouco a pouco, a identificação de ser quilombola, é re-criada entre os membros das comunidades do Sapê do Norte.

Na cidade: qual identidade possível?

– A gente era vizinho. A gente morava tudo perto, de lá pra cá, era pertinho mesmo, a gente fazia farinha tudo numa farinha só. Todo mundo era pertinho, mas cada tinha a sua casa, que nem aqui mesmo, cada um não tem o seu barraco. Era assim. Antes morava tudo reunido assim, tudo pertinho, era beleza. A gente já viveu muito bem mesmo. Mesmo aqui, né. E graças a Deus até hoje a gente tá tudo bem.

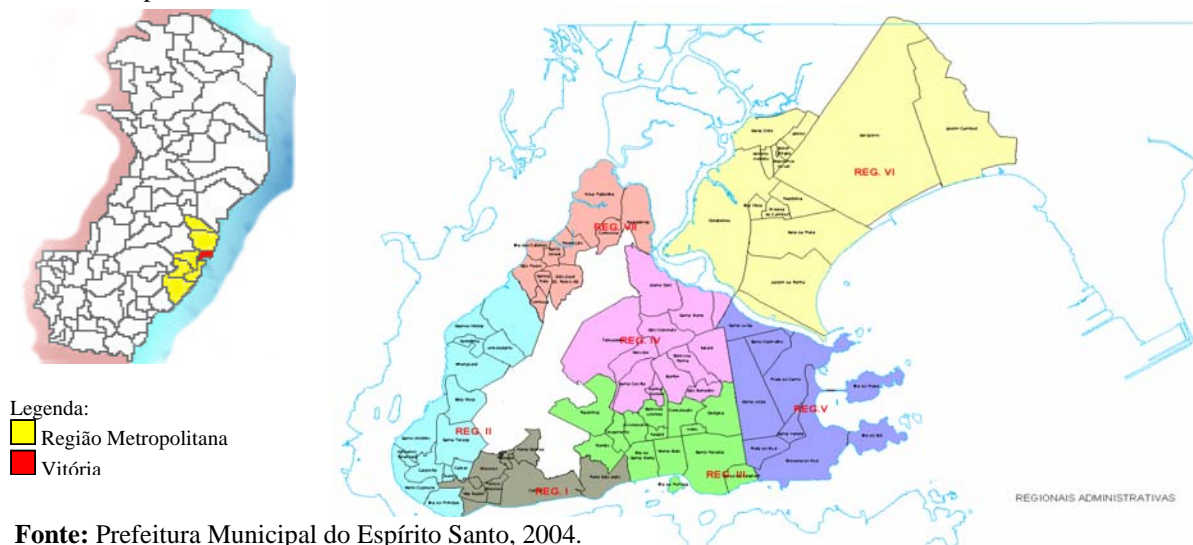
Com a perda das terras – agora ocupadas pelas plantações de eucaliptos – vários integrantes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte não puderam continuar na região: alguns partiram para as cidades próximas, morando nas áreas urbanas e trabalhando ora no campo, ora na cidade, em empregos sempre precários; alguns tentaram continuar no campo e outros, ainda partiram para Vitória, capital do estado, indo morar no bairro São Benedito.

De certa forma, a população se movimentava em direção à região que concentrava a atividade econômica e a Grande Vitória se constituía como a única região de atração em todo o Espírito Santo pois embora a política adotada pelo Governo tenha contribuído para o crescimento industrial no estado, não contribuiu para o desenvolvimento direto das cidades de menor porte, o que estimulava o movimento migratório para a região metropolitana (Instituto de Apoio à Pesquisa Jones dos Santos Neves, 2003).

A dinâmica populacional – marcada por um ciclo de migrações internas que ocorreram durante mais de três décadas, fornecendo mão-de-obra para um mercado urbano em expansão – trouxe à tona a fragilidade do modelo de desenvolvimento adotado, com a incapacidade da economia urbana de absorver a mão-de-obra migrante que, juntamente com a falta de infra-estrutura, provocou o surgimento de favelas em todos os municípios da Grande Vitória, em especial, em Vitória.

Figura 6

Vitória – Espírito Santo



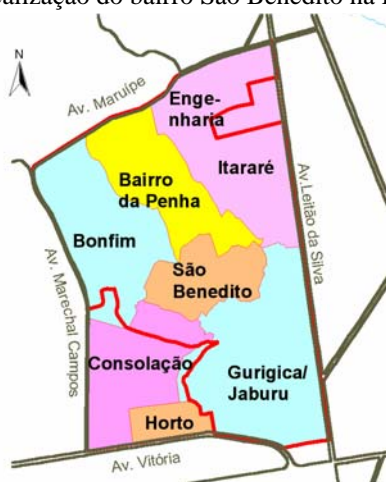
Fonte: Prefeitura Municipal do Espírito Santo, 2004.

O bairro São Benedito é um desses casos: o início de sua ocupação data do final da década de sessenta, com a chegada de migrantes vindos do interior do estado, como os quilombolas do Sapê do Norte, e outros vindos do sul da Bahia e do norte de Minas Gerais.

O bairro faz parte da Poligonal I¹⁰, composta por sete bairros que ocupam as encostas e as bases do Morro Grande: Gurigica Jaburu, Bonfim, Penha, Itararé, Engenharia, Consolação e São Benedito, que se localiza no alto do morro. No começo, o bairro era formado por uma fazenda, a Fazenda Maruípe, que foi posteriormente adquirida pelo governo municipal. Toda a área era ocupada por lavouras de café e cana, além de pastos para alguns animais. Mas localizava-se próximo aos bairros nobres da cidade, que concentravam a demanda por força-de-trabalho em Vitória. Essa proximidade estimulou a ocupação do bairro (Prefeitura Municipal de Vitória, 1999).

Figura 8

Localização do bairro São Benedito na Poligonal 1



Fonte: Prefeitura Municipal do Espírito Santo, 1999.

A ocupação do São Benedito se iniciou sob a liderança do Sargento Carioca⁸. A tática da invasão era reunir um certo grupo de pessoas e iniciar o assentamento, sem fazer barulho para não levantar suspeitas: às 23 horas, segundo relatos locais, o Sargento soltava fogos de artifício, avisando que a ocupação iria começar e todos que podiam iam ao seu encontro, para ajudar na derrubada das cercas, abertura de picadas na mata, demarcação de lotes e construção de barracos. A aglomeração se espalhou pela parte alta do morro, antes ocupada pelas lavouras. O nome do bairro – São Benedito – deve-se por ter sido este o santo instituído pelo Sargento Carioca como o padroeiro da ocupação. Na época, construiu-se uma capela onde foi colocada a imagem do santo, depois da invasão.

O bairro foi crescendo e o número de barracos foi aumentando, mas a vida ainda era difícil, pois os moradores não contavam com a ajuda do poder público para obter melhorias. Sob a liderança do Sargento Carioca, as mulheres tentavam resolver as principais carências do bairro. Os moradores não tinham acesso a água encanada - os moradores tinham que buscar água no poço em Gurigica ou no Bairro da Penha, em várias viagens com a lata na cabeça - nem gás, energia elétrica e acessos urbanizados para a cidade. A malha urbana do bairro, por exemplo, é constituída por becos e ruelas, criadas em sua maioria pelos próprios moradores, ao longo dos anos. Na falta do auxílio do governo, o Sargento Carioca

organizava a população do bairro para se mobilizar junto ao poder público em busca de melhores condições de vida.

D. Nila - Isso era mato, mato bravo mesmo.. depois teve uma confusão da Marinha, queria prender ele, aí ele só ficava em casa, na boca da noite, ele tava escondido, aí todo mundo se reuniu, aí juntou todo mundo num dia de sábado, fez uma caminhada... mas juntou gente naquele dia... aí levemos ele, ele não queria ir, “mas não, se o senhor não ir não tem nada feito”. Aí fizemos uma caminhada pro Palácio.

– A senhora foi também?

D. Nila – Nós fomos! Foi todo mundo, criança... aí junto aquele monte de gente, a gente pegou esta avenida aqui e fomos pro Palácio, e ele também... ele não queria não. Todo mundo tava, “tirar o Carioca do morro não! Que nós temos casa e morada, e água e luz e gás do Carioca”. (D. Nila, 68 anos. In: Entrevistas, 2006).

A mobilização popular foi uma constante na evolução do bairro, em busca de melhorias públicas que não vieram sem luta. Os moradores têm muito de que se orgulhar, desde a ocupação do bairro em si – fruto de uma invasão organizada – até o calçamento da rua principal do bairro, na década de oitenta, e a implantação de redes de abastecimento de água e energia elétrica, na década de setenta.

Toda esta mobilização se colocou como um dos fatores que contribuíram na constituição de uma identidade comum ao grupo que inicialmente ocupava o bairro. De início, quando o bairro se formou, os moradores mais antigos dizem que era um lugar muito tranquilo de morar, apesar das carências, pois todos se conheciam e lutavam juntos para atender suas necessidades junto aos governos municipal e estadual, com passeatas e abaixo-assinados, por exemplo.

De modo geral, apesar de toda heterogeneidade presente nas favelas – com grupos vindos de diversos locais de origem, com tradições, valores e trabalhos distintos – é comum estigmatizar a todos em uma classificação única, a de favelados. A experiência da pobreza constrói referências e define “um lugar no mundo”: submersos numa ordem social que os desqualifica, num cotidiano marcado pela luta, os sujeitos vão aí constituindo os padrões mais gerais de sua identidade, sua consciência e representações associadas a um lugar identitário. Ao mesmo tempo, Sawaia (apud Yazbek, 2003:128) observa que, muitas vezes, o que se tem na favela é a “unidade na miséria e não a solidariedade entre iguais”, uma vez que, mesmo vivendo próximas e se conhecendo, as pessoas nem sempre se estimam e muitas vezes se temem, evidenciando a “desconfiança” dos vizinhos em bairros onde a sociabilidade básica não esteja previamente construída.

Mas, segundo Zaluar (apud Brum, 2004), toda esta heterogeneidade pode ser compensada pela construção de uma unidade presente nas múltiplas práticas cotidianas em comum, a partir da atuação em busca de objetivos coletivos, das práticas de resistência nas diversas esferas de seu local de moradia. Junto à ausência de poder de mando e decisão, à privação de bens materiais e ao próprio conhecimento dos processos sociais que explicam essa condição (favelado), ocorrem, simultaneamente, as práticas de resistência e luta.

[...] o que determina sua auto-identificação como parte integrante de uma mesma categoria, *favelados*, mesmo que economicamente heterogêneos, são os seus interesses comuns nas esferas urbana e social, com reivindicações de direito à cidade apresentadas em diversos instrumentos, um dos quais é a associação de moradores. (Brum, 2004:7)

A identidade, como já foi destacado anteriormente, implica na partilha de valores num determinado contexto. E, vivendo na intersecção de instâncias diversas como a família, o trabalho, a vizinhança, a Igreja, as associações de bairro e as instituições sociais e assistenciais, que os indivíduos constroem seu lugar na sociedade, com as reciprocidades e responsabilidades daí decorrentes. Aí criam laços e têm seu lugar.

No São Benedito, frente ao Estado que sempre destinou poucos recursos para a região, a mobilização dos moradores era o principal recurso que dispunham para obter as mínimas condições de habitabilidade, construindo assim uma identidade a partir de uma história comum à comunidade, em seu histórico de ocupação e lutas para permanecer no local, apesar de seus moradores não compartilharem uma origem em comum.

Atualmente, São Benedito é considerado um bairro pobre, onde cerca de 82,5% dos responsáveis por domicílio recebem até dois salários mínimos e a renda média no bairro é de 1,46 salários mínimos, apresentando um dos níveis de renda mais baixos da cidade. Cerca de 49,2% possuem menos de quatro anos de estudo. O bairro foi considerado como o pior bairro de Vitória no ano 2000, ficando em septuagésimo nono lugar na tabela dos índices de qualidade de vida elaborada pela Prefeitura Municipal de Vitória (Prefeitura Municipal de Vitória, 2004).

O grupo de indivíduos que viemos conhecer, aqui no bairro, são os migrantes das comunidades de remanescentes de quilombos do Sapê do Norte, localizado na região Norte do Espírito Santo que vieram para o São Benedito. A comunidade quilombola, embora não constitua a maior parte da população do bairro, é bastante expressiva, mais pela diferenciação que impõe a si mesma dos outros do que por um número relevante de integrantes. São poucas famílias, mas bem extensas, onde várias gerações convivem próximas, na mesma região do bairro. Os mais idosos que, atualmente, têm entre sessenta e cinco a noventa anos de idade, já eram adultos quando deixaram suas casas no Norte, tendo participado, ativamente ou não, do processo de venda ou perda das terras. A maioria de seus filhos nasceu lá e veio para Vitória ainda crianças, adolescentes ou jovens adultos. Lembram-se de como tudo aconteceu, mas é o olhar de quem vê de fora, uma vez que não tinham voz ativa nas decisões. Seus filhos e netos, no entanto, já nasceram e foram criados em Vitória, no São Benedito.

Alguns já estavam no bairro desde o início de sua ocupação, mas a maioria veio um pouco depois, durante a década de setenta, quando a empresa Aracruz Celulose começou a ocupar as terras das comunidades quilombolas. A adaptação dos recém-chegados se deu por mecanismos de solidariedade dos migrantes mais antigos. Por isso que grande parte de famílias vizinhas e conhecidas no Sapê do Norte foram se alojar próximas umas as outras, na cidade.

– Porque tinha algumas pessoas que a gente já conhecia. Já moravam aqui. E a gente queria ir pra um lugar onde já tivesse mais conhecimento, né. Todos nós que chegamos aqui, ficamos muito e muito tempo lá na casa de dona Nila pra lá, pra ter um lugar pra ficar né. (Orestes, 46 anos. In: Entrevistas, 2006).

Até mesmo quem já morava em Vitória antes, veio para o São Benedito, quando seus familiares do Norte tiveram que vender as terras. O dinheiro ganhado com a venda das terras para a Aracruz Celulose não foi suficiente para se começar uma nova vida na capital. Aqui, mais do que ajuda financeira, o que contava era o apoio da família e dos conhecidos,

seja para conseguir estadia por uns tempos, seja para saber onde comprar um barraco ou para conseguir um emprego.

A nova vida, na cidade grande, exigiu que os quilombolas se submetessem a uma radical mudança de seu modo de vida e, graças aos que já moravam em Vitória, isso se deu de uma forma (quase) tranqüila. Afinal, a maioria de nossos entrevistados que veio para a capital logo após perder as suas terras no Norte não teve dificuldades para se inserir no mercado de trabalho urbano. Para os homens, trabalho na construção civil. Para as mulheres, como doméstica; todas as que vieram na época logo arrumaram empregos em casas de famílias, geralmente na Praia do Canto, região nobre de Vitória. Em vários casos, as meninas já vinham para Vitória com o emprego, arrumado por conhecidos que moravam na capital.

Além disso, dizer que vinha de São Mateus e Conceição da Barra era bom para conseguir emprego, dizem as entrevistadas em seus depoimentos, porque é sinal de que é “*gente trabalhadora, responsável*”. E todas estas continuaram trabalhando para as mesmas famílias, até hoje.

Contar com a cooperação de um grupo de conhecidos – amigos e parentes – em um novo lugar, significa dispor de um mecanismo de segurança fundamental para ingressar em um novo modo de vida. De acordo com Cavalcanti,

A cadeia de solidariedade e reciprocidade, mesmo que não seja simétrica, isto é, quando se espera do mesmo indivíduo uma retribuição pela ajuda prestada, é espalhada pelos diferentes graus de parentesco e proximidade da vizinhança, garantindo os indivíduos na adversidade. (Cavalcanti, 2000: 15).

A sociabilidade, em um bairro popular, implica em estratégias de ajuda mútua que também explicam a razão da escolha desses locais. Manifesta-se a presença de redes de sociabilidade como determinantes na condução da sobrevivência – solidariedades que se manifestam como resultantes do vínculo criados, a partir de um local de origem em comum, no decorrer dos anos de convivência. Todos moram próximos e participam ativamente da vida dos outros: netos, filhos, primos, parentes de modo geral e vizinhos há muito conhecidos, que vieram do Norte também. Aqui, as relações de solidariedade passam, necessariamente, pelas redes de parentesco. De uma forma ou de outra, todos já se conheciam das comunidades quilombolas e, por isso, vieram morar próximos uns dos outros.

- Os parentes... os que não são parente, a gente até considera como parente porque já veio de lá, conhecia meu pai já... todo mundo já se conhecia, a gente tinha notícia desde pequeno lá, desde criança. Mas... 90% é tudo parente, que mora aqui. 90% é tudo parente. Se não é parente de pai, é parente de mãe, alguma coisa assim, entendeu. (Orestes, 46 anos. In: Entrevistas, 2006).

O espírito de união é algo sempre presente nas narrativas dos moradores do São Benedito, algo de que se orgulham, como um dos valores apreendidos na terra natal, e procuram passar para os filhos e netos: a importância de cuidar “dos nossos”.

- Ele é meu parente, meu vizinho, quase meu irmão ele, ele é filho de um tio meu. Aí, quando ela veio, ela tinha três filho, meu irmão deixou ela com três filho, ela morava junto com nós, dentro de casa com nós, com minha mãe. Aí minha mãe morreu, ela ficou junto com nós. Aí meu irmão morreu também, aí ela disse que

vinha passar uns dias aqui em Vitória. Aí eu fiquei com as criança dela, eu já tinha os meus lá e meu marido ainda era vivo, escuta só. Aí, graças a Deus, toda a vida nós somo tudo unido. (Dona Ana, 87 anos. In: Entrevistas, 2006).

- Uma criação que a gente sabia viver com aquela criação, que os pais deu pra todo mundo. Sabia cuidar de todo mundo, sabia cuidar dos outros. Eu mesma, quando eu morava na roça, eu sabia que naquelas casas do vizinho tinha um café da manhã pra eu tomar. Não sei porque, que eu sabia.. aí vinha perguntar, eu chegando na casa, não tinha vergonha não. Eu era criança mesmo, menina de 12, 13 anos, 10 mais ou menos. Eu chegava na casa de um, de outro ali, de manhã cedo. Aí eles perguntavam “o que você veio fazer numa hora dessas aqui”, aí eu falava “ eu vim tomar um café, o que tem pra tomar café hoje?” Aí eles diziam “ nós não temos café, nós não temos açúcar.” Aí eu voltava pra casa, que nem um daqueles meninos, correndo. “Ó mãezinha”, porque era mãezinha, “tem que levar açúcar pra casa de fulano, porque não tinha açúcar.” Eentendeu, né? Então a gente sente que a gente foi muito bem criado daquele jeito, com os outros. (Dona Nila, 68 anos. In: Entrevistas, 2006).

Para nós, graças a estas relações de solidariedade, foi possível descobrir determinada casa em que mora alguma pessoa, parente deste e daquele, amiga de uns e outros. Com isso, foi possível montar uma rede destes indivíduos que partiram das comunidades quilombolas para o bairro, constituindo aqui um grupo social diferenciado, pois preservam consigo os gostos, tradições e valores de seu local de origem, referentes à disciplina de trabalho, religião, valores comunitários e hábitos familiares.

As portas das casas estão sempre abertas para os amigos: principalmente nos fins de semana, podemos observar vários “cumpadres” sentados juntos conversando, no quintal ou na calçada na frente da casa. É corriqueiro, também, o casamento entre indivíduos já conhecidos do Norte, quase todos que vieram para Vitória e se casaram aqui, se casaram com indivíduos que têm origens em comum e histórias de vida parecidas.

Podemos perceber certa diferenciação entre estas famílias e os outros vizinhos, que são vistos como “outros” em contraste a um “nós”. Segundo alguns entrevistados, apesar de morarem em um bairro com indivíduos de diversas origens, eles quase não têm vizinhos que não sejam das comunidades do Sapê do Norte. Moravam perto lá e, quando tiveram que sair de suas terras, continuam morando próximos uns aos outros, graças às redes de solidariedade. Os outros vizinhos não participam, ou participam muito pouco, desta rede social. Sua identificação maior ocorre com os que ficaram no Sapê do Norte, e é esta a identidade ativada frente tanto á desordem e violência que pressentem no bairro quanto ao estigma de “favelados”.

Assim, tal como Haesbaert (2001) escreveu sobre os *brasiguaios*, também os quilombolas do São Benedito se utilizam de certos traços identitários – provenientes de suas vidas nas comunidades – como “traços de prestígio”, em detrimento da individualização generalizada que predomina atualmente. A sociabilização ocorre entre as famílias quilombolas, que partilham os mesmos valores, com os outros vizinhos sendo tratados à distância, como podemos perceber em grande parte das narrativas.

- Esses que moram aí, são até bonzinhos, não incomodam a gente não, sabe. Graças a Deus. Aqui também tinha uma senhora boa, mas eles se mudaram, e agora fica aí, esta música alta, nem quer saber de nada. (Nicete, 65 anos. In: Entrevistas, 2006).

- Primeira coisa, aqui a gente fica preocupado, acorda cedo e vai pro trabalho. Eu não conheço todo mundo aqui, lá eu conheço de Santana a Boa Esperança, aquela região toda ali. Conheço quase todo mundo, lá na roça eu conheço todo mundo. (João, 52 anos. In: Entrevistas, 2006).

A violência provocada pelo tráfico de drogas exerce uma influencia considerável nesta diferenciação, também como forma de preservação do grupo. São Benedito é considerado um dos bairros mais violentos de Vitória e, sobre este assunto, as opiniões se dividem: entre os mais velhos, é comum a lamentação de que o bairro já não é mais o mesmo, apesar de não falarem diretamente sobre a violência. Já os mais jovens acham que o bairro é um lugar seguro, ressaltando o cuidado de que “*é só num mexer com eles*”.

Nicete – Muito complicado. Mas quando é a policia tudo bem. Você não pode chamar um táxi aqui, dez horas da noite, eles não deixam subir não.

Dona Ana – Daqui, eu aqui, todo mundo, eles não vem na casa da gente, eles não mexem com a gente.

Nicete – Deus me livre.

Dona Ana – Eles vão na casa de gente que é ligado a eles. (Nicete, 65 anos e Dona Ana, 87 anos. In: Entrevistas, 2006).

Dona Nila - Ah, porque agora não é mais como era antes.

– Mas tá pior? Ou tá melhor?

Dona Nila – Você ficando dentro de casa tá melhor. Mas não pode sair aí pra fora, ficar andando por aí de noite, de tarde. E a gente tem que ficar quieto. A gente não vê nada. Tem que ir vivendo, não pode falar nada não. Fecha as portas. Aqui de noite você só vê as luzes acesas, televisão, luz. não vê gente sentada que fica conversando, no morro não. Antes, fazia farra, era um tal de negro gritando o outro “vem cá, senta aqui pra gente conversar”, [...] ficar lá pra conversar, as vezes a gente vinha 12 horas, 11 horas a gente vinha embora. (Dona Nila, 68 anos. In: Entrevistas, 2006).

Apesar de desconhecerem o termo quilombola – afinal, esta denominação é algo relativamente recente, sendo oficializada somente com a Constituição Federal de 1988, e somente agora, no início do século XXI, é que está acontecendo a incorporação do termo junto aos quilombolas do Sapê do Norte – praticamente todos os integrantes das comunidades negras rurais que vivem hoje no São Benedito se identificam como tais, após saber o que o termo significa. Em alguns casos, perguntamos quais características observavam nas comunidades do Norte e o que tinham em comum; ao saberem que estas características (a relação ancestral com a terra de origem, a forte construção relacional entre identidade e território, o modo de vida, entre outros) estavam agrupadas no termo “quilombola”, todos se reconheciam como tais. E são estas características, que englobam todo um conjunto de valores e tradições, que eles tentam preservar.

Tal mecanismo busca o fortalecimento de uma identidade específica, receosa de se hibridar demais e perder o seu referencial. Os que ficaram nas comunidades do Norte retiram da luta pela retomada da terra vários elementos que fortalecem a sua identidade enquanto quilombolas. Já os que foram para a cidade estão expostos à uma série de influências que transforma-os mesmo sem se dar conta e, mais, podendo deixar-lhes sem uma identidade própria, ou uma identificação positiva, se cederem à todas as influências e aceitarem para si o estigma de “favelados”.

A manutenção dos laços com o local de origem, como forma de manter viva esta identidade, também é outra estratégia utilizada. Todos os entrevistados possuem parentes que ainda vivem no Norte, sejam nas comunidades rurais, seja na área urbana, e nenhum deles perdeu o contato com o local de origem: é comum o intercâmbio de parentes, tanto em Vitória quanto no Norte, em visitas de férias, feriados e datas festivas da região.

Mantendo vivas as memórias da vida que tinham nas comunidades, persiste o saudosismo em relação à região de origem - lá é considerado como seu verdadeiro lar - junto aos que nasceram no Sapê do Norte. Em muitas narrativas, podemos perceber o desejo de voltar e a idéia de que lá a vida é melhor e mais fácil do que aqui, na cidade grande.

João – Se eu acho que se tivesse a terra ainda estaria lá? Claro que tava. Ó, fez ano no dia 15, eu passei por lá perto de Pinheiro lá, tava vendo, todo mundo com lavoura e tudo. A gente tinha dois alqueires de terra, não é pouca coisa não. É porque muita gente não reconhece, mas o Governo Federal ajuda muito o povo de lá, você tem que ver a ajuda que ele faz. Só não ajuda com banco, mas aí não tem nada a ver. Porque se a pessoa pegar o dinheiro pra gastar, aí ele não vai ter como pagar. Mas se ele investir na lavoura ou em qualquer coisa na roça hoje, aí vai ter alguma coisa.

- E dá pra viver lá?

João – Quem tem uma rocinha lá hoje, dá sim.

Orestes – Melhor do que aqui dá. [...] Eu voltava amanhã. Se eu conseguisse a terra de volta, já tava lá. Já tava lá. (João, 52 anos e Orestes, 46 anos. In: Entrevistas, 2006).

Mesmo considerando o São Benedito um bom bairro para se morar e dizendo que tiveram uma boa vida ali, muitos são os que desejam voltar: afinal, justificam que não saíram de sua região porque quiseram, mas foram compelidos, de uma forma ou de outra, pelo processo de expropriação de suas terras empreendido pela agroindústria de eucalipto. E, no anseio de voltar, é curioso que percebemos, em suas narrativas, uma diminuição dos impactos causados pela empresa em relação ao modo de vida que tinham antes, afirmando que “as coisas não estão mais como eram antes”, porque quem vive lá não cuida da terra como deveria, que tanto o Estado quanto a própria empresa de celulose oferecem vários incentivos – mesmo acusando a mesma empresa de ter-los desapropriados de suas terras. Podemos supor, e não mais que isso, que tal atitude permite-os – ao menos para aqueles que venderam suas terras - se eximirem da responsabilidade de terem vindo para a cidade.

– Quando ele vendeu, ele recebeu a parte dele, que o terreno era parte de 6 irmãos... e ele era novinho, os outros irmãos venderam... mas ele recebeu a parte dele...ele recebeu, pouco ou muito ele recebeu...eu também queria receber! Ele não tem nem palavra porque ele sabe que ele vendeu mesmo. Pouco, mas era muito herdeiro. Mas eu não recebi, se eu tivesse recebido também não ia correr atrás não, tava quietinha. (Dona Nila, 68 anos. In: Entrevistas, 2006).

No entanto, não são todos que pensam assim. Os mais jovens, por exemplo, que nasceram em Vitória e sempre viveram no bairro, não se vêem morando em outro lugar que não na cidade. O Norte é visto por eles como lugar para passear, ir para as festas e Carnaval. Nem ir para as comunidades e visitar os parentes que moram na roça lhes parece tão interessante assim, segundo as suas narrativas.

- Ih, menina é bom ir pra lá pra Guriri¹¹, passar Carnaval, você precisa ir. [...] Vovô mora lá no meio do mato, de lá, eu não gosto muito não, não tem nada pra fazer. Deus me livre! (Renata, 20 anos. In: Entrevistas, 2006).

- A gente ia passar férias lá e não tinha um vizinho sequer [...] De dia era bom na roça, a gente brincava a vontade. Mas à noite não tinha televisão e o vovô ainda tinha mania de contar histórias de saci pererê, da mula sem cabeça, do lobisomem, que a gente morria de medo. Eu não penso em ir morar lá. Minha vida está toda aqui. Os amigos, a escola, o trabalho, e eu quero me formar em enfermagem. Nasci aqui e quero continuar aqui. (Tais, 22 anos In: Entrevistas, 2006).

São Benedito é o lar que conhecem, é aqui onde estão os amigos, onde conhecem bastante gente, conhecem “*gente desse morro todo*”. Por isso, circulam sem medo pelo bairro. Manter as tradições vivas junto aos jovens não é tarefa fácil para os mais velhos: os casamentos intra-étnicos – comuns junto à segunda geração de quilombolas do morro – não acontecem com a mesma frequência; as tradições trazidas do Norte, como se ajoelhar frente aos mais velhos e pedir a benção, na Sexta-feira da Paixão, é vista como algo embaraçoso, vergonhoso de se fazer, pelos mais jovens, que chegam ao ponto de sair cedo de casa e passar o dia inteiro fora, somente para não ser obrigado a realizar tal ritual.

A respeito desses casos, podemos nos lembrar do que Bourdieu (1998) chama de “contradições da herança”, onde afirma que a construção da identidade perpassa não só pelos valores familiares, mas por outras instituições, tais como a escola que, às vezes, propõe julgamentos e pontos de vista que contrariam o que foi passado pela família, criando identidades mescladas por diversas influências, como o que ocorre aqui, no São Benedito.

De modo geral, a identidade de todo este grupo – alguns em menor e outros em maior grau - é uma mescla de várias influências: os valores do lugar de origem, a mobilização em torno da ocupação do bairro, a identidade quilombola - ainda que de forma bem incipiente - o que é apreendido na vida urbana cotidiana, entre outros. São sujeitos híbridos - por mais que tentem não ser - ou, para utilizar o termo empregado por Haesbaert, sujeitos “*traduzidos*”.

A idéia de “sujeitos traduzidos” – termo originário do latim que significa transferir ou transportar através das fronteiras – define bem, segundo Stuart Hall, a situação de migrantes que acabam sempre construindo identidades híbridas. À medida que os indivíduos venham a pertencer a dois mundos ao mesmo tempo, eles procuram manter, conflituosamente, suas raízes, suas tradições e a memória que os ligam a seu território de origem. Por outro lado, são impelidos a novos diálogos pela necessidade de reconstruírem suas identidades em meio aos novos territórios e culturas com as quais passam a ter contatos cotidianos. (Haesbaert; Bárbara, 2001:47).

Suas identidades tornam-se plurais, perdendo toda e alguma estabilidade que poderiam ter: apesar de manterem fortes vínculos com o modo de vida de seu lugar de origem, os quilombolas do São Benedito são obrigados, como forma de sobrevivência em um outro lugar - com outros modos de vida e outros valores – a negociar a sua identidade, incorporando a ela características que nem sempre são conciliáveis entre si. E, deste modo re-configuram a sua própria existência.

Conclusão

Obviamente, a abordagem deste trabalho é limitada e deve ser retomada em um plano maior e mais detalhado. A curta experiência de campo e o número limitado de entrevistas não nos autorizam tomar seus resultados como representativos de uma totalidade geral: o objetivo é dar visibilidade para um pequeno recorte deste contexto, ressaltando a importância de se estudar mais profundamente as construções de identidades em processos de migração.

O grupo social aqui estudado, as comunidades negras rurais, também conhecidas como comunidades quilombolas, da região Sapê do Norte, se constitui como um grupo peculiar. O passado histórico de resistência e a necessidade de se diferenciar da sociedade branca escravocrata levou-os a construir todo um conjunto de práticas e valores em comum, ao mesmo tempo em que construíam a sua relação com o território: a terra quilombola não é qualquer terra, mas o território que possibilita alguma autonomia social e cultural, que se encontra impregnado de significações da resistência e que permite a manutenção de seu modo de vida. É esta correlação entre identidade, territorialidade e território que cria¹² o seu direito à terra.

Por isso se torna tão interessante observar como se dá a construção identitária deste grupo, num contexto de migração. Por um lado, no campo, o reconhecimento enquanto quilombola possibilita, aos que resistem nas terras, recusar os estigmas, também historicamente impostos, de incapazes e sem importância frente aos grandes projetos agro-industriais que prometiam o “progresso”. Tal reconhecimento lhes autoriza a resistir, a se afirmar positivamente e a se mobilizar, enquanto um coletivo, em busca de suas terras apropriadas.

Por outro lado, o migrante, ao mesmo tempo em que vivencia toda uma experiência de despossessão, expropriação de seu modo de vida e deslocamento – compulsório - de seu local de origem, se vê às voltas com vários territórios sobrepostos, lógicas distintas por onde ele precisa transitar, precisa sobreviver. Ao mesmo tempo em que tenta manter fortemente preservada a sua relação com o território de origem – preservando a sua identidade quilombola, mesmo sem se atribuir tal título – ele vive em um outro lugar, que se torna seu território também, a partir das lutas pela melhoria do bairro, das redes de solidariedade e até das relações temerosas com o entorno local, demarcando no São Benedito o lugar da comunidade quilombola, ali no Beco do Cafezal.

Trata-se de uma identidade múltipla, que se reinventa a todo momento, se esforçando para, dentro de todos os processos que possam influenciar esta construção identitária, preservar a sua identidade quilombola, mesmo com todos os conflitos – pessoais, relativos ao próprio indivíduo, ou coletivos, como nas relações entre pais e filhos – que possam advir daí.

Dado o curto tempo de realização desta pesquisa, muitas questões levantadas ficam sem respostas: como se dará a incorporação do conceito de quilombola por estes indivíduos? Como as diferentes gerações lidarão com este novo fato? E quais conflitos poderão ainda surgir do choque entre gerações, a partir da abertura dos mais novos às influências do mundo urbano?

Por isso a relevância de se continuar a pesquisar como se dá a construção da identidade quilombola, não só junto aos que resistem, mas também junto aos que partiram. Com isso, podemos obter importantes contribuições para o estudo das novas territorialidades em formação, hoje me dia.

Bibliografia

Acsehrad, H. 2004. “As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais” in Acsehrad, H. (org.). *Conflitos ambientais no Brasil* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Fundação Heinrich Böll).

Almeida, A. W. B. de. 2002. “Os quilombos e as novas etnias” in O’Dwyer, E. C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. (Rio de Janeiro: FGV Ed.).

_____, 2004. “Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais” in *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* (São Paulo) Vol. 6, Nº 1.

Araújo, F.; Nader, G. e Oliveira, D. 2001. “Modernidade e pós-modernidade: questões sobre identidades culturais”, in *Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR*, Rio de Janeiro.

Arfuch, L. 2002. “Problemáticas de la identidad” in Arfuch, L. (org.). *Identidades, sujetos y subjetividad*. (Buenos Aires: Prometeo).

Assembléia Legislativa do Espírito Santo 2002. *Autos da CPI*. Comissão Parlamentar de Inquérito. Vitória.

Barth, F. 1998. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. (São Paulo: Editora Fundação da Unesp).

Becker, B. K, 1969. *Norte do Espírito Santo: região periférica em transformação*. Tese para livre-docência. Instituto de Geociências, UFRJ. Rio de Janeiro.

Bourdieu, P. 1989. *O poder simbólico* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil).

Brum, M. S. 2004. “Repressão, clientelismo, resistência: relações entre Estado e favelas no Rio de Janeiro” in *Revista Klepsidra*, Nº 19. Acessado em 04/09/2006.
< www.klepsidra.net/klepsidra19/favelado.html>

Cândido, A. 1971. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida* (São Paulo: Livraria Duas Cidades).

Cavalcanti, H. 2002. “O desencontro do ser e do lugar: a migração nordestina para São Paulo” in *VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Comunicação em sessão especializada: Migração e Diáspora.

Celin, M. F, 1982. *Migração interna no Espírito Santo, 1940-1980*. Dissertação em demografia. CEDEPLAR. Faculdade de Ciências Econômicas, UFMG. Belo Horizonte.

Cunha, M. C, 1979. da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível” in *Revista de Cultura e Política* (Rio de Janeiro).

Dalcomuni, S. M., 1990. *A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo – principais interesses em jogo*. Dissertação em Desenvolvimento Agrícola. Instituto de ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Itaguaí.

Diegues, A. C. 1998. *O mito moderno da natureza intocada* (São Paulo: Hucitec).

Fase - Federação de Órgãos de Assistência Social e Educacional, 2002. *Violação de Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais na Monocultura do Eucalipto: A Aracruz Celulose e o estado do Espírito Santo - Brasil*. Relatório Desces. Vitória.

Featherstone, M. 1996. “Localismo, globalismo e identidade cultural” in *Sociedade e Estado* (Brasília) Vol. XI, Nº 1.

Ferreira, S. R. B. 2002. *Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo*. Dissertação em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Giacomim, J. 2005. *Intervenção urbana: espaços e habitantes*. Monografia em Arquitetura e Urbanista. Departamento de Arquitetura e Urbanismo, Centro de Artes. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória.

Gonçalves, C. W. P. 2002. “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades” in Ceceña, A. E.; Sader, E. (Org.). *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. (Buenos Aires: Clacso).

Haesbaert, R. 1997. *Des-territorialização e identidade – a rede “gaúcha” no Nordeste* (Niterói: Eduff).

_____, Bárbara, M. de J. S. 2001. “Identidade e migração em áreas transfronteiriças”. in *Geographia – revista de pós-graduação em geografia da Universidade Federal Fluminense* (Niterói) Ano 3, Nº 5.

_____. 2004. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil).

Hall, S. 1996. “Identidade Cultural e Diáspora” in *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (Rio de Janeiro) Nº 24.

Holanda, S. B. 1995. *Raízes do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).

Instituto de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Jones dos Santos Neves, 2003. *Movimentos migratórios no estado do Espírito Santo, 1986-1991*. Governo do Estado do Espírito Santo – Coordenação de Ciência e Tecnologia. Vitória.

_____. *Perfil regional do Espírito Santo*. Acessado em 11/04/2006. <http://www.ipes.es.gov.br/follow.asp?urlframe=perfil/index_regioes.htm>

Koinonia. 2005. *Quilombos do Sapê do Norte: as comunidades negras rurais dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus – ES*. Relatório de pesquisa participativa quantitativa. Programa Egbé -Territórios Negros (Rio de Janeiro: Koinonia).

Lefebvre, H. 1981a. “Problemas de sociologia rural” in Martins, J. de S. (org.). *Introdução crítica à sociologia rural* (São Paulo: Hucitec).

_____, 1981b. “Perspectivas da sociologia rural” in Martins, J. de S. (org.). *Introdução crítica à sociologia rural* (São Paulo: Hucitec).

Martins, J. de S. 1997. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano* (São Paulo: Hucitec).

Ministério da Cultura. 2004. *Relatório técnico consolidado de identificação e delimitação das terras dos remanescentes de comunidades de quilombo do Córrego do Angelim – município de Conceição da Barra – ES*. Fundação Cultural Palmares. Brasília.

Ministério do Meio Ambiente, 2005. *Temas conflituosos relacionados à expansão da base florestal plantada e definição de estratégias para minimização dos conflitos identificados*. Relatório final de consultoria. Programa Nacional de Florestas, Secretaria de Biodiversidade e Florestas. Brasília.

Motta, N. C, 1982. *As conseqüências da implantação do projeto Aracruz Celulose sobre a estrutura econômica da região de Linhares-ES*. Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho. Rio Claro.

O’Dwyer, E. C. (org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (Rio de Janeiro: FGV Ed).

Prefeitura Municipal de Vitória. 1999. *Projeto Terra: Pesquisa sócio-organizativa – Poligonais 1, 2, 3*. Vitória.

_____, 2004. *Índice de qualidade urbana (ICQ). Bairros de Vitória – 1991 e 2000*. Relatório final. Vitória.

Queiroz, M. I. P de. 1988. “Relatos orais: do indizível ao dizível” in Von Simson, O. de M. (org.). *Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)*. *Enciclopédia aberta de Ciências Sociais* vol. 5 (São Paulo: Vértice - Editora Revista dos Tribunais).

Ribeiro, A. C. 2005. “Outros Territórios, outros mapas” in *Revista Osal* (Buenos Aires) Ano VI, Nº 16.

Schmitt, A.; Turatti, M. C. C.; Carvalho, M. C. P. de. 2002. “A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas” in *Revista Ambiente & Sociedade* (Campinas) Ano V, Nº 10.

Siqueira, M. da P. S., 1991. *Industrialização e empobrecimento urbano: o caso da Grande Vitória. 1950-1980*. Doutorado em História Econômica. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Século Diário. Revista on line. <www.seculodiario.com.br>

Vainer, C. B., 1996. “A violência como fator migratório: silêncios teóricos e evidências históricas” in *Travessia – a revista do migrante* (Rio de Janeiro) Ano IX, N º25.

_____, 2002. “Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório” in Carleial, A. N. (org). *Transições migratórias*. (Rio de Janeiro: Edições IPLANCE).

_____, 1993. “Planejamento e questão ambiental: qual é o meio ambiente que queremos planejar?” in *Anais do V Encontro Nacional da ANPUR*. Belo Horizonte.

Yazbek, M. C. 2003. *Classes subalternas e assistência social*. (São Paulo: Cortez).

Notas

* Arquiteta e urbanista, mestre em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ).

¹ Em busca de um projeto alternativo ao modelo de desenvolvimento vigente, onde predominavam as relações “Centro-periferia”, com a especialização de países e a divisão entre países desenvolvidos e industriais e países subdesenvolvidos e produtores de matérias-primas.

² Esta região comporta duas áreas distintas: uma faixa litorânea, que compreende a orla marítima, e a parte interior, onde a atividade econômica de maior relevância é a agricultura empresarial intensiva.

³ Folclorista e pesquisador da história e cultura do município de São Mateus.

⁴ A proximidade com a capital do estado, Vitória, com o porto construído pela CVRD no município e com as ferrovias que levavam o minério de ferro até a capital.

⁵ Conceitos de terras devolutas e processo de legitimação de terras: Lei Estadual 617/51, a lei Delegada 16/67 e Decreto 2688/68.

⁶ Formas de ocupação fundiária que não se encaixavam nas categorias censitárias ou cadastrais até então utilizadas pelos órgãos governamentais.

⁷ Comissão Parlamentar de Inquérito, instaurada pela Assembléia Legislativa do Espírito Santo, para verificar se a empresa Aracruz Celulose estava adquirindo terras de modo indevido e/ou ilegal.

⁸ Diversas invasões ocorridas na Poligonal 1 contaram com a orientação e liderança do Sargento Carioca, militar reformado do Rio de Janeiro, de nome Arcendino Fagundes Aguiar: em Itararé, na parte alta do Bonfim, Bairro da Penha, Consolação e no Morro São

Benedito. Sua participação nas invasões implicou em estabelecer um estilo de disciplina, tanto no que se relaciona a demarcação, ocupação e doação de lotes, quanto na determinação dos traçados das ruas para abrir acessos nos bairros. (PMV, 1999:18).

⁹ Entrevistas concedidas a Juliana Freitas Salomão, como parte do trabalho de campo, entre janeiro/2006 a setembro/2006. Apontamos que os depoimentos transcritos neste trabalho fazem parte da pesquisa realizada e não estão contidos na íntegra aqui. Lembramos, ainda, que para preservar os entrevistados, omitimos seus nomes verdadeiros.

¹⁰ A Prefeitura Municipal de Vitória agrupou 36 comunidades carentes de Vitória em 15 poligonais, zonas de planejamento para a implementação do Projeto Terra.

¹¹ Balneário localizado em São Mateus.

¹² A relação identidade e território também oficializa o direito das comunidades à terra historicamente ocupada: este é um dos mais importantes critérios observados quanto da realização dos processos de reconhecimento e titulação das terras quilombolas.