



Prêmio **Territórios**
Quilombolas
2ª edição

Prêmio **Territórios**
Quilombolas
2ª edição

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Presidente da República

GUILHERME CASSEL
Ministro de Estado do Desenvolvimento Agrário

MARCELO CARDONA ROCHA
Secretário-Executivo do Ministério do
Desenvolvimento Agrário

ROLF HACKBART
Presidente do Instituto Nacional de Colonização
e Reforma Agrária

ADONIRAN PERACI
Secretário de Agricultura Familiar

EUGÊNIO PEIXOTO
Secretário de Reordenamento Agrário

JOSÉ HUMBERTO OLIVEIRA
Secretário de Desenvolvimento Territorial

ANDREA BUTTO
Coordenadora-Geral do Programa de Promoção
da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia

CAIO GALVÃO DE FRANÇA
Coordenador-Geral do Núcleo de Estudos Agrários
e Desenvolvimento Rural

ADRIANA L. LOPES
Coordenadora-Executiva do Núcleo de Estudos
Agrários e Desenvolvimento Rural

Nead ESPECIAL 5
Copyright 2007 by MDA

PROJETO GRÁFICO, CAPA E DIAGRAMAÇÃO
Supernova Design

REVISÃO E PREPARAÇÃO DE ORIGINALS
Ana Maria Costa

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO
AGRÁRIO (MDA)
www.mda.gov.br

NÚCLEO DE ESTUDOS AGRÁRIOS E
DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO RURAL (Nead)
SCN, Quadra 1, Bloco C, Ed. Trade Center, 5º andar,
sala 501 – Cep: 70.711-902
Brasília/DF
Telefone: (61) 3328-8661
www.Nead.org.br

PCT MDA/IICA – Apoio às Políticas e à Participação
Social no Desenvolvimento Rural Sustentável

B823p Brasil, Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

Prêmio territórios quilombolas: 2ª Edição. – Brasília : MDA, 2007.
268 p. ; 21 x 28 cm. -- (Nead Especial ; 5).

I. Título. 1. Concurso monográfico -- quilombola – Brasil. 2. Negro –
Brasil. 3. Quilombo – aspecto histórico – Brasil.

CDD 305

Prêmio **Territórios**
Quilombolas
2ª edição

>>

Sumário

7	Apresentação
12	Autoria
14	Minha missão
21	Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola
44	Do passado geral ao passado que se presentifica. Memória e história em uma comunidade negra rural
82	Negros do Tapuio: estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semi-árido piauiense
129	Comunidade negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento?
151	Diálogos entre a pesquisa histórica e a memória quilombola: um estudo sobre a comunidade de Manoel Barbosa/RS
194	Os bairros de São Pedro e Galvão/Vale do Ribeira: território e parentesco
230	Uso comum, regularização fundiária e mercado de terras

>>

Apresentação

Renata Leite¹

Paula Melo²

Para resgatar e valorizar as experiências históricas e culturais das comunidades quilombolas, o governo Federal tem reorientando de forma pioneira as políticas públicas. São consideradas as especificidades e autonomia desses grupos na sua forma de organização social, respeitando seus valores e aspirações, bem como seus modos de se relacionarem com a natureza, suas práticas de gestão do território e as atividades econômicas que desenvolvem.

A busca pela igualdade racial tem integrado o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do Programa de Igualdade de Gênero, Raça e Etnia (PPIGRE), do Núcleo Estudos Agrário e Desenvolvimento Rural (Nead) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que promovem o acesso à terra, inclusão social e econômica das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, buscando estimular a participação das comunidades e desenvolver o pensamento crítico, de forma a contribuir para a formulação de políticas públicas, criou-se o Prêmio Territórios Quilombolas.

Trata-se de uma iniciativa do MDA, por intermédio do NEAD e do PPIGRE, e da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, numa parceria com o Incra, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs).

1 Coordenação do Programa de Promoção de Igualdade de Gênero Raça e Etnia do Ministério do Desenvolvimento Agrário

2 Antropóloga e assistente técnica do Programa de Promoção de Igualdade de Gênero Raça e Etnia do Ministério do Desenvolvimento Agrário

O prêmio visa divulgar a produção de pesquisas e estudos acadêmicos nas áreas das ciências humanas, sociais, agrárias e afins direcionados aos temas dos territórios quilombolas no Brasil. Em sua segunda edição, no ano de 2006, o prêmio também valorizou o relato de experiências produzido por pessoas das próprias comunidades.

Esta publicação da Série Nead Especial reúne os trabalhos dos premiados na edição 2006, que recebeu quarenta ensaios e narrativas concorrentes nas categorias Ensaio Inédito, Graduação, Mestrado, Doutorado e Experiências e Memórias. Foram selecionados nove trabalhos, que estão aqui publicados, além de duas menções honrosas.

Na categoria Experiências e Memórias, você conhecerá a história de Dona Jovita Furquim de França, moradora do quilombo de Galvão, na região de Vale do Ribeira, estado de São Paulo. Ela relata todo o seu sofrimento, trazendo à luz questões recorrentes às comunidades negras rurais e ao meio rural em geral, como a dificuldade em manter uma numerosa família, a migração para a cidade e a doação de filhos para familiares com melhor estrutura financeira. Dona Jovita relata como ela se esforçou para aprender a ler e a escrever, em meio a todas as dificuldades. Também nos conta sobre o enfrentamento aos males físicos, que lhe acometeram durante grande parte de sua vida. É um relato emocionante de uma forte mulher que, apesar de todas as dificuldades, insiste em lutar pelos direitos de seu povo. Destaca-se que Dona Jovita é também personagem do artigo “Os bairros de São Pedro e Galvão/Vale do Ribeira: território e parentesco”, presente nesta coletânea.

Na categoria Ensaio Inédito, temos o artigo “Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola”, que conta a vida de Meire, moradora da Comunidade de São José da Serra, Valença/RJ. Esse texto nos coloca uma interessante visão sobre as formas de acomodação entre o individual e o coletivo. Assim, tem o mérito de trazer para discussão a dimensão individual, valor consagrado na modernidade urbana, no contexto de uma comunidade construída com base em memória e em práticas coletivas.

Por serem os jovens e as jovens moradoras das áreas rurais os mais afetados pelas dinâmicas das relações sociais contemporâneas, a autora fala sobre seus desejos e seu interesse pelo urbano, ao mesmo tempo em que fala da importância de manter os traços culturais de sua comunidade, com destaque para o Jongo, como uma garantia dos direitos territoriais. A partir daí, tece uma discussão sobre autenticidade ou “pureza” da tradição, argumentando que a cultura não é estática e que há um fluxo natural de inserção de novas práticas na tradição, inspiradas pela modernidade.

No artigo “Do passado geral ao passado que se presentifica: memória e história em uma comunidade negra rural”, o autor se propõe a trabalhar a história da Comunidade Negra Rural de Cambará, Município de Cachoeira do Sul/RS, a partir da complementariedade entre as fontes oral e escrita, partindo da memória dessa comunidade e dos documentos disponíveis em arquivos históricos.

É interessante observar que essa comunidade se formou por meio de terras herdadas, complementadas pela compra de terras, por negros ex-escravos. O processo de esbu-

lho desse território ocorreu de diversas formas, dentre elas a ludibriação na venda, aproveitando-se de que a maioria da comunidade era analfabeta.

O texto revela um refinamento na análise sobre as relações de poder que emanam dos documentos consultados e do relatos ouvidos. Suas fontes reforçam a manutenção das relações sociais construídas na escravidão, marcadas pela violência racial, após a abolição da escravatura no Brasil. Importante é notar que o sentido das narrativas, sejam elas orais ou escritas, não está na reconstrução do fato real, porém na forma como os fatos são interpretados pelos agentes sociais. Essa evocação do passado constrói o presente. É muito rica a forma como o autor empreende um mergulho nos relatos orais e nos documentos históricos, a partir dos quais percebe inúmeras reações das comunidades e pessoas negras à dominação empreendida na escravidão e no período pós-escravidão.

Em seguida deveríamos ter o artigo “Uso manejo e conservação de recursos vegetais em uma comunidade quilombola no Estado do Maranhão: uma perspectiva etnobiológica”, que aborda a Comunidade Quilombola de Sangrador, Município de Presidente Juscelino/MA, sob a perspectiva da etnociência, entendida como a ciência que busca compreender o conhecimento das diferentes sociedades sobre os processos naturais e a relação desses processos com os sistemas de crença.

Esse trabalho é muito interessante, trata de concepções sobre a saúde, a doença e a cura, de forma a tornar inteligível os diversos usos dos recursos naturais no Quilombo. O autor realizou um levantamento etnobotânico, relacionando o nome localmente dado à planta, a família e espécie, a indicação do uso daquele recurso, a parte usada, o modo de preparo, o hábito de crescimento da espécie e a forma de obtenção.

A pesquisa que resultou nesse artigo envolve o “acesso ao conhecimento tradicional associado, ou seja, a obtenção de informação sobre conhecimento ou prática individual ou coletiva, associada ao patrimônio genético, de comunidade indígena ou de comunidade local, para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando sua aplicação industrial ou de outra natureza”. (Medida Provisória 2186-16, de 24 de agosto de 2001).

Conforme indica legislação afeta ao tema (além da MP acima referida, a Constituição Federal de 1988 e a Convenção sobre a Diversidade Biológica), este acesso depende de autorização do Poder Público, mediante anuência prévia do titular do patrimônio ou do conhecimento. Com objetivo de estabelecer critérios e deliberar sobre o acesso ao conhecimento tradicional associado, criou-se o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN, de caráter deliberativo e normativo, composto de representantes de órgãos e de entidades da Administração Pública Federal que detêm competência sobre as diversas ações de que trata este tema.

Considerando que o autor do referido artigo não dispõe das exigências legais acima explicitadas, que deveriam ser providenciadas pela sua instituição de pesquisa, a publicação desse artigo esbarraria na proteção legal dada às comunidades locais, dentre

elas comunidades quilombolas, e assim implicaria em responsabilização ao autor do trabalho e ao responsável pela publicação. Nesse sentido, infelizmente o referido texto não consta dessa coletânea.

O artigo seguinte, “Negros do Tapuio: estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semi-árido piauiense”, discorre-se sobre a construção da identidade quilombola da comunidade de Tapuio, Queimada Nova/PI, a partir de sua condição enquanto grupo camponês. Por meio do trabalho sobre a memória coletiva das comunidades negras rurais piauienses, o autor reconhece as relações de poder que se construíram na história do nosso país e promove a visibilização de um outro lado da história, que confere legitimidade ao pleito político atual das comunidades remanescentes de quilombos. Trazendo à tona a memória coletiva dessa comunidade, ele consegue visibilizar esse processo de resignificação da história, conduzindo ao entendimento das relações de parentesco e da territorialidade da comunidade de Tapuio. Dessa forma, nos permite compreender a dinâmica da construção da nacionalidade sob a ótica das relações raciais, fazendo menção ao “ideal de clareamento”, que resultou na desigualdade racial estrutural de nossa sociedade.

No artigo “Comunidade Negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento?” o autor trabalha com os três pilares para o etnodesenvolvimento, quais sejam, território, manejo da biodiversidade e organização social.

Dentre todas as comunidades cujas histórias estão aqui relatadas, Itacoã, localizada no Município de Acará, próximo à cidade de Belém/PA, é a única que tem seu território, de 968 hectares, regularizado. Ainda assim, conforme analisa o autor, há problemas derivados da grande densidade populacional sobre um território com extensão relativamente pequena, o que gera limitações do uso territorial, que é trabalhado a partir dos espaços destinados à produção e à moradia. Um ponto importante aqui argumentado está na compatibilização entre conservação da diversidade biológica e a presença de populações humanas, no caso em estudo, da Comunidade Quilombola de Itacoã. Um exemplo disso, demonstrado por meio de estudo etnobotânico, é o domínio da comunidade sobre práticas terapêuticas com uso de recursos naturais.

O autor tece ainda uma análise interessante quanto à “monetização das atividades produtivas”, que traz à tona uma reflexão sobre as interfaces entre o rural e o urbano, entre atividades tradicionais e inovadoras, sobre a perspectiva da produção e consequentemente da organização social.

A comunidade Manoel Barbosa, no Município de Gravataí, Rio Grande do Sul, será retratada no artigo “Diálogos entre a pesquisa histórica e a memória quilombola: um estudo sobre a Comunidade de Manoel Barbosa/RS”. Por meio dos documentos e relatos, o autor demonstra que houve escravidão no Estado do Rio Grande do Sul, diferentemente do que argumenta a historiografia tradicional, e que ela se deu de forma cruel assim como nas demais regiões do Brasil.

A partir dos documentos históricos e das narrativas da comunidade, o texto retrata as diversas realidades do Rio Grande do Sul, demonstrando a permanência do trabalho de ex-escravos e seus descendentes, no período pós-abolição, junto às mesmas famílias que detinham a propriedade dos escravos e em condições de trabalho similares. Demonstra também as formas de resistência dos negros à escravidão, em contraposição à noção de passividade recorrente na historiografia tradicional. Dentre elas, estão os casos de formação de quilombos, fugas e insurreições; de constituição de famílias e comunidades negras, dando um destaque para as relações de compadrio; de manutenção e recriação de religiosidades, bem como outras expressões cosmológicas e culturais e da compra da alforria.

O artigo “Os bairros de São Pedro e Galvão/Vale do Ribeira: território e parentesco”, mostra a estruturação dos bairros de Galvão e São Pedro, localizados no Município de Eldorado/SP, a partir da descendência de um ancestral comum. A autora evidencia que, no decorrer da história dessa região, vai se conformando uma rede social negra, tecida pelos vínculos de consaguinidade e afinidade, que une grande parte das comunidades do Vale do Ribeira. Vale ressaltar que nossa premiada na categoria Experiências e Memórias, Dona Jovita, é uma das narradoras da reconstituição desta história.

A região do Vale do Ribeira é também retratada no artigo “Uso comum, regularização fundiária e mercado de terras - estudo de caso da comunidade do Cangume”, localizada no Município de Itaóca/SP. Argumenta-se que a construção da territorialidade e a própria definição dos limites do território quilombola passam em grande medida pelos usos da terra, entendidos a partir de seu caráter sistêmico e integrado, relacionados a espaços de moradia / espaços de produção. No decorrer do texto, o autor demonstra como esse sistema de funcionamento da comunidade de Cangume, construído com base nas relações sociais, foi sendo transformado pela ação do Estado e como o processo de transformação das posses em propriedades desrespeitou o uso coletivo da terra, convertendo-a em propriedade privada.

Pode-se notar que a diversidade de temas, linhas teóricas e áreas de conhecimento, mostram como a temática quilombola vem ganhando visibilidade. O tema do silêncio e da memória se faz presente em muitos dos artigos. As histórias dessas comunidades aqui relatadas, nos mostram como o legado do passado da escravidão, ainda que mantido sob silêncio por períodos variáveis, está incrustado na memória coletiva das comunidades e geralmente é invocado no processo de reivindicação dos direitos historicamente negados.

Esperamos que este conjunto de trabalhos contribua para qualificar a reflexão sobre este tema, estimulando ainda mais a produção do conhecimento junto às comunidades quilombolas.

Agradecemos aos que participaram desta segunda edição do Prêmio Territórios Quilombolas e desejamos a todos uma boa leitura!

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Graduado em ciências sociais – habilitação em antropologia, pela Universidade de Brasília (UnB). Licenciatura em estudos sociais, licenciatura plena em geografia, ambos pelo Centro Universitário de Brasília (UniCeub). Especialização em geografia do Brasil, pelo Centro Universitário de Brasília (UniCeub). Mestre em antropologia pelo Programa de pós-graduação em antropologia social – PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília e doutorando em antropologia pelo PPGAS/UnB. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

José Maurício Arruti

Graduado em história pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre e doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro e pesquisador associado do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Cebrap, São Paulo. Entre 1999 e 2006 coordenou o Programa Egbé – Territórios Negros, para comunidades negras rurais e quilombolas, de Koinonia, onde continua atuando como editor do Observatório Quilombola (www.koinonia.org.br/oq).

Jovita Furquim de França

Escritora autodidata, aprendeu a ler e escrever com uma colega quando era menina e não pôde frequentar a escola. Já foi presidente e membro do Conselho Fiscal da Associação Quilombola de Galvão, vice-tesoureira da Associação de São Pedro, tesoureira da Associação de Bairro, catequista e coordenadora da Igreja Católica de Galvão. Há 30 anos luta pelo reconhecimento dos direitos de sua comunidade, o Bairro de Galvão, no Vale do Ribeira/SP.

Marcelo Moura Mello

Graduado em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestrando em antropologia social na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Maria Celina Pereira de Carvalho

Graduada em história pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutora em ciências sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Priscila da Cunha Bastos

Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal Fluminense – UFF.

Ricardo Scoles Cano

Graduado em ciências biológicas pela Universitat de Barcelona/Espanha. Mestrado profissionalizante em gestão ambiental pelo Instituto de Investigaciones Ecológicas (IIE), Espanha. Mestre em planejamento do Desenvolvimento no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Doutorando em ecologia tropical pelo Instituto Nacional de Pesquisas de Amazônia (INPA)/Ministério da Ciência e Tecnologia, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Vinicius Pereira de Oliveira

Graduado em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em história pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) RS. Atualmente trabalha com ensino e assessoria em pesquisa histórica.

>>

Minha missão¹

Jovita Furquim de França

Nascida no dia um de fevereiro de 1943, fui vítima na infância.

Com um ano de vida, enrolada num cobertor, fui ameaçada de ser jogada no Rio Ribeira pela minha tia Ana, quando a minha mãe estava ausente, porque eu estava chorando. Foi a minha irmã Orácia que me salvou.

Quando eu tinha três anos, meu pai foi perdendo a saúde. Minha mãe estava grávida, e eu fui mandada para a casa da minha tia Pedrina para ela cuidar de mim até minha mãe ganhar nenê. Lá começou o meu sofrimento.

1 Este relato trata da experiência de uma mulher quilombola, Dona Jovita Furquim de França, do bairro Galvão, localizado nos municípios de Eldorado e Iporanga, no Vale do Ribeira/SP. Galvão está às margens do rio Pilões e o acesso à comunidade se dá pela rodovia SP-165 Eldorado/Iporanga, atravessando de balsa o rio Ribeira de Iguape e percorrendo um trecho de cerca de 3,5 quilômetros em estrada de chão.

Em Galvão vivem 33 famílias, totalizando 143 pessoas, que têm como atividade básica a roça de subsistência, plantando principalmente feijão, arroz, milho e mandioca. Também desenvolvem a criação de pequenos animais. Muitos quilombolas trabalham para a prefeitura e governo do estado, além de realizarem trabalhos diários em fazendas próximas.

Inicialmente Galvão e São Pedro, atualmente bairro vizinho, ocupavam um mesmo território tradicional. As duas comunidades formam um único grupo de parentesco, descendentes de Bernardo Furquim de França. O território foi fundado em 1833, por escravos fugidos de uma fazenda, sendo Bernardo Furquim a figura principal dessa história. Desde a origem, as comunidades sobrevivem por meio da agricultura de subsistência e da criação de pequenos animais. Também praticavam a pesca, caça e coleta.

No início do século passado, com a venda de algumas porções de terras, fazendeiros passaram a viver no território da comunidade, ocupando áreas para além daquelas compradas, criando conflitos com os moradores tradicionais, inclusive com ocorrência de mortes.

A Associação dos Remanescentes de Quilombo de Galvão foi criada em 1999, após separação das comunidades Galvão e São Pedro. Em 2000, o Relatório Técnico Científico para fins de regularização do território de Galvão foi elaborado e a comunidade reconhecida como remanescente de quilombo, em processo conduzido pelo Instituto de Terras de São Paulo (Itesp). O território de 2.234,34 hectares, sendo a maior parte de terras devolutas estaduais, está na fase final do processo de titulação. Há 290 hectares pertencentes a particular, incrustados no meio da comunidade.

No dia 22 de maio de 1948, minha mãe ganhou nenê, o qual chamou-se Renato. Meu pai, muito alegre, olhou para mamãe e para o nenê e disse: “Tenho dó de vocês, mas não sei o que Deus vai fazer de mim. Já perdi a coragem de trabalhar para cuidar de vocês”.

Ele chamou os seus filhos mais velhos- João (15 anos), Orácio (13 anos), Doraci (11 anos)- e disse para eles cuidarem da mãe deles e de seus irmãos mais novos - eu, Raul e Renato, que acabara de nascer- até que Deus decidisse o que seria feito dele.

João, o mais velho, teve de cuidar da família. Enfrentou sol, chuva e frio para comprar comida e remédio.

Mamãe cuidava da casa, mas papai cada vez piorava mais. Após oito meses, meu pai faleceu. Isto foi no dia 18 de janeiro de 1949.

Meu sofrimento só aumentava. Voltei para casa muito alegre e contente por voltar a estar com os meus irmãos, mas o meu destino estava traçado e nova batalha se iniciou. Minha mãe estava muito triste, pensando em como fazer para pagar as contas e cuidar de seus 6 filhos.

Seis dias após o falecimento do meu pai, minha tia Joanita, irmã de minha mãe, a qual morava no Castelhana, do outro lado da Ribeira, veio visitar minha mãe para confortá-la. Vendo que minha mãe estava muito triste e abatida, propôs que minha mãe me entregasse, e que ela cuidasse de mim até que a minha mãe tivesse condições de me buscar. Minha mãe concordou, e disse que logo me buscaria.

Minha tia, muito esperta, enganou a minha mãe e não disse que estava de mudança para o centro de Eldorado. Oito dias depois, ela, seu marido, e seus dois filhos, mudaram-se para a cidade de Eldorado, e me levaram, sem autorização da minha mãe.

Nem deixaram o endereço do meu paradeiro. Quando minha mãe soube, ela ficou triste, mas disfarçou, dizendo que minha tia era sua irmã, e não iria maltratar a sua filhinha. No entanto, ela se lembrou das últimas palavras de papai, o qual segurou a mão dela e disse: “Isulina, minha esposa, sei que estou na última hora da minha vida aqui na terra, e que não tenho nada para deixar, nem aos nossos filhos, que ainda são muitos pequenos. Cuide bem deles, não os maltrate, sei que Deus vai te ajudar a criá-los”. Ele fechou os olhos e não abriu mais.

Enquanto isso, minha tia me levou para outro bairro chamado “Meninos”. Lá, eu fui atacada por um boi toureiro, e comecei a ficar doente.

Meu tio trabalhava o dia inteiro, e só chegava em casa tarde. Então, a minha tia me obrigava a trabalhar até eu não aguentar, e eu até levava chicotadas. De repente, eu comecei a me alimentar de cinzas. Minha tia descobriu, me deu uma surra, e me colocou de castigo.

Depois, novamente mudamos para o centro de Eldorado. Minha tia continuava me batendo e me castigando, e não me alimentava direito e nem me dava remédio.

Eu continuava comendo cinzas porque o verme me atacava e eu sentia muita tontura.

Aos dez anos, eu já tinha completado um ano e seis meses nesse sofrimento. De repente, minha tia Odete, que também morava no centro de Eldorado, mas eu não conhecia, recebeu uma carta da mãe dela pedindo que ela procurasse a filha de Isulina, que deveria estar no centro de Eldorado, na casa de Joanita. Minha mãe pediu para ser informada pelo tio Guilherme.

Ao ler a carta, minha tia Odete ficou curiosa, e rapidamente foi me procurar. Logo me encontrou, e perguntou para minha tia de quem eu era filha. Minha tia falou, mas a tia Odete não disse nada, só pediu para que ela me mandasse para a casa do tio Guilherme. Ela me mandou para lá, e o meu tio Guilherme quis saber quem eu era. A Tia Odete disse que eu era filha do tio Viturino e desde que ele faleceu, eu estava com a tia Joanita, mas que a minha mãe, a tia Isulina, nunca mais teve notícia, e pediu para eu fosse procurada no centro de Eldorado, e que se fosse encontrada, que fosse entregue ao tio Guilherme, para que ele pudesse avisá-la.

Eu estava muito doente, e o meu tio ficou chocado ao ver sua sobrinha tão maltratada, e também por descobrir que eu estava tão perto e ele não sabia. Ele disse que no dia seguinte ele estava indo para o sítio, e chegando lá ele iria informar a minha mãe.

Assim que chegou no sítio, ele foi procurar a minha mãe. Tio Guilherme foi na casa do negociante Antonio Julio da Silva, e perguntou se ele tinha notícias de Isulina, esposa do falecido Viturino. Ele disse que sim, e que naquele mesmo dia ela estaria vindo para acertar um negócio. Tio Guilherme pediu para avisá-la urgentemente que sua filha tinha sido encontrada, e estava muito doente. Tio Guilherme também disse que estava voltando para o centro de Eldorado para buscar a sua mudança e se ofereceu para buscar a menina, a qual poderia vir na mesma canoa das malas de roupa e dos móveis.

O negociante Antonio Julio da Silva transmitiu o recado. Quando a minha mãe soube, ela ficou revoltada. Ela escreveu uma carta para a irmã pedindo para que eu fosse entregue ao tio Guilherme.

No domingo próximo, tio Guilherme chegou no centro de Eldorado, e entregou a carta para Tia Joanita. Ela me entregou, e meu tio chamou três vizinhos para testemunharem que eu estava muito mal de saúde. Tio Guilherme temia que morresse durante a viagem. No entanto, correu tudo bem. Na quarta-feira, nós chegamos no Nhunguara e, então, meu tio mandou que minha tia Otávia avisasse a minha mãe.

No sábado, minha mãe e minha irmã foram me buscar. No domingo, já estava na casa de minha mãe. Lá, a família, os irmãos e os vizinhos se uniram para lutar pela

recuperação da minha saúde. Eu tomava todo dia um copo de remédio. Também me levaram para o benzedor, mas quase não adiantou. Eu fui piorando até que minha mãe desanimasse de mim. Depois de quatro meses de luta, eu estava entre a vida e a morte e, então, apareceu uma visita que disse para minha mãe que eu estava com amarelão, que é um verme que suga todo o sangue da pessoa. Esta visita disse que só a lumbrigueira “esquilostomina” é capaz de acabar com esta verme. Disse que se mamãe não desse este remédio, eu morreria. Minha mãe comprou o remédio, e no dia seguinte me deu seis comprimidos às 5 horas da madrugada. Às 10 horas, ela me deu laxante. Eu joguei muito verme, e no dia seguinte fiquei tomando canja de arroz sem sal. No dia seguinte, deram-me mais seis comprimidos no mesmo horário, e também o laxante. Depois, explodiu uma bolsa de ovos de verme, e eu evacuei tudo que tinha no meu intestino.

Todos ficaram admirados com a minha recuperação depois de dois anos de sofrimento.

Comecei a trabalhar com 7 anos, e até os 11 anos trabalhei de babá em casa de família. Aos onze anos, comecei a trabalhar na roça e fiquei um ano e seis meses na casa do meu tio Luiz Furquim, irmão de meu pai, onde eu aprendi muitas histórias do passado.

Aos 13 anos, eu resolvi enfrentar outro desafio - eu não sabia ler nem escrever porque não tinha escola perto para eu estudar, mas eu sonhava com o dia que eu aprenderia a ler e escrever. O pai da minha colega Servina pagava pensão para ela morar no Castelhano e assim poder estudar. Ela estudou até a terceira série, e depois voltou para a casa. Servina falou que poderia me ensinar desde que seu pai deixasse. Ele concordou, desde que fosse à noite.

Eu e minha irmã trabalhávamos o dia todo de segunda à sexta-feira para garantir o pão. Saíamos para o trabalho às 5 horas da manhã, e caminhávamos por 40 minutos. Só chegávamos em casa lá pelas 9 horas da noite. Portanto, eu não tive medo das dificuldades que certamente encontraria.

Continuei trabalhando fortemente, ganhava dinheiro e separava a metade para o sustento da família, e a outra metade para comprar material para estudo como caderno, lápis, borracha, lampião e querosene.

Então, eu comecei a estudar. Estudava das 10 horas da noite até uma hora da manhã, e às quatro e meia da manhã eu já estava acordada. Seguia para casa rapidamente para não perder o horário de chegar na casa do patrão.

Enfrentei chuva, lama, noite escura, madrugada fria, sono, cansaço, mas valeu a pena. Rapidamente, eu aprendi. Aos 17 anos, eu fui estudar no colégio das irmãs em Apiaí. Lá, eu aprendi muito mais e, aos 18 anos, fui catequista na comunidade vizinha.

Aos 19 anos, eu me casei. Nós dois temos a mesma idade. Casamos no dia 17 de outubro de 1962.

Aprendi que o sofrimento faz parte da nossa vida quando a gente sofre por amor em Deus e pelos irmãos. Quando o casal se ama, não importa se é rico ou se é pobre. O que importa é ser unido e ter amor. A união, a paciência e a fé são o suficiente para lutar contra o mal, e para viver a vida a dois.

Começamos a nossa vida de casado. Não levou muitos dias para eu começar a ficar doente. Em seguida, sofri cinco abortos. Meu marido comprava muito remédio, mas eu não conseguia segurar a gestação. Todos estavam preocupados com a minha saúde, mas um dia o negociante S. Antonio Júlio disse para o meu esposo que ele poderia trazer um vidro de sangue de São Paulo. Ele disse que se eu não me recuperasse, eu poderia estar tuberculosa, mas não acreditei.

Depois de oito dias, o remédio chegou de manhã, e eu bebi um cálice. Eu fiquei tão fraca que dormi por 9 horas. Eu continuei bebendo o remédio. Depois de quinze dias, eu já me sentia uma mulher forte, curada, corajosa. Comecei a trabalhar, sorrir e cantar, e logo engravidei.

No dia primeiro de dezembro de 1964, nasceu minha filha Ivone. Em seguida, tive mais três filhos. Depois, sofri mais dois abortos. Em seguida, tive mais 4 filhos.

Eu fiquei muito doente na gestação do caçula. Muita dor e crises todos os dias. Passei nove meses deitada na cama. Só levantava para ir ao hospital fazer o pré-natal. Precisava que me levassem carregada até o local do transporte. Todos tinham pena de mim, mas comentavam que eu não sobreviveria.

Como eu poderia não aguentar na hora do parto, as parteiras se recusavam a me atender quando eu pedia. Perto da minha casa, morava minha irmã Doraci, que era uma boa parteira, junto com meu cunhado Francisco.

No dia 4 de outubro de 1986, eu comecei a sentir dores de parto. Meu esposo andou depressa para procurar transporte para me levar no hospital, mas não encontrou. Não tinha nenhum meio de comunicação. Então, minha irmã Doraci disse que agora não tinha jeito, e que fosse feito o que Deus quisesse. Ela resolveu cuidar de mim, e fez remédio caseiro- sabedoria da mata.

A dor aumentou, mas a criança não nascia. Minha mãe, meus filhos, e meu cunhado Francisco estavam em desespero. Meu marido e minha irmã faziam-se de duros, mas estavam com medo. Eu estava sem força, com a vista escura, suando frio. A parteira sabia o que estava impedindo a criança de nascer, e disse que eu estava na mão de Deus.

Naquela hora, meu pensamento correu depressa, meu coração bateu forte, e eu falei no coração de Nossa Senhora Aparecida Protetora da Parteiras e do Glorioso Santo Expedito, o santo das coisas urgentes, para implorarem a Deus por mim e pelo meu filho que está para nascer. Seu fosse para morrer, eu queria levar meu filho comigo.

Em um segundo, minha irmã tirou uma criança de dentro de mim. Eu estava muito fraca e minha vista escureceu. Quatro dias depois, eu vi meu filhinho. Minha irmã me explicou o que tinha acontecido: a criança tinha um tumor e tinha um lado da cabeça maior que o outro, o que estava impedindo que a criança nascesse. Meu filho ficou com a cabeça marcada, e apesar da intervenção de Nossa Senhora, ele é um devoto de Santo Expedito. Ele carrega na carteira a imagem desse santo protetor de sua vida. Eu fico admirada dele ser tão devoto.

Desta forma, eu e o meu marido tivemos 8 filhos, 7 homens e uma mulher. Meus filhos são muito obedientes e educados. Nunca deram uma má resposta para nós, e tratam todo mundo muito bem.

Depois de um ano, eu recuperei a minha saúde. Sofri muito. Eu já era líder da igreja desde 1987. Fiquei sem força nas pernas. Não ficava de pé sozinha, mas meus sobrinhos e meu cunhado, Francisco, levavam-me até a igreja, e me traziam de volta.

Assim mesmo doente, eu não laguei a minha missão. Meu esposo tratou de mim e de nossos filhos com muita paciência e carinho. Sofria para ganhar o pão. Trabalhava de bóia-fria. Meu filho Laudonatel era que lavava toda roupa. Ivone já era casada e morava longe. Só vinha de 15 em 15 dias me visitar.

Tudo correu bem. Recuperei a saúde com a graça de Deus.

Esta história faz com que a família viva unida, na saúde e na doença, na tristeza e na alegria, e tenha muita paz.

Sou uma lutadora pelos direitos humanos, pela igreja, e pelo povo. Desde que meu irmão de criação, Carlos Pereira, foi assassinado por causa de um conflito de terra, e seu padrasto João, que era meu irmão natural, ficou ferido, meu coração nunca parou de chorar.

Eu sempre me lembro desta cena. Meu irmão João foi para o Pronto-Socorro e Carlos ficou 24 horas no mesmo local em que caiu. Desenho-se um caixão de sangue ao redor do seu corpo. A mãe, a nora, e os netos se banharam de sangue de tanto abraçar o corpo dele caído. A esposa de João chorava desesperadamente.

O povo, em silêncio, esperava pela polícia. Às quatro horas da tarde, a Polícia chegou. Levaram um dos assassinos para a delegacia de Iporanga.

Há muitos anos, a mãe de Carlos e minha enviuvaram. Como a situação financeira era muito difícil, as duas combinaram de morar juntas, e formar uma família só. Para sustentar a família, tinham que trabalhar fora e ainda cortar palmito.

Eu e as outras crianças fazíamos todo o serviço da casa, e ainda sobrava tempo para brincar. Pegávamos lenha, cana, banana, água no rio, e ainda pescávamos e íamos

para a roça. Fazíamos tudo que estava ao nosso alcance. Domingo, brincávamos na floresta o dia inteiro. Não brigávamos, e éramos todos unidos como se fossemos filhos de uma mãe só.

Carlos morreu para defender seu povo que desde 1969 vinha sendo ameaçado de perder as terras do Tiatan, que pertencia a Dora Machado, uma das mulheres de Bernardo Furquim.

Bernardo Furquim foi o fundador da comunidade. Ele teve várias mulheres em locais diferentes, sendo que teve quatro relacionamentos permanentes. Gerou 24 filhos conhecidos, sendo que o meu avô (Graciano Furquim) foi um deles.

Esta é a minha história, minha luta e minha missão.

>>

Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola

Priscila da Cunha Bastos

Com a contínua diluição das fronteiras entre o rural e o urbano, a interpenetração de diferentes universos culturais torna-se cada vez mais constante. As dificuldades socioeconômicas não facilitam a vida dos que dependem da agricultura familiar. Nesse contexto, a juventude rural aparece como a população mais afetada pelas modificações sociais decorrentes do processo dinâmico de dissolução de fronteiras e modificação do universo rural.

Este trabalho – parte integrante de estudo monográfico para conclusão de curso de graduação – procura, a partir da trajetória de uma jovem moradora de um quilombo, fornecer pistas sobre as dimensões da vida dos jovens rurais hoje. No caso específico da jovem entrevistada, busca-se compreender como ela estabelece relações entre o mundo globalizado e a sua cultura, que envolve não só uma ruralidade, mas também questões relativas a sua afro-descendência.

A jovem pesquisada, Meri, como prefere ser chamada, vive no quilombo São José da Serra, próximo ao município de Valença/RJ. Apesar das distâncias – geográfica e simbólica – existentes entre pesquisadora e pesquisada, o fato de já conhecer a comunidade facilitou o processo de aproximação. No total, foram quatro visitas realizadas para a composição deste trabalho. As três primeiras, em abril e julho de 2005 e a última em fevereiro de 2006. O objeto de pesquisa constitui-se basicamente dos depoimentos de Rosemeri por ocasião das visitas.

Ela pertence a uma comunidade de tradições rurais e afro-descendentes na qual a expressão mais característica é o jongo, uma dança em roda marcada pelos batuques dos tambores e por versos cantados denominados pontos de jongo. Identificado recentemente como um patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artís-

tico Nacional (Iphan),¹ o jongo – manifestação cultural dos afro-brasileiros do sudeste do país – tem levado a comunidade para a cena social urbana – especialmente pelas apresentações em palcos tradicionais do Rio de Janeiro e aparições na televisão – proporcionando o reconhecimento e até o apoio de suas lutas históricas – como o direito à terra – por parte do poder público.

No desafio de conjugar as expectativas da comunidade com seus próprios desejos, Rosimeri encontra na re-significação dos espaços do campo e da cidade uma alternativa. Contudo, a escassez de recursos, a falta de perspectivas de trabalho e da possibilidade de dar continuidade aos estudos no local onde vive não permite que novas arrumações se materializem. É nesse contexto que o processo de constituição da autonomia dos sujeitos jovens e suas ruralidades vêm se construindo.

>> A questão quilombola no Brasil

No processo histórico brasileiro, a experiência da liberdade vem acompanhada do empobrecimento dos sujeitos que vêm limitadas suas possibilidades de desenvolvimento cultural e subjetivo. A condição quilombola no país é um exemplo disso. Depois de abandonados à própria sorte, com o “fim”² da escravidão, muitos negros ainda continuaram a formar quilombos de diversos tipos como condição de sobrevivência e alternativa às arbitrariedades que lhes foram impostas. Desde então, teve início um processo de expulsão ou remoção dos “libertos” dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra havia sido comprada ou herdada de antigos senhores. A apropriação do espaço que garantisse a reprodução de sua existência tornou-se um ato de luta para a maior parte dos afro-descendentes.

A Constituição Federal de 1988 foi o primeiro esforço de reconhecimento legal dos direitos quilombolas. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabelece aos remanescentes de quilombos o direito à propriedade de suas terras. Representando o marco legal da questão quilombola, o que se esperava era que a Constituição de 1988 desencadeasse um movimento de elaboração de leis e normas para regulamentar o processo de titulação das terras quilombolas, tanto em nível federal quanto estadual. Em parte foi o que aconteceu. A iniciativa federal mais recente data de 20 de novembro de 2003, quando o governo estipulou por meio dos decretos

1 O registro do jongo foi aprovado como patrimônio cultural brasileiro pelo Conselho Consultivo do Iphan no dia 10 de novembro de 2005. Ver www.iphan.gov.br

2 Não podemos deixar de destacar as formas recentes de escravidão que se fazem presentes em nosso país. Ao cerceamento da liberdade e a degradação das condições de vida somam-se as relações de autoritarismo que resultam em vinculação financeira e o desrespeito aos direitos humanos. Estima-se, segundo a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que existem cerca de 25 mil trabalhadores e trabalhadoras rurais vivendo em regime análogo ao trabalho escravo.

4.883, 4.884 e 4.887³ novas normas para a regularização das terras quilombolas delegando ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) a competência para a titulação.⁴

Reivindicando através de gerações o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras que ocupam, assim como o livre exercício de suas práticas culturais, as comunidades remanescentes de quilombos ainda sofrem com constantes ameaças de expropriação e invasão de suas terras.⁵

>> História e cultura do quilombo São José da Serra

Nasci n'Angola

Angola que me criou

Eu sou neto de Moçambique

Eu sou negro sim sinhô

A história da comunidade quilombola de São José da Serra tem início por volta de 1850 com a chegada de seus antepassados nas terras que hoje ocupam. A agricultura de subsistência, o sincretismo religioso, o artesanato, as sabedorias medicinais e o jongo são alguns traços culturais que constroem o cotidiano dos moradores.

Localizado no município de Valença/RJ, em terras ainda pertencentes judicialmente ao proprietário da Fazenda São José, o quilombo possui, em sua maioria, construções formadas de adobe (tijolo de barro), bambu e madeira, cobertas de sapê. Algumas casas que sofreram intervenções recentes para ampliação, por conta de casamentos, ou mesmo para restauração da construção possuem cômodos de alvenaria. Mesmo amparados pela Constituição de 1988, que prevê a posse das terras que ocupam para as comunidades remanescentes de quilombos, os moradores de São José ainda lutam pela garantia desse direito.

3 Os decretos 3.912 e 4.887 estão disponíveis em: <http://www.cultura.gov.br/legislacao/decretos/index.php?p=98&more=1&c=1&pb=1>, pesquisado em 24 de janeiro de 2006.

4 Em novembro de 2006, no encerramento das atividades da Semana Nacional da Consciência Negra, o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, entregou o título de posse a nove comunidades de descendentes de escravos nos estados do Maranhão e do Piauí. Para informações sobre o processo de titulação das terras quilombolas, consultar: Comissão pró Índio de São Paulo (www.cpis.org.br), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (www.incra.gov.br).

5 “Nasci n'Angola”, jongo de autoria de José Maria.

No caminho para o quilombo, encontramos duas porteiras anunciando que as terras que se aproximavam eram de “propriedade particular”, caráter confirmado pelas atitudes do atual proprietário da fazenda que impõe restrições ao uso da terra, tais como a proibição da criação de animais de porte – cavalo, cabra ou porco – ou mesmo o livre trânsito de visitantes por parte dos quilombolas que lá residem e trabalham.

O quilombo São José vem se tornando referência no Estado pela divulgação de sua manifestação cultural mais característica: o jongo – também conhecido como tambu, tambor e caxambu. O movimento do jongo de sair do terreiro e subir nos palcos mobilizou atenções. A crítica que se coloca refere-se à possibilidade desse processo de espetacularização do jongo acabar diluindo a dimensão histórica dessa manifestação cultural e o que ela representa dentro da cultura afro-brasileira. Como ressaltou Alberto Ikeda,⁶

As comunidades precisam lembrar que elas podem ser valorizadas não só porque sabem o jongo, que, eventualmente, pode ter um valor artístico. Precisam lembrar que essa é uma prática que revela a vida comunitária, é a exteriorização de um saber guardado por centena de anos, de toda ancestralidade dessas comunidades.

O pesquisador lembrou também que é preciso questionar quais os benefícios que a espetacularização está trazendo às comunidades jongueiras. O que mudou nessas comunidades, naquilo que se refere ao processo de suas lutas políticas? O certo é que as comunidades jongueiras passaram a ter mais visibilidade com os encontros de jongueiros; os próprios jovens do quilombo São José reconhecem os “ganhos” – materiais e simbólicos – para a comunidade com as apresentações externas e internas ao quilombo.

Jongo é uma expressão cultural que tem origem com a vinda dos negros da nação banto, trazidos da região africana do Congo-Angola para o trabalho escravo nas fazendas do Vale do Paraíba, no sudeste do Brasil. É uma dança em que casais se revezam no centro da roda girando em sentido anti-horário fazendo menção aos passos de umbigada (simulando um abraço) marcados pelos ritmos dos tambores e pelos versos cantados.⁷ Estes últimos, chamados de pontos, retrataram fatos do cotidiano dos escravos, a revolta, a opressão, as brincadeiras, o dia-a-dia na roça, entre outros. Para tanto, seguindo sua origem, a linguagem utilizada é metafórica, cifrada e sintética, o que permitia aos escravos se comunicarem sem que os brancos compreendessem. Os pontos exigem muita experiência para entender os seus significados. Quando algum jongueiro quer cantar outro ponto, bate no tambor e grita “machado”. Dessa forma, o ponto anterior é interrompido, os tambores se calam e o novo ponto pode ser cantado. Na roda, todos repetem o refrão do ponto que o solista puxa.

6 Alberto Ikeda do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista participou do I Seminário Nacional sobre Patrimônio Imaterial do Jongo na mesa de título: Metodologias e práticas de registro da tradição oral do jongo, por ocasião do IX Encontro de Jongueiros em dezembro de 2004.

7 Cada região onde o jongo aparece guarda especificidades no seu modo de ser praticado. A definição apresentada refere-se às características comuns encontradas nos diferentes modos de dançar jongo.

Feitiçaria, misticismo e traços religiosos também compõem a cultura do jongo, que como forma de louvação aos antepassados, guarda traços bastante comuns com a prática das religiões afro-brasileiras. Na comunidade, o sincretismo marca as atitudes religiosas. Os moradores do quilombo São José freqüentam o terreiro de umbanda e a Igreja Católica. A capela construída na comunidade revela esse entrelaçamento; a missa é celebrada com tambores.

Consolidando tradições e afirmando identidades, o jongo representa elemento fundamental para a comunidade em termos de integração e preservação de sua memória. Nesse sentido, as comunidades jongueiras têm desenvolvido alternativas para a preservação de seus saberes e expressões culturais, como no caso do Encontro de jongueiros. Esse evento anual, no qual as comunidades jongueiras do sudeste do país se juntam, vem garantindo o espaço de interlocução necessário para que elas compartilhem suas lutas. Outra estratégia de preservação do jongo é a entrada de jovens e crianças na roda. Se antes só os mais velhos podiam participar da celebração, hoje a entrada de jovens representa a garantia de que o fio da memória não se perderá.

>> Território e identidade

O que é que faz o negro

Na fazenda do Senhor

O senhor mandou embora

Por que é que o negro voltou?

A idéia de quilombo foi cristalizada de tal forma pela história oficial que se desconsidera a diversidade das relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra. Torna-se importante, assim, atualizar o conceito de quilombo, visto que o reconhecimento científico das comunidades quilombolas é fator primordial na luta pela terra, pois a identificação étnica do grupo – segundo a legislação sobre o tema, principalmente o artigo 68 da Constituição brasileira de 1988 – é que vai justificar seu direito ao território reivindicado.

A diversidade dos processos de formação dos grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades quilombolas inclui

fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de

serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção.⁸

Isto contribui para que o termo quilombo assuma novos significados e contemple as diferentes situações e contextos de grupos negros no Brasil. A própria definição “remanescente de quilombo”, instituída pela Constituição de 1988, exigiu um esforço de conceituação por parte dos pesquisadores, pois, ao mesmo tempo em que pretendia dar conta de uma diversidade de situações envolvendo afro-descendentes, acabou tornando-se restritiva por considerar a idéia de cultura como algo fixo, a noção de remanescente como algo em processo de desaparecimento e a de quilombo como unidade estática.⁹ Tentando superar os equívocos sobre o conceito de remanescente de quilombos e de forma a evidenciar o caráter dinâmico dessa experiência histórica que muito contribuiu para a formação social do Brasil, foi estabelecido pelos cientistas sociais que o termo representa “um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”.¹⁰

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão.¹¹

8 SHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília M.; CARVALHO, Maria Celina P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e sociedade*. [online] Ano V, n.10. jan/jun 2002. p. 129-136. Disponível em: < www.scielo.br >. Acesso em: 9 jul. 2005.

9 O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) prevê: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”. Disponível em : <http://www.planalto.gov.br/ccivil/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm#adct>, pesquisado em 24 de Janeiro de 2004.

10 O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995 (apresentação) apud MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lídia C. “Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui” – Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem – UFF, 1997.

11 Id., p. 3.

A injusta ordem social brasileira, porém, ignora os efeitos da escravidão, fazendo com que, até hoje, esta dívida histórica se prolongue deixando que milhares de pessoas sejam alijadas de condições dignas de existência, material e simbólica, tal como no caso da interdição do título da terra para os quilombolas. Estudos antropológicos demonstram que uma comunidade quilombola se caracteriza pelo compartilhamento de uma identidade social e étnica extremamente ligada à terra e pelas práticas de resistência que eles constroem para garantir a manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos. De acordo com Shimmitt (2002), “a identidade de grupos rurais negros se constrói sempre numa correlação profunda com o seu território e é precisamente esta relação que cria e informa o seu direito à terra”.

Para Ilka Boaventura (2004), o que define o direito à terra é essencialmente o sentido de comunidade, a condição do sujeito como membro do grupo. Para esta autora,

A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive não tem com ela uma dependência exclusiva. Para além de uma identidade negra colada ao sujeito ou por uma cultura congelada no tempo, que deve ser tombada pelo patrimônio histórico e exposta à visita pública, a noção de coletividade é o que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito que foi desconsiderado, de um esforço sem reconhecimento ou resultado, de um lugar tomado pela força e pela violência. Coletividade no sentido de um pleito que é comum a todos, que expressa uma luta identificada e definida num desdobrar cotidiano por uma existência melhor, por respeito e dignidade. É aí por onde a cidadania deixa de ser uma palavra da moda e passa a produzir efeito no atual quadro de desigualdades sociais no Brasil.¹²

O território, definido por Milton Santos como o espaço onde se realiza a vida coletiva, evidencia todos os movimentos da sociedade. O modo como os sujeitos utilizam a terra, como eles se organizam no espaço e como dão significado ao lugar, define a identidade e a territorialidade de uma comunidade, expressos pelo sentimento de pertencimento a um grupo e a uma terra, respectivamente, e definidos sempre em relação aos outros grupos com os quais os sujeitos se confrontam e se relacionam. Estes são elementos que configuram as dimensões do quilombo São José. A relação com a terra é construída no jogo de poder que define a relação dos quilombolas com o “proprietário”. Por exemplo, os moradores do quilombo São José referem-se como “fazenda” apenas àquela parte que é utilizada para plantio pelo proprietário, ou seja, ao local onde vendem sua força de trabalho. A revisão do conceito de quilombo ganha força nesta comunidade para contemplar uma situação em que a terra lhes foi doada verbalmente por um dos antigos donos da fazenda. Em 1999 o governo Federal reconheceu oficialmente a comunidade como “remanescente de quilombo”, o que abriria caminho

12 Ibid., p. 8.

para o processo de titulação das terras. No entanto, como define Toninho Canecão, líder político da comunidade, hoje a principal luta do quilombo São José ainda é pela posse da terra.

O quilombo São José da Serra, como o próprio nome indica, é localizado numa região de montanhas no Vale do Paraíba, região sul fluminense. A principal atividade produtiva dos quilombolas é o cultivo de subsistência de milho e feijão, plantados nos pequenos espaços que lhes é permitido pelo então proprietário da Fazenda São José; criam também, animais de pequeno porte como, galinhas. A cidade mais próxima, Santa Isabel do Rio Preto dista 12 quilômetros de São José. Nesta cidade os moradores do quilombo comercializam seus produtos e também têm acesso a alguns bens e serviços que não dispõem na comunidade, como, posto de saúde.

Dentro do quilombo, o chamado “terreiro” é o espaço “neutro”, onde os moradores recebem os visitantes e realizam suas festas. Neste local estão construídas uma capela e uma escola municipal que atende aos moradores da comunidade São José e seu entorno. As casas quilombolas localizam-se em diferentes pedaços do terreno da fazenda, constituindo duas áreas principais. A primeira fica próxima ao terreiro, perto da entrada da fazenda. As construções estão numa área mais plana, de vale. A segunda, um pouco mais longe da entrada e em direção oposta ao terreiro, tem terreno mais acidentado – as casas foram construídas subindo a montanha. Mais acima destas encontram-se as plantações de feijão das famílias da comunidade.

Composta por aproximadamente 200 pessoas, cerca de 24 famílias, a comunidade é a sétima geração desde os primeiros escravos comprados para trabalhar na Fazenda São José. Devido à falta de trabalho no campo, as saídas para cidade são constantes, marcadas por idas e vindas tanto de homens quanto de mulheres. A interação entre o rural e o urbano não se dá apenas em razão do trabalho, mas também nos momentos de festas no quilombo ou na cidade, esta onde os jovens estudam, fazem compras, vão a bailes, produzem novos espaços de lazer e sociabilidade. Dessa forma, há uma ampliação das redes de relações e das trocas materiais e simbólicas com o mundo dito urbano. Contudo, isso não significa necessariamente que o sistema social e cultural de origem desses jovens seja descaracterizado, ao contrário, Carneiro (1998b), defende que

a heterogeneidade social ainda que produza uma situação de tensão, não provoca necessariamente a descaracterização da cultura local. Quando aceita pela comunidade, a diversidade assegura a identidade do grupo que experimenta uma consciência de si na relação de alteridade com os “de fora”.¹³

Nessa complexidade em que culturas diferentes se interpenetram, fica cada vez mais difícil traçar as fronteiras entre o “rural” e o “urbano”. Historicizar essa dualidade é re-

13 CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 11, p. 53-75, 1998b. Disponível em: <www.eco.unicamp.br>. Acesso em: 9 jul. 2005.

conhecer que o sujeito que vive no campo hoje é capaz de “absorver e de acompanhar a dinâmica da sociedade em que se insere e de se adaptar às novas estruturas sem, contudo, abrir mão de valores, visão de mundo e formas de organização social que lhes são próprias”.¹⁴ Mas como as práticas cotidianas ultrapassam os limites do controlável, a relação campo-cidade cria tensões entre os moradores do quilombo e mesmo entre os jovens e seus projetos individuais.

>> Os caminhos de Meri na relação campo-cidade

Deixa a moreninha passear

Deixa a moreninha passear

*O terreiro é grande*¹⁵

Quando falamos em juventude rural, sobre quem nos referimos? A própria dificuldade de estabelecer o que é o rural, frente ao intenso fluxo material e simbólico cidade-campo, torna um desafio a conceituação do que é juventude rural. Deve-se considerar que tal definição carrega uma forte pretensão generalizante que enquadra diferentes sujeitos num mesmo critério estabelecido geralmente por outrem, quase nunca pelos próprios indivíduos que vivem a condição de estar no campo.

A heterogeneidade das condições de vida e trabalho dos jovens que moram no campo configura formas de viver diferenciadas, constituindo experiências e identidades coletivas distintas. As diferenças nos processos de socialização dos jovens rurais são marcadas, na maior parte, por condições de gênero e pelos recursos materiais e simbólicos que lhes são disponíveis. Os jovens e as jovens negociam nesses espaços com as expectativas dos pais em relação ao seu futuro e com os recursos que herdam das gerações anteriores, construindo nesse diálogo geracional suas trajetórias de vida. As incertezas quanto ao próprio futuro se fazem presentes quando confrontam as diversas alternativas de vida que se apresentam com a precariedade da sua inserção no mundo do trabalho.

O “ser jovem” varia de acordo com a classe, o gênero, a raça, o local de moradia etc., pois esses recortes sociais interferem nas possibilidades de inserção social dos sujeitos. A juventude, como um conceito construído historicamente, muda no tempo, no espaço e de sociedade para sociedade, não podendo, dessa forma, serem estabelecidos limi-

14 Ibid.

15 “Deixa a moreninha passear”, ponto de jongo de Mãe Zeferina.

tes etários fixos para demarcar esse período, visto que “jovens da mesma idade vão sempre viver juventudes diferentes”. (NOVAES, 2003:122) Considerada uma fase da vida e sendo experimentada de diversas maneiras, o que, qual experiência ou processo definiria a passagem para a vida adulta?

No caso de Meri, ser mãe e casada não representa uma ruptura com sua identidade juvenil. Acréscimo de responsabilidades tampouco, pois para ela as responsabilidades sempre existiram. Desde pequena cuidava dos irmãos por ser a mais velha, além de trabalhar na roça com o pai.

Torna-se tarefa difícil entender a jovem Meri se nos basearmos no ideal urbano de juventude comumente adotado em algumas pesquisas. A dificuldade de se caracterizar a juventude rural também existe, como já mencionado, pela dificuldade de se estabelecer o que é o rural frente às novas possibilidades de interação cidade-campo que se apresentam em sociedades complexas. A intensa mobilidade espacial tem transformado muito o meio rural, principalmente naquilo que se refere à juventude. (CARNEIRO, 2005)

Ser moradora de um quilombo acrescenta novas peculiaridades ao “ser jovem” de Meri. Mas será que a tradição familiar é um peso que submete as gerações mais novas e restringe suas possibilidades de escolhas? Pude verificar que na comunidade negra de São José da Serra há espaços de negociação. Os jovens estão sendo cada vez mais imbuídos da tarefa de levar a comunidade e suas lutas à frente, mas encontram brechas para colocar nesta caminhada suas marcas. Há no quilombo um reconhecimento daquilo que é específico da juventude por parte das gerações mais velhas, o que, de certa forma, atenua os possíveis conflitos intergeracionais.

Tem-se observado que os jovens que vivem no meio rural atualmente se constroem e são construídos como sujeitos numa teia cada vez mais complexa de relações sociais que ultrapassa o universo doméstico/familiar. São jovens que moram no seu lugar de origem, mas trabalham, estudam, fazem compras e se divertem na cidade, e aqueles que permanecem no campo não necessariamente estão na atividade agrícola. Outra característica é referente ao universo simbólico das jovens que não querem ser apenas mães e esposas, ou quando o são, no caso de Meri, não querem se restringir apenas a esse papel.

Rosemeri nasceu no quilombo e foi morar ainda nova no Rio de Janeiro devido ao trabalho do pai. Aos oito anos de idade voltou para morar de vez na comunidade com a família. Cresceu cuidando dos irmãos mais novos e trabalhando na roça com o pai, por quem demonstra um respeito e uma gratidão sem fim. Diz que sempre trabalhou por gostar, nunca por obrigação. “Trabalhar pra ter o que é meu” também era uma de suas motivações acreditando que dessa forma é possível dar mais valor ao dinheiro. O fato de ter seis irmãos (cinco meninas e um menino) também foi lembrado como uma das razões para a valorização do dinheiro, afinal: “nem sempre dava para o pai dar tudo a todos”.

A inserção de valores relacionados à vida na cidade ao cotidiano de Meri no quilombo advém desse curso migratório do pai. “Trabalhar para ter o que é meu” revela uma postura individualizada e característica da sociedade moderna que valoriza a idéia de liberdade e escolha para tornar o sujeito singular. O que poderia causar conflito diante de uma comunidade unida por fortes laços de parentesco e memória coletiva que revela uma identidade comum, na verdade, cria novas arrumações sociais em que o “eu”, ou seja, “a vontade de individuação de cada indivíduo”¹⁶ reconstrói o coletivo a partir de novas significações.

A própria relação com a terra se modifica como uma adaptação à situação de restrições para o seu uso impostas pelo fazendeiro, mas também sofre transformações como uma forma de acomodar o individual no coletivo e o coletivo no individual. Hoje, cada um tem sua roça e o trabalho é feito de forma diferente, numa espécie de troca de serviços. Meri explica que esse sistema de trocas é mais rápido para todo mundo, já que ninguém tem dinheiro para pagar o trabalho do outro. Funciona da seguinte maneira: algumas pessoas da família de Meri trabalham na roça de outra família e depois o mesmo número de pessoas da outra família trabalha na roça da família de Meri. Acredita que está melhor assim porque “não precisa ficar todo mundo plantando roça que nem um doido”.

Meri apresenta um quadro comum da vida no meio rural hoje, apesar de achar que “as crianças agora são muito preguiçosas (...) não sabem nem pegar na enxada direito”, diz que não quer ver os filhos passando pelo o que ela passou, ou seja, não deseja um futuro para eles na agricultura. Assim como Tião, seu pai, que a incentivou a continuar os estudos depois que engravidou pela primeira vez, aos 17 anos, revelando a valorização da educação escolar como um bem necessário para melhorar a condição de vida.

Com algumas interrupções e o apoio do pai ela conseguiu terminar o ensino médio em Santa Isabel. Até à 4ª série do ensino fundamental, os moradores estudam na escola do quilombo, depois eles vão para uma escola em Santa Isabel onde estudam à noite, desde a 5ª série até o ensino médio. Uma kombi da prefeitura busca os estudantes do quilombo para levá-los até a escola. A existência de uma escola que ofereça curso médio noturno nas proximidades do quilombo associada à kombi que leva e traz os jovens para a escola todos os dias é condição fundamental para a formação deles. Luciano, em 2003, foi o primeiro jovem do quilombo a completar o ensino médio. Hoje, quase todos os jovens da comunidade em idade escolar estão cursando os ensinos fundamental e médio.

Apesar das dificuldades que configuram as trajetórias escolares dos jovens quilombolas, na escola de Santa Isabel os jovens de São José também “fizeram quilombo”. O deslocamento em grupo dos quilombolas permite que sua identidade coletiva seja evidenciada em diferentes espaços, re-significando ambientes e lugares. Meri conta que na cidade tinha um bom relacionamento com os “outros jovens”, isto é, aqueles que

16 TOURAINÉ, Alan. A busca de si; diálogo sobre o sujeito. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

não eram “da roça”, como ela mesma se refere. Na escola, havia uma espécie de troca de saberes muito apoiada no respeito e valorização dos moradores do quilombo por parte dos professores. Em algumas aulas os jovens de São José eram destacados para contarem sobre a vida no quilombo, sobre o jongo, as plantas medicinais, o artesanato etc., gerando interesse e por vezes, preconceitos. Era comum, por exemplo, associarem os moradores do quilombo a macumbeiros, devido à cultura do jongo.

Foi bem difícil no começo, até acostumar foi bem difícil. Porque era diferente, o pessoal da cidade é diferente daqui da roça. Então a gente é mais envergonhado. Bem diferente mesmo. Então no começo foi difícil... separar por matérias... nossa!¹⁷

Algumas identidades são evidenciadas de acordo com o contexto e a relação que nele se estabelece. No caso dos jovens moradores de São José, frequentar uma escola na cidade representou um grande desafio, não apenas pelos problemas de deslocamento, mas, sobretudo, para a construção de suas identidades. O contato com o diferente aproximava os jovens do quilombo quando a identidade coletiva era enfatizada em momentos específicos, como no recreio em que sentavam todos juntos na mesma mesa para conversarem e só levantavam quando o último terminava de lanchar. Ao mesmo tempo, esse diálogo com outro universo cultural propiciou a apropriação de esquemas simbólicos que permitiam o reconhecimento de si como sujeito jovem. A forma de vestir, a linguagem, os bailes *funks* e outras características dos diferentes modos de ser jovem passaram a fazer parte do cotidiano dos jovens do quilombo.

A escola é vista pelos moradores do quilombo como condição para o acesso ao mercado de trabalho, mas também representa um grande espaço de sociabilidade para os jovens, um lugar de se fazer amigos, onde são ampliadas redes de relações e imaginários sociais que passam a adquirir características urbanas.

O contato dos jovens moradores do quilombo com os jovens moradores de Santa Isabel através da escola permitiu que a identidade de jovem quilombola fosse fortalecida e ao mesmo tempo representou uma ampliação dos referenciais, do mercado de bens simbólicos, que se refletem diretamente na construção das perspectivas de futuro desses jovens. Ter uma profissão apoiada em conhecimentos técnicos específicos passou a fazer parte dos sonhos dos jovens e das expectativas de seus pais para que os filhos conquistem aquilo que chamam de “vida melhor”. O ensino médio passou a representar um ponto de partida e não mais de chegada, já que a maioria vislumbra continuar os estudos numa faculdade, ainda que as condições materiais de vida no quilombo não contribuam para a realização do desejo de prosseguimento da trajetória escolar:

Arrumar serviço aqui é muito difícil, tem que sair longe pra trabalhar. Tendo um estudo é bem mais fácil, continuando o estudo é bem mais fácil. (...) Não tem como largar tudo e sair pra morar, pra estudar. E pra

gente sair, assim, ficar uns dois dias, tem esse negócio de lugar, comida, nossa, tem muita coisa que impede, assim, sair.

Importante destacar que a socialização dos sujeitos jovens do quilombo não ocorre apenas no espaço escolar. Como ressalta Brandão (1999:147):

*A socialização do indivíduo na sociedade camponesa e, portanto, o seu diferenciado ciclo de momentos de incorporação em culturas, não se realiza somente no interior de agências e de relações intencionalmente dirigidas à inculcação de *habitus*, à reprodução de uma qualquer modalidade de saber necessário e de participação em processos de reprodução de identidades e modos de vida.*

O grupo familiar representa um grande peso na formação das identidades dos jovens que vivem no campo. Os grupos de idade, os grupos de interesses e outras instituições como a igreja e a escola concorrem numa trama complexa onde, por vezes, as intenções de socialização por parte da família são transgredidas.

>> Entre o ficar e o sair

A pluralidade do real numa sociedade complexa transforma não só a cidade, mas também o campo em redes de relações e práticas que configuram um amplo espectro de fatos sociais educativos com dinâmicas culturais próprias de formação de valores, troca de saberes e construção de subjetividades. (CARNEIRO, 2005)

Os jovens e as jovens moradoras de áreas rurais têm sido os/as mais afetadas pela dinâmica das relações sociais contemporâneas que têm diluído as fronteiras entre o campo e a cidade. Por serem vistos na maioria dos estudos apenas sob a ótica do trabalho na agricultura familiar, a complexa inserção desses jovens num mundo globalizado ainda sofre com visões estereotipadas.

Em São José, a maior aproximação entre campo e cidade, seja pelas festas, pelos estudos ou mesmo pelas saídas do quilombo que o jongo proporciona, traz novas perspectivas que influenciam e modificam a relação dos jovens com a comunidade. Meri vive o dilema entre seguir seu projeto individual e o compromisso que tem com a família.

Dentro dessa ambigüidade está em curso a construção de uma nova identidade. Cultuam laços que os prendem ainda à cultura de origem e, ao mesmo tempo, vêem sua auto-imagem refletidas no espelho da cultura “urbana”, “moderna”, que lhes surge como uma referência

para a construção de seus projetos para o futuro, geralmente orientados pelo desejo de inserção no mundo moderno. Essa inserção, no entanto, não implica a negação da cultura de origem, mas supõe uma convivência que resulta na ambigüidade de quererem ser, ao mesmo tempo, diferentes e iguais aos da cidade e aos da localidade de origem. (CARNEIRO, 2005)

O contato de Meri com jovens ditos urbanos, tanto na escola quanto nas apresentações do jongo, abre caminhos para aquisição de novos valores e ampliam seu campo de escolhas. Meri parece perceber que isso gera transformações em sua vida. É visível, tanto em seu discurso, como no seu modo de vestir, a inclusão de aspirações e modos de ser referentes ao estilo de vida das juventudes urbanas. A convivência com universos culturais distintos cria uma tensão em Meri entre as vontades de estudar fora e ter uma profissão e permanecer no quilombo, próximo à família. O conflito de Meri ainda toma proporções maiores pelo fato de ser mãe de quatro filhos. Ao mesmo tempo em que vive as expectativas de uma vida juvenil preocupa-se em fornecer um ambiente de tranqüilidade para seus filhos.

A valorização do estudo e a migração temporária, como efeito do estreitamento entre o campo e a cidade, rompem com o padrão de reprodução anterior por criar novas necessidades que ampliam o campo de possibilidades de realização de projetos individuais.

Com a certeza de que a atividade agrícola não fornece as condições necessárias para o sustento da família, o marido de Meri trabalha no Rio de Janeiro como faxineiro de um prédio e Meri, sempre que consegue, trabalha em algum serviço temporário nas redondezas do quilombo. Outras atividades complementam a renda dos moradores do quilombo, como as festas que organizam. A principal delas ocorre por ocasião do dia 13 de maio. A comunidade prepara um grande almoço comunitário, vende bebidas e outros alimentos além do artesanato que produz. O ponto alto da festa é o jongo. Todos trabalham bastante, antes, durante e depois da festa, mas têm energia de sobra para dançar o jongo e a dança do calango¹⁸ até de manhã.

Nas festas, a comunidade recebe pessoas de todas as localidades do Rio de Janeiro e também de São Paulo. Além de ser fonte de renda para o quilombo a festa também representa um grande espaço de sociabilidade e de divulgação da cultura jongueira. A expectativa de muitos visitantes de terem contato com um quilombo e o jongo cria um embate de expectativas diferenciadas principalmente com os jovens da comunidade. Os visitantes vão em busca da “autenticidade”, do “verdadeiro jongo”, mas os jovens do quilombo são como outros da cidade, gostam de ouvir e dançar diversos tipos de música identificadas com as culturas urbanas juvenis, como o *funk*.

18 Calango é uma dança encontrada no norte de Minas Gerais e no Rio de Janeiro. É dançada por pares. O canto é improvisado pelo solista e o refrão é repetido pelo coro. Também aparece na forma de desafio entre dois cantadores. O instrumento tradicional de acompanhamento é a sanfona de oito baixos. Informações disponíveis em: http://www.dicionariompb.com.br/verbete.asp?tabela=T_FORM_C&nome=Calango.

É preciso dizer que, ainda que os jovens não se sintam totalmente confortáveis em representar o tradicional, eles e elas parecem participar deste *jogo da* “autenticidade cultural” evitando inserir nessas “festas de convidados”, músicas que possam descaracterizar a imagem de território de cultura quilombola tradicional. Interessante notar que na festa que participamos em Santa Isabel, o *funk* não foi criticado pela liderança (Toninho) uma vez que não havia ninguém de fora (além de nossa equipe de pesquisa e documentário).

As pessoas também poderiam procurar entender isso, porque a gente dançar o jongo pra eles, não que o jongo... a gente não se diverte só com o jongo, mas a gente também tem que gostar de outras coisas, tem que gostar de forró, tem que gostar de *funk*, tem que gostar de tudo um pouco não deixando de dançar o jongo, a gente tem que gostar de tudo, ainda mais jovem!

Vem um dia de semana aqui e a gente ta ouvindo um (...) um *funk*... pô, a gente vai ficar ouvindo 24 horas só o jongo? Até mesmo porque a gente vive desde pequena, a gente vive isso muito, então um dia que eu chegue na casa de alguém que ta ouvindo *funk*; – “Ah! Nossa! Que espanto” Não tem nada a ver, a gente é normal!

Meri demonstra grande preocupação com a manutenção da cultura jogueira. De um lado por certa expectativa dos mais velhos que viram mãe Zeferina – antiga líder espiritual da comunidade –, antes de morrer, colocar um “ponto” para Meri e Luzia (outra jovem do quilombo) a fim de que elas dessem continuidade a esta cultura.

A produção pelo outro de uma identidade cristalizada da comunidade não leva em consideração a dinâmica das relações sociais que interfere na cultura local. Afinal, o que é o “autêntico” num mundo em movimento e onde o fazer-se sujeito cultural é resultado de relações cada vez mais complexas?

Para Canclini (1998), essas expectativas de autenticidade fazem parte de uma tradição intelectual que via nas ideologias modernizadoras, por buscarem a superação do antigo, o fim das formas de produção, das crenças e dos bens tradicionais. Numa visão evolucionista de mundo, acreditavam que “os mitos seriam substituídos pelo conhecimento científico, o artesanato pela expansão da indústria, os livros pelos meios audiovisuais de comunicação”.¹⁹ O caminho, então, era preservar as culturas “autênticas” do avanço da industrialização, da massificação urbana e das influências estrangeiras, conservando sua unicidade, sua pureza. Dessa forma, separavam-se e delimitavam-se as fronteiras entre o que se considerava tradicional e o que era moderno; o artesanato podia ser visto em feiras populares enquanto as obras de arte iam para os museus.

19 CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. p.22

Com o reconhecimento da existência de articulações mais complexas entre tradição e modernidade, viu-se que a industrialização dos bens simbólicos não anularia as experiências tradicionais.

(...) a modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime. Redimensiona a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O trabalho do artista e o do artesão se aproxima quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado. (CANCLINI, 1998: 22)

Assim, de acordo com este autor os produtos tradicionais mantêm a função de dar trabalho àqueles que o produzem e ao mesmo tempo desenvolvem outras funções modernas: “atraem turistas e consumidores urbanos que encontram nestes bens, signos de distinção, referências personalizadas que os bens industriais não oferecem” (p.22).

No quilombo São José, o potencial moderno de sua tradição também é apropriado pela comunidade que “teatraliza e celebra o passado para reafirmar-se no presente”.²⁰ É produzindo o espetáculo de demonstração de sua cultura que os quilombolas-jongueiros aumentam a renda de sua associação de moradores,²¹ ganham visibilidade política e aliados na luta pela conquista de seus direitos negados ao longo da história.

A valorização do campo, produzida pelo próprio meio urbano e muito impulsionada pelos projetos turísticos, pode contribuir para a ênfase dessa identidade cristalizada, mas concomitantemente possibilita que o jovem vislumbre um futuro no meio rural não necessariamente organizado em torno da agricultura.

A negociação que os jovens estabelecem entre universos culturais distintos tem caminhado para uma re-significação de ambos os lados. Para Carneiro (1998),

(...) ao contrário da referência exclusiva a um único sistema cultural – atualizado pela organização social camponesa – definidor de uma identidade “tradicional”, esses jovens estariam vivenciando uma situação complexa, resultante da combinação singular de sistemas simbólicos particulares e universos culturais distintos, onde novas identidades estariam sendo elaboradas com interferência na formulação de projetos e trajetórias individuais.

Se, ir para a cidade significava a possibilidade de romper com os laços da tradição familiar de forma a construir uma individualidade, hoje, o tornar-se sujeito encontra lugar para se fazer no próprio meio de origem. A liberdade de escolha, conquistada

20 Ibid. p. 30.

21 Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade São José da Serra.

pelos jovens do meio rural é fundamental para esse processo de individuação. Esta liberdade, na prática, pode significar poder escolher a profissão que se quer seguir e a pessoa com quem se deseja casar, por exemplo. A construção da autonomia entre a tradição e as possibilidades apresentadas pelo desenvolvimento das forças produtivas da sociedade moderna pode ser angustiante para esses jovens. Mas são eles mesmos que podem produzir os mecanismos de superação desse estado inconstante avaliando as possibilidades de forma a conjugar o que antes parecia antagônico. Dessa forma, papéis sociais são redefinidos, como o da mulher que não tem apenas a casa e o ambiente doméstico como alternativa de vida. Ainda que os projetos individuais também sejam redefinidos sustentados por outra lógica que não a da oposição campo-cidade, estes não encontram a materialidade necessária para a sua realização.

A falta de condições materiais para realização de seu projeto individual faz com que Meri não descarte a possibilidade de ir morar no Rio de Janeiro, mesmo achando que na cidade são muitas contas para pagar, como aluguel, e de ter medo de levar as crianças devido à violência. Um de seus argumentos é que ela não quer que seus filhos fiquem trabalhando a vida inteira na roça. Conta que um de seus filhos já ficou doente porque ela não tinha tempo de ficar com ele, pois tinha que ir trabalhar longe. Meri sonha com conquistas, quer oferecer uma “vida melhor” para seus filhos, não deseja que eles passem pelo que ela passou e diz que vai correr atrás para realizar esse sonho.

Eu penso em ter pra mim, mas o que eu puder fazer pra deixar pra eles... eu devo para os meus filhos tudo o que meu pai queria fazer pra gente, mas não consegui. (...) devo muito ao meu pai (...) a pior coisa para uma mãe é ver o filho sofrer.

Uma relação ambígua se estabelece com a cidade. A projeção de uma vida melhor, da possibilidade de dar continuidade aos estudos encontra como espaço ideal a cidade. Contudo, ela deixa de ser tão atraente quando vista pela perspectiva do desemprego, da violência, da falta de oportunidades, ainda mais quando envolve filhos. Mas essa percepção não é exclusiva de Rosimeri, as apreensões e incertezas da vida urbana acompanham também os próprios moradores da cidade.

Para Toninho Canecão, líder político da comunidade, ocorreu uma diminuição da expectativa dos jovens do quilombo em migrarem para a cidade, depois que alguns saíram do quilombo e voltaram contando suas experiências de insucesso. Conta que quando os primeiros jovens da comunidade terminaram o 2º grau, houve uma “fuga” do quilombo, mas que agora isso não mais acontece.

Nós tivemos uma fuga, rapaz, até grande quando nossos primeiros jovens terminaram o 2º grau. Mas hoje não, hoje eles estão aí, o objetivo deles, igual tô falando: pode até passar fome, mas vão passar dentro do quilombo, aguardando a oportunidade do título da terra. Eles agora não têm mais aquela ambição de sair. Saíram alguns jovens, as notícias que eles trouxeram não foram assim umas notícias muito agradáveis,

então isso aí serviu de base pros nossos jovens na comunidade. Hoje não, hoje eles tão pronto pra luta mesmo, de permanecer no quilombo. O que eles passarem, o que for acontecer vai acontecer dentro do quilombo. Nossos jovens agora não tão fugindo mais do quilombo São José da Serra não, eles tão pronto pra luta, mas dentro do quilombo.

Eles viram que a vida lá fora é muito difícil. Aquilo que a gente vive no quilombo São José da Serra com o mínimo de liberdade... então pra eles que nunca viveram na cidade grande lá fora se tornou muito pior ainda. Então isso aí, na volta deles, contaram isso na comunidade. Isso aí serviu de resistência pro nosso jovem e eles passaram a se empenhar muito mais na luta pro título da terra pra que amanhã essas nossas crianças também tirá o sustento deles dentro do quilombo São José da Serra e não precise sair dali. (Depoimentos de Toninho Canecão).

Meri faz outra leitura das histórias de insucesso dos jovens do quilombo. Em sua opinião, o jovem tem que “saber ir para a cidade”, sem ilusões, deve ter na cabeça que essa alternativa pode não dar certo. Afirma que a experiência individual de cada um é importante por isso não viu seu desejo de ir morar na cidade diminuir por conta das trajetórias difíceis descritas pelos jovens que já foram para a cidade.

Acho que todo mundo tem o sonho de, principalmente quem mora na roça, tem o sonho de viver numa cidade grande, mesmo que vai, e não deu certo, volta. Mas eu acho que é um sonho pelas dificuldades que todo mundo passa. A gente que é jovem, a gente gosta disso, gosta daquilo... e lá na roça...

Mas eu acho assim, que a gente tem que experimentar um pouquinho do que é viver lá fora pra chegar: – não, eu sei, aconteceu isso, eu tive experiência própria. Não é o tio Toninho chegar e falar: – nossa, na cidade grande é difícil! Não é meu pai chegar e falar pra mim: – nossa, na cidade grande é difícil, vocês vão, vai sair, vai quebrar a cara! Não! Eu acho que eles têm que incentivar: – não, se você quer isso, tente, se não der certo você volta , a gente tá aqui pra receber.

A gente tem que saber sair também. Vai com dinheiro no bolso só da passagem, chega lá, não dá certo e a gente fica por lá e não tem como voltar, eu acho que não. Pra sair tem que ter alguém pra levar, e assim, com jeito de que se não der certo eu volto.

Como destaca Reguillo (1998), o medo da cidade, construído por diferentes discursos sociais tem regulado o modo dos indivíduos nela viverem. Vista por alguns como *locus* da imoralidade, da degradação do indivíduo e da exclusão social, a cidade vem agregando temores provenientes da grande desigualdade produzida pelos mercados capitalistas. Com grande maestria a ideologia de mercado desloca o olhar do medo.

As diversas expressões da violência, a falta de empregos formais, a deterioração ambiental são personificadas nas figuras, por exemplo, do imigrante e do jovem pobre para desviar a atenção da população dos conflitos mais profundos da sociedade. Para a autora, “o imigrante atualiza o medo do outro, do usurpador, do portador de outros valores; o jovem atualiza o medo do excesso, da desordem, da irrupção do popular nos espaços controlados e restritos da cidade”.²² Nesse sentido, a construção social do medo na cidade serve a um sistema de relações de dominação impulsionado pelo mercado e difundido pelas indústrias culturais.

Nesse contexto conturbado, ainda há espaços para construção de alternativas negociadas por distintas significações sociais sobre a cidade e atravessadas por múltiplas interpretações e justificações dos medos. A superação do caos seja pelo controle, pelo equilíbrio ou pela participação social, continua como uma meta a ser conquistada. O certo, pelo menos, é que a sociedade ainda não está esgotada de sentidos.

>> Rosemeri: jovem-quilombola-jongueira

Para Melucci (2004), falar de identidade seja de um grupo ou de um indivíduo, é referir-se à continuidade do sujeito, independente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente, à delimitação desse sujeito em relação aos outros e à capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido. O autor italiano entende a identidade como um processo orientado por diferentes sistemas de relações e representações e utiliza a palavra “identização” para expressar o caráter processual e auto-reflexivo da identificação de nós mesmos, um movimento de construção contínua num campo de possibilidades e limites.

As diversas experiências vividas pelos indivíduos permitem que suas identidades sejam a todo tempo reformuladas. Assim, podemos nos referir a diferentes identidades, como a pessoal, a familiar, a social etc., observando que o que muda são os sistemas de relações aos quais nos referimos e diante dos quais ocorre nosso reconhecimento. Portanto, evidenciar o processo pelo qual o sujeito se torna sujeito oferece mais elementos para entendermos as diferentes identidades constitutivas do eu do que a simples enumeração delas.

O caminho de Meri na construção de sua autonomia passa pelas relações que estabelece dentro e fora do quilombo, pelas intermediações entre a cultura que traz de herança e a da sua geração, pelas escolhas que faz diante da vida, enfim, pela sua forma de pensar, sentir, falar e agir no mundo.

22 REGUILLO, Rossana. Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade. Lugar Comum – estudos de mídia, cultura e democracia. N.7, pp129-155, set. 1998. p.149.

No quilombo, convivem a tradição e o moderno naquilo que se refere também à identidade. Aspectos de construção de identidade de uma sociedade tradicional (identidade como essência) se relacionam com os processos atuais de constituição do sujeito que prevê uma auto-reflexão. A identidade herdada se mantém para assegurar ao grupo sua continuidade e preservação, ao mesmo tempo em que o próprio grupo e os indivíduos entram na dinâmica de constituição de identidades menos rígidas, mais flexíveis e plurais; demanda das sociedades complexas.

As escolhas que se fazem ao longo da vida propiciam o desenvolvimento da autonomia individual. A pressão dos processos de diferenciação, da variabilidade e do excesso de possibilidade, que caracterizam uma sociedade global, constitui o processo de identização como algo cada vez mais dinâmico definido por possibilidades e limites variáveis. O eu múltiplo se define nas negociações entre as diversas partes desse eu, fazendo com que todas existam. Nada é definitivo, pois são as escolhas pessoais que definem a identidade do sujeito. (MELUCCI, 2004)

A multiplicidade de inserções sociais e a enorme quantidade de possibilidades e mensagens que Meri recebe do mundo complexo ampliam o campo de sua experiência. No quilombo, sempre cuidou das irmãs mais novas, no entanto, ser mãe jovem e de quatro filhos é diferente para ela, são mais preocupações, privações e outros afetos. Enfrenta o desafio de conciliar o ser mãe com o ser jovem. “No começo era chato né, porque via todo mundo saindo e eu não podia sair, mas agora já acostumei. Agora também já tão grande, quando tenho que sair, saio”. Um dos filhos de Meri tem bronquite e a dificuldade de se chegar a algum hospital já a fez passar por muitos sustos. Quando o filho ficou internado ela passou um ano sem estudar para ficar cuidando dele no hospital. É dessa forma que Meri vai negociando com a vida; fazendo escolhas e traçando projetos num campo de possibilidades e limites, vai traçando caminhos de ampliação de sua autonomia que alargam também as fronteiras do território quilombola.

Eu queria fazer medicina. Eu não gostava, mas de tanto ficar no hospital com meu filho... e sempre era dia de cirurgia, então eu me apaixonei por cirurgia, é o que eu queria fazer. Eu queria fazer cirurgia de cardiologia. Sou doída por cirurgia [abaixa a cabeça], vamos ver...

>>

Considerações finais

Momentos históricos peculiares também constituem identidades. Comunidades que muitas vezes negavam seu passado histórico, diante de situações em que precisavam garantir seu direito à terra, por exemplo, realçam seus traços culturais que os identificam como quilombolas. Esse reconhecimento, por vezes negado, também se constitui

numa prática de resistência, afinal, “quem é obrigado a reivindicar uma identidade encontra-se necessariamente em posição de carência e subordinação”.²³

Nesse sentido, conhecer a trajetória de Meri nos fornece elementos para compreendermos os mecanismos de inclusão e exclusão da sociedade e as estratégias de resistências que os sujeitos constroem em seu cotidiano.

O aumento da escolaridade (faixa cada vez mais larga entre a escolaridade dos pais com relação a de seus filhos) não garantiu melhoras nas condições de vida da população do meio rural. Os moradores do quilombo São José também convivem com essa dura realidade. Sem opções de trabalho e lazer no campo e com a presença do desemprego e da violência na cidade, as opções ficam restritas, causando ansiedade e frustração em alguns jovens. A comunidade em questão ainda carrega a especificidade de ser quilombola que gera preocupação de manutenção da cultura afro-descendente frente a situação de instabilidade no que se refere a questão da terra para os quilombolas.

A re-significação dos espaços pode ser uma alternativa, mas se não for acompanhada por políticas públicas que garantam a materialidade necessária para que, simultaneamente, o território subsista como tal e os jovens realizem seus projetos pessoais, a sociedade na qual as diferenças ainda são vistas como uma negação do outro mais uma vez estará produzindo e reproduzindo as históricas desigualdades brasileiras.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O trabalho de saber: cultura camponesa e escola rural*. Porto Alegre: Sulina, 1999.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CARNEIRO, M. J. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (Org.). *Retratos da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional*. v. 1, p. 243-262. São Paulo: 2005.

_____. O ideal urbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: Francisco Carlos Teixeira da Silva; Raimundo Santos; Luiz Flávio de Carvalho Costa. (Org.). *Mundo rural e política*. Rio de Janeiro: 1998 p. 95-118. Disponível em: <http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/downlo/rurban21.html>. Acesso em 9 jul. 2005.

_____. *Ruralidade: novas identidades em construção*. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 11, p. 53-75, 1998b. Disponível em: < <http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/downlo/rurbzeze.html> >. Acesso em: 9 jul. 2005.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. *Juventudes e cidades educadoras*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Disponível em: < <http://www.Nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21&titulo=Artigo+do+Mês> > Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (Nead), 2004. Acesso em: 12 out. 2005.

MATTOS, Hebe Maria; MEIRELES, Lídia C. *Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui-memória do cativo, território e identidade na comunidade negra rural de São José da Serra*. Relatório de identificação de comunidade remanescente de quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI/UFF1997.

MELUCCI, Alberto. *O jogo do eu: a mudança de si em uma sociedade global*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2004.

NOVAES, Regina. Juventude, exclusão e inclusão social: aspectos e controvérsias de um debate em curso. In: PAPA, Fernanda (Org.). *Políticas públicas: juventude em pauta*. Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e informação: Fundação Friedrich Ebert, p. 121-151. São Paulo: Cortez, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995 (apresentação) apud MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lídia C. “Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui” – Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem – UFF, 1997

OLIVEIRA, Leinad Ayer (Org.). *Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes*. São Paulo: Comissão pró-índio de São Paulo, 2001.

REGUILLO, Rossana. *Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade*. Lugar comum – estudos de mídia, cultura e democracia. nº7, pp129-155, set. 1998.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade* – entrevista com Milton Santos. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

SHIMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília M.; CARVALHO, Maria Celina P. *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. Ambiente e Sociedade.[online] Ano V, n.10. jan/jun 2002. p. 129-136. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 9 jul. 2005

TOURAINÉ, Alan. *A busca de si; diálogo sobre o sujeito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

WEISHEIMER, Nilson. *Juventudes rurais: mapa de estudos recentes*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2005.

>>

Do passado geral ao passado que se presentifica. Memória e história em uma comunidade negra rural¹

Marcelo Moura Mello²

>>

Introdução

Tomando por base relatos orais e fontes escritas, o objetivo deste texto é enfocar o processo histórico vivenciado por ex-escravos e seus descendentes nas décadas subseqüentes a emancipação em uma comunidade negra rural localizada na região central do estado do Rio Grande do Sul. Composta por aproximadamente 35 famílias, distribuídas em quatro núcleos que mantêm estreitas relações de parentesco entre si, a comunidade de Cambará fica localizada no município de Cachoeira do Sul.

A ocupação das terras remonta aos anos de 1835 e 1845. Nesses anos, dois pretos forros adquiriram quinhões na região onde hoje vivem seus descendentes. As áreas compradas eram contíguas e deram origem a dois núcleos familiares. Segundo relatos, nos anos finais da escravidão, ex-escravos passaram a ocupar a mesma região. Na década de 1910, mais duas famílias compraram áreas contíguas, dando origem a mais dois núcleos familiares. Hoje em dia, sucessivas espoliações e vendas de terra fragmentaram

1 Sem a contribuição da equipe de pesquisadores que elaborou o laudo antropológico de Cambará este texto não poderia ter sido feito. Agradeço a toda a equipe. Agradeço também aos moradores de Cambará, pela solicitude, paciência e calorosa acolhida.

2 Mestrando em antropologia social Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

o território. Famílias descendentes de imigrantes italianos e alemães vivem em extensas áreas antes pertencentes aos negros. A construção da BR-290, por volta de 1960, esbulhou ainda mais as terras do grupo, repartindo o território e sem dar qualquer compensação às famílias negras. Um posto de gasolina de grandes proporções, onde alguns integrantes do grupo trabalham, está encravado no seio do território.

Dado os limites deste texto, não será possível reconstituir em minúcias o período que abarca a primeira ocupação das terras (1835-1845). Algumas referências a esse período serão feitas para melhor situar o (a) leitor (a). Como se verá, os anos subsequentes a abolição marcaram um momento decisivo na história das famílias que compõem essa comunidade.³ Uma série de ataques as suas terras foram impetrados. Pode-se observar também as respostas dessas famílias a um contexto extremamente desfavorável.

São três as principais motivações que me levaram a escrever este texto. Em primeiro lugar, histórias e causos envolvendo escravos são recorrentes nas falas dos atuais moradores. É comum também que façam analogias entre as experiências de vida de seus antecessores, e deles mesmos, com a vida de escravos. Em segundo lugar, o intuito de pensar sobre libertos e descendentes de escravos como agentes históricos. Ou seja, a ação de agentes históricos em uma época com forte tendência a reproduzir o padrão das relações escravistas. Isto permitirá repensar marcos temporais rígidos, que acabam por ignorar a persistência da segregação racial no pós-emancipação. Por fim, foi possível localizar em arquivos históricos uma série de documentos que retratam os mesmos episódios citados pelos narradores. Será possível contemplar os episódios a partir das falas dos narradores do grupo e das fontes escritas.

Refletir sobre a história de um agrupamento de tradição predominantemente oral exige que nos afastemos de visões que postulam uma suposta ausência de história por parte desses grupos. Como bem coloca Rappaport (1990), trata-se menos do fato de não possuírem história, e mais da incapacidade de nossa historiografia – que igualmente tem por trás de si princípios cosmológicos – reconhecer formas diferenciadas de narrar, temporalizar e estabelecer cadeias causais. A oralidade não se define por uma carência, e sim por uma forma diferenciada de registrar o tempo. (VANSINA, 1985)

Estudos como os de Rosaldo (1980), Abercrombie (1998), Price (1983), Taussig (1993), Mattos e Rios (2005) e Gallois (1992), possuem o mérito de atentar para a existência de distintas temporalidades que não a ocidental e os diferentes meios de expressar o passado, que não se restringem às narrativas (no sentido estrito do termo). Danças, rituais, canções, músicas e celebrações também são formas de transmiti-lo (Price, 1983; Taussig, 1993; Abercrombie, 1998; Rappaport, (1990).

3 O termo “comunidade” refere-se a seu uso ênico. As famílias referem sua residência citando o núcleo familiar (Irapuá, Rincão das Vassouras Brancas, Pinheiros e Cambará), embora designem-se como membros da comunidade de Cambará.

Trabalhar com fontes escritas e orais exigiu cuidado com as especificidades subjacentes a cada forma de registro do passado. Não significa que a oralidade seja imprecisa, se comparada com as fontes documentais. Ambas merecem uma reflexão detida, pois, como apregoa Abercrombie (1998), deve-se avaliar criticamente as fontes (documentais, orais, visuais) e explorar as maneiras pelas quais as populações que estudamos percebem e captam seu passado.

Não há prevalência de uma forma de registro em relação à outra. Assim, não se persegue a ratificação da oralidade pela escrita. Observa-se, em muitos casos, uma “confirmação recíproca” (ANJOS; SILVA, 2004) entre dito e escrito. Constata-se que a memória preenche lacunas dos documentos e vice-versa. Price (1983, 1996) sugere interessantes caminhos no manejo de fontes orais e escritas. É necessário levar a sério o que os “nativos” tem a dizer sobre o passado, e atentar para os caminhos trilhados pelos informantes que transformam o passado geral (tudo que aconteceu) em um passado significativo.⁴

Interessa-me esclarecer que a dicotomia entre estudos internos de tradições orais e estudos externos de documentos históricos é frágil, como nota Rosaldo (1980). Os eventos que constituem a história do grupo são mediados através de processos sociais e formas culturais por meio das ferramentas locais de atribuição de sentido. (ROSALDO, 1980) Do mesmo modo, recorrer às fontes escritas não tem por fim “comprovar” os relatos orais, e sim enxergar suas interpenetrações. De agora em diante, é necessário dar um passo adiante e guiar a análise pela tentativa de compreender como operam essas mediações, sabendo-se que na conexão entre memória e história não devemos invocar uma versão historicista da seqüência de fatos, e sim o que permeia as evocações de imagens do passado. (TAUSSIG, 1993)

Os dados aqui apresentados resultam de dois projetos de pesquisa desenvolvidos em Cambará, ocorridos em 2003 e 2005-2006. Fiz parte da equipe de pesquisadores de ambos os projetos coordenados pelo professor, doutor José Carlos Gomes dos Anjos – departamento de sociologia/Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). A maior parte dos dados aqui apresentados se deu durante a elaboração do laudo antropológico de Cambará, mediante convênio entre a UFRGS e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)/RS, entre 2005-2006. A reconstrução do passado de Cambará apresenta esse caráter coletivo, pois embora possa ser assinado por um autor, sempre se configurou como uma tarefa que envolveu várias mãos e várias mentes.

Para reconstruir o período histórico acima anunciado, me valerei de documentos localizados em arquivos históricos e dos relatos dos moradores. O uso dessas duas fontes e a problematização delas será realizada ao longo do texto. De início, farei uma breve contextualização dos anos que antecederam o fim da escravidão em Cambará.

4 Comparando o caso de Palmares com seus estudos sobre os Saramaka (Suriname), Price aponta que ficar restrito às documentações escritas sobre povos historicamente vistos como “ameaças” é restringir por demais a análise e correr o risco de incorrer em postulados parciais e que limitam por demais a experiência histórico-social desses povos. (PRICE, 1996)

Os relatos referiam a origem de Cambará fazendo menção a uma medição judicial em que terras teriam sido doadas pelos “nhanhôs” a seus escravos. Com essa informação, conseguimos localizar a medição da Sesmaria da Palma, datada de 1886, no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (Apers).⁵ Localizada parte em Cachoeira do Sul, e parte em Caçapava do Sul, a referida medição foi solicitada por Francisco Corrêa da Silva. Este fora citado por diversas pessoas como um dos grandes senhores de escravos da região. Alguns “antigos” teriam sido cativos de Francisco Corrêa da Silva.

Logo na folha 2 do documento é apresentado um requerimento de Francisco Corrêa solicitando a medição, divisão e demarcação dos quinhões de cada um dos condôminos da sesmaria.⁶ Depois, toda sorte de meios comprobatórios das posses são apresentados por diversos condôminos. Quando a partilha aritmética é feita, o agrimensor responsável pela medição observa que restam algumas áreas que não foram medidas, demarcadas e partilhadas, pelo fato de seus ocupantes não se fazerem representar nos autos (fl.595).

Daí em diante, outros condôminos são representados nos autos. Em fevereiro de 1888, dois meses depois de encerrada a partilha, os herdeiros de Joaquim Antonio, preto forro nascido na África, apresentam meios comprobatórios de suas posses – “um pedaço de campos e matos com meia quadra de sesmaria, e uma chácara de morada, com quarenta braças de frente e fundo” (fl.694-697). Joaquim Antônio comprara a chácara em 1845, compra esta registrada em um “papel de mão”. Dez anos depois, adquirira o pedaço de campos e matos.⁷

Os herdeiros de João Antônio também se fazem representar nos autos (fl.745-748). A leitura dos autos permitiu descobrir que João Antônio adquiriu um quinhão de terras em 1835. A escritura de mão em que consta a compra, com as divisas discriminadas, foi extraviada do poder de seu filho, Ignácio João. Diante disso, os herdeiros de João

5 Apers. Cartório Cível e Crime. Medição. Cachoeira do Sul. N°699, M 18, E 54. 1886. Nesta seção, a referência às folhas em que as informações foram retiradas deste documento será feita entre parênteses.

6 A sesmaria da Palma foi concedida a Manoel Gomes Porto em 1797. Pelo visto, as sucessivas heranças, partilhas e transmissões no decorrer de 90 anos configuraram um território com limites incertos e partilhados.

7 Conseguimos estabelecer uma ligação genealógica entre Joaquim Antonio e os atuais moradores de Cambará valendo-nos de uma série de meios. Em primeiro lugar, as genealogias elaboradas pelos próprios moradores. Em seguida, tratamos de achar correspondências entre os antepassados indicados e os documentos escritos. Além da medição da sesmaria da Palma, mais três outros documentos permitiram estabelecer a vinculação genealógica com Joaquim Antonio. A carta de liberdade do mesmo, datada de 1835 (Apers. Livro de registro de notas. 1. Tabelionato de Caçapava do Sul. Livro 1, fundo 11, estante 26. 1834-1849. fl.94 v.), o inventário de Joaquim Antonio e sua esposa (Apers. Inventário de Joaquim Antonio Gonçalves e Florencia Simões Gonçalves. Cartório Cível e Crime. Cachoeira. N°106, M 3, E 54. 1886) e o assento de batismo de alguns dos filhos do casal (Mitra Diocesiana de Cachoeira do Sul (MDCS). Livro de batismos. Caçapava. Livro n.3B. (1833-1849). Fls.207, 207v e 268). É importante salientar que localizamos mais duas posses adjacentes às de Joaquim e João Antonio nos autos de medição, também pertencentes a pretos forros. Porém, só conseguimos estabelecer vinculações com os dois já aludidos.

Antônio apresentam quatro testemunhas (todas fazendeiros, dentre elas, Francisco Corrêa da Silva, requerente da medição) que confirmam a compra de João Antônio em 1835 e o gozo pacífico das terras desde então por ele e seus herdeiros.⁸

No dia 06 de setembro de 1888, mais de dois anos depois de iniciada a medição, demarcação e divisão da Sesmaria da Palma, Francisco Corrêa da Silva apresenta requerimento ao juiz distrital do seguinte teor:

“que querendo haver pela sua executiva de alguns condôminos, por quem pagou as custas relativas a elles, da mesma medição, a importância por elles pagou, por não haverem elles até o presente querido lhe pagar a referida importância, por isso, sendo necessário para o fim referido saber a importância das custas que em rateio, cumpre aos ditos condôminos pagarem na razão de seus quinhões, vem o suppl^{te}. respeitosamente perante V.S. requerer afim de que visto se achar com licença o contador do Juizo se digne em face dos referidos autos contar em rateio as custas relativas aos condôminos (fl.1002)”.

Dentre os condôminos citados que deviam custas processuais a Francisco Corrêa, encontram-se Manoel Thomé da Silva e Ignácio João, herdeiros diretos de Joaquim Antônio e João Antônio (fl.1002). Como veremos a seguir, Manoel Thomé e o filho de Ignácio João, José Martiniano, protagonizaram uma história marcante na vida de Cambará.

Por ora, o que se tenta argumentar é que essa medição representou uma ameaça aos condôminos com pouco acesso a meios legal-formais, como no caso desses descendentes de escravos. Percebe-se, pela leitura dos autos da medição, que todos eram analfabetos e que suas posses eram frágeis em termos legais. Vimos que ambas as compras foram registradas em “papel de mão”, que essas famílias não se fizeram representar nos autos antes de finda a partilha aritmética e que, no caso dos descendentes de João Antônio, o testemunho de produtores da região foi a forma encontrada para comprovar a posse, já que a escritura foi extraviada. Soma-se a isso o requerimento acima transcrito, em que as custas processuais são cobradas judicialmente. Se desde a primeira metade do século XIX, ex-escravos detinham posses no interior de uma sesmaria, configurando uma verdadeira “brecha camponesa” (CARDOSO, 1988; REIS SILVA, 1989; SCHATZ, 2001), na década de 1880, desenvolve-se um processo de pressão sobre pequenas posses, com a exigência de formalização e delimitação dos limites territoriais. Acompanharemos agora as diferentes respostas de descendentes de escravos. Práticas e visões que operavam em um mesmo contexto segregacionista, mas que podiam chocar-se entre si.

8 De igual forma, foi possível estabelecer ligações genealógicas entre João Antonio e seus descendentes que hoje vivem em Cambará, valendo-nos de fontes escritas e relatos orais. Aqui, como em outras partes, o dito e o escrito apresentam uma “confirmação recíproca”. (ANJOS; SILVA, 2004) Em uma entrevista, Orcindo Machado, 78 anos, afirma que “isso aí tudo tinha papel, daí o pessoal muito bobo perdeu”. Orcindo guarda lembrança do nome de seu avô, Ignácio João. Por essa indicação e pelas fontes, foi possível descobrir que o Ignácio João citado por Orcindo, era o mesmo constante em documentos e filho de João Antonio.

Uma das formas mais pobres de abordar a prática de grupos negros com o fim do regime escravista (e durante ele) é tomar por parâmetro de análise o par de opostos: passividade versus rebeldia. A aceitação desse parâmetro geralmente se faz acompanhar da idéia de que a “passividade” de alguns negros manifestava sua coisificação e alienação; em suma, suas ações nada mais fariam do que espelhar os valores da classe dominante.⁹

Cada projeto de liberdade estava submetido a uma condição comum: o racismo imperante no pós-abolição. Também é verdade que cada um desses projetos tinha suas especificidades, suas limitações, possibilidades e contingências próprias. Vários fatores pesavam na adoção por tal ou qual estratégia de resistência por parte dos negros.¹⁰

Assim sendo, a existência de diferentes projetos de liberdade significa que os caminhos da liberdade e as estratégias de resistência não são homogêneos, oferecendo uma riqueza de possibilidades e mobilidade dentro das margens do sistema. Significa, acima de tudo, ponderar que a liberdade era uma meta e para conquistá-la, uma série de fatores deveriam ser considerados. Sendo assim, estamos a falar de agentes sociais, que fazem sua própria história, e que não precisam recorrer a outras lentes para enxergar. A contraposição aos valores e ao poder das classes dirigentes não se limita à negação aberta (como no caso de fugas, justiçamentos, assassinatos, etc.). Outros meios foram empregados pelos agentes sociais para atuação nas bordas do sistema, ou mesmo por dentro da ideologia senhorial e paternalista. (CHALHOUB, 2003)

O conjunto das práticas dos vizinhos José Martimiano Machado (Martimiano) e Manoel Thomé da Silva (Thomé) operou em esferas diferenciadas. Ambos eram descendentes dos pretos forros aqui aludidos. Ambos são antecessores diretos de duas famílias de Cambará: Machado e Trindade. Martimiano e membros de sua família saqueavam gado das fazendas do entorno. Thomé era capataz de um grande produtor. Enquanto um nutria uma violenta resposta aos fazendeiros, outro nutria relações de simbiose com estes. Não cabe ao pesquisador indagar qual dessas práticas era mais eficaz. Cada uma delas operava sob lógicas específicas, agindo no sentido de melhorar suas condições de vida.

Vários fatores pesavam na adoção de um ou outro projeto de liberdade. Contar com o apoio de fazendeiros poderia ser importante em alguns casos – como no acesso às instâncias jurídicas em uma medição judicial, por exemplo. Por outro lado, saques a fazendas era uma peremptória resposta às tentativas de esbulho e cobranças judiciais das custas de procedimentos legais. Em suma, ao menos que o pesquisador atribua a

9 Para uma crítica do postulado do escravo-coisa, remetemos ao livro de Chalhoub (1990), *Visões de liberdade*, especialmente o capítulo 1 desta obra. Sua obra *Machado de Assis, historiador* (2003), também é digna de ser consultada.

10 O conceito de “projeto de liberdade” é usado e discutido intensivamente por Moreira (2003), certamente inspirado no trabalho de Chalhoub (1990).

si mesmo uma capacidade valorativa, cabe analisar os rumos que esses projetos seguiram. No caso de Thomé e Martimiano, suas práticas chocaram-se.

No dia 14 de setembro de 1905, Martimiano mata Thomé. Os motivos possíveis do crime variam. Enquanto o processo-crime que dá conta do caso desenha algumas linhas, os relatos apontam em outra direção. No restante desta seção, pretendo cotejar este caso a partir desses dois registros – oral e escrito. Começaremos pelo registro escrito e lançaremos mão dos relatos orais durante a exposição.

O passado não está simplesmente lá. Quando irrompem, as imagens tecidas articulam uma enorme gama de sentidos. A verdade do jeito que ela realmente foi. Separação entre real e representação do real. O teor das fontes pode guiar o espírito inquieto do pesquisador a dirimir essas dúvidas. Seria lançado em uma árdua tarefa. Os causos narrados estão envoltos, muitas vezes, em histórias mágicas, aventuras e peripécias. O documento escrito, todavia, também tem sua dose de magia, de alquimia que trabalha a matéria social até dar-lhe uma forma inteligível no contexto em que é produzido. “E aqui começamos a enxergar a magnitude da tarefa, que não exige desmistificação ou remistificação, mas uma poética bastante diversa da destruição e da revelação” (TAUSSIG, 1993, p.31). Michel Taussig, ao abordar os terríveis relatos do ciclo da borracha na Amazônia colombiana, clama por enxergar o mito no natural e o real no mágico, desmitologizar a história e reencantar sua representação reificada. (TAUSSIG, id.) E continua

Talvez sintamo-nos na obrigação de indagar que verdades tais histórias encerravam e em que ponto, na cadeia da linguagem que liga a experiência à sua expressão, entra o tom melodramático: ao expressá-los nos acontecimentos descritos ou em ambos?

Tal cadeia de questionamentos assume um mundo divisível em fatos reais e representações de fatos reais, como se os meios de representação constituíssem mero instrumento e não fonte de experiência. ‘Toda uma mitologia está em nossa linguagem’, notou Wittengeist, incluindo, podemos notar, a mitologia do real e da linguagem como algo transparente. (TAUSSIG, 1993, p. 53)

A tarefa, portanto, consiste em depurar a análise desses registros. Não se trata de filtrar a informação de forma a separar e opor o “real” de sua representação. A alternativa é ouvir essas histórias não como uma ficção ou como sinais disfarçados da verdade, mas como algo real. (TAUSSIG, ibd)

Passando ao caso propriamente dito, o crime teve certa repercussão na época. O jornal O Rio Grande, em diversas edições acompanha o caso.¹¹

11 Museu Histórico de Cachoeira do Sul (MHCS). Jornal O Rio Grande, 14 de setembro de 1905. Ano 2, nº 3, p. 2. MHCS. Jornal O Rio Grande. O noticiário da prisão preventiva de Martimiano encontra-se na edição de 28 de setembro de 1905, ano 2, nº 3, p.2. O julgamento na edição de 22 de julho de 1906, ano 2, nº 83.

De acordo com o processo-crime, Martimiano, réu confesso, juntamente com seu “comparsa” Estevam Gomes Machado (morador de outra localidade, segundo os relatos), admite que derrubou o “preto” Thomé da sela de sua montaria com uma bordoadá na cabeça, estrangulando-o com uma corda (fornecida por Estevam). Em seguida, amarrou a chinha na presilha do cavalo, que, à galope, arrastou o corpo insepulto de Thomé até a beira da Lagoa do Meio. Este é o *facto delictuoso* narrado pelos próprios réus, segundo o promotor Irineu Ilha.¹² Após narrar minuciosamente o crime (vide citado), Irineu Ilha, qualifica o réu Martimiano como:

um barbaro e perverso matador, actuando unicamente por uma indole feroz e sanguinaria, que tão tragicamente desperta com conhecimento da autoria dos crimes de outra natureza. Sem sermos partidarios da eschóla antrophologica, alias decadente, forçoso é convir que em certos organismos as leis atavicas actuam poderosamente, determinando n'um sem numero de individuos phenomenos physhicos oriundos das modificacoes do systema nervoso – Bevilaqua-Criminologia e Direito, pagina 16; ora, dadas as circunstancias altamente aggravantes com que José Martimiano praticou o delicto, a resolucao tomada de mommento, a calma e frieza da execucao annte a passividade (3f) da victima, tudo induz a crêr que o denunciado e delinquente tem uma constituicão physiologica adequada á colisãõ do crime, dignando do estudo dos competentes (fl.2v).

Não apenas as palavras do promotor Irineu Ilha discursam sobre a índole de José Martimiano Machado e Manoel Thomé da Silva. As quatro testemunhas convocadas a depor são instadas a assim proceder. Clemente Borges declara que Thomé era “honesto e trabalhador” (fl.5). Albino J. Trindade, qualifica Thomé como “honesto e serviçal” (fl.5v). Outra testemunha, Ana Marciana, nada declara. Já, Damascena Machado, diz que “sabe que Thomé andava com intrigas com brancos, falando de todos” (fl.6).

Todas as testemunhas são residentes do terceiro distrito. Um detalhe a ser percebido é que não fica explícita a vinculação de Clemente e Albino com o réu. Não fica claro se eram apenas vizinhos, ou se tinham alguma relação de amizade, inimizade ou mesmo convivência. Do contrário, a vinculação das testemunhas Damascena e Ana Marciana fica explícita logo de início. Os termos de depoimento das duas começam de forma similar, referindo que ambas eram “amásias” dos réus (fl.6). Damascena era também, irmã de Martimiano.

Pode-se sugerir que as vinculações expressas no processo entre testemunhas e réus soam como artifícios discursivos que atuam como sutis formas de conferir, ou não, autoridade aos discursos. Deste modo, o peso das palavras de Damascena e Ana cer-

12 Apers. Processo-crime José Martimiano Machado. Cartório do júri. Cachoeira do Sul. M 02, E 09, nº.31. fl.2. A partir de agora, farei a referência da folha dos trechos selecionados entre parênteses. Outras fontes serão citadas em notas de rodapé.

tamente não era o mesmo de Albino e Clemente, quem dirá do promotor. Damascena e Ana, mulheres que não possuem casamento legítimo, não possuem maridos, e sim amásios. Estabelece-se uma diferença de início. A pena de quem registra os depoimentos é a pena de diferentes agentes, situados em diferentes posições. Esta pena estava imersa em uma trama de relações sociais e em um contexto social mais amplo.

Em 25 de outubro do mesmo ano, as testemunhas são novamente instadas a depor. Clemente Borges reitera o disposto e diz que conhecia a vítima, que era “um bom homem, trabalhador e inofensivo” (fl.19v). Já Martimiano não gozava da mesma reputação. Para Clemente, Martimiano e Estevam “incontestavelmente são muito maus” (fl.19v). Albino declara que foi incumbido pela mulher da vítima a avisar as autoridades do fato ocorrido, além de ter auxiliado a levar o cadáver para a casa da mesma. Para ele, Thomé era “um homem trabalhador e estimado por todos” (fl.20-20v). Pelo visto os depoimentos e a denúncia do promotor não ajudam muito Martimiano. O “pardo” Martimiano da folha 1v (auto de denúncia do promotor), vira, na folha 15 v, o “preto” Martimiano (auto de recolhimento do réu a carceragem do município).

É importante, pois, atentar para a imagem que vai sendo construída em torno dos acusados e vinculá-la aos motivos aventados como possíveis causas do assassinato. Algumas possibilidades são apresentadas no correr do processo. No auto de denúncia do promotor, lemos que Martimiano, “sem que tivesse motivos” (fl.1v) matou Manoel Thomé. Linhas adiante, Irineu Ilha declara que “forçoso é convir que em certos organismos as leis atávicas actuam poderosamente” (fl.2v). Em seguida, aventa como possível causa do “bárbaro enforcamento”, o fato dos réus suporem que Thomé era um dos “delatores dos furtos de gado cometidos reincidentemente pelos denunciados” (fl.3v). O promotor parece contradizer sua afirmação inicial (de que não houve motivos), ao declarar que: “Não houve, pois, resolução de momento, mas sim longa premeditação, cálculo, ajuste para malvadez requintada, no qual predominou instintos besteaes” (fl.3v).

A meu ver, as duas primeiras causas possíveis do assassinato apontadas pelo promotor estão, na verdade, estritamente ligadas. Dizer que Martimiano atuou sem motivos encontra sua equivalência no suposto poderio das leis atávicas que incidiriam sobre o réu. O cenário da morte de Thomé traçado pelo promotor Irineu Ilha e as imagens carregadas de sentidos expressas por suas palavras confluem na descrição da índole de Martimiano. Tudo isso atua no sentido de produções de verdades (FOUCALT, 2004). O poder e os cenários de dominação são dimensões constitutivas dos textos, como nota Said (1990).¹³

Analisando as possíveis causas do crime, cabe investigar os furtos de gado. Supor que o motivo do crime foi este afasta (minimamente, pelo menos) a possibilidade dos réus terem cometido o crime sem motivos ou por “oferecer-se a oportunidade”. Lançaríamos a questão, portanto, em uma zona de conflitos, em pontos de cisão, ao invés de motivos

13 Diversas designações racializadas transparecem no processo. Por si só, essa seria uma questão a ser aprofundada. O “peso” da cor claramente está imbricado com o imaginário do judiciário. Infelizmente os limites deste texto impedem que prossiga nesta empreitada.

banais, resoluções de momento e leis biológicas.¹⁴ Nas palavras das testemunhas, este motivo já fica explícito (às vezes, implícito). Clemente Borges, testemunha convocada a depor, diz suspeitar que desconfiava ter sido Estevam o impetrante do crime, por este “ter-lhe dito a poucos dias, que haviam três pessoas que precisava acabar com ellas, que erão Amaro e mais dois, por serem muito faladores” (fl.5). Albino J. Trindade igualmente desconfia de Estevam por este ter-lhe declarado em palestra que:

Paulo e Jacintho stavão pagos pelo Sr. Augusto Costa, para bambiarrem os carNeadores, mas se elle os encontrasse não bambiarão mais, disse mais que Thomé era honesto e serviçal, que ouviu dizer que Estevam com outros companheiros dava-se ao vício de furto de gado para carnear, que soube que Estevam não dava-se com Thomé, não sabendo o motivo (fl.5v).

Estes trechos contêm diversas lacunas, como no restante do processo. Não sabemos ao certo quem são Paulo, Jacintho, Amaro e mais dois de que falam Albino e Clemente. Subentende-se que tais teriam denunciado os furtos de gado cometidos pelos réus. Mas tudo parece muito confuso. Albino declara primeiramente que indivíduos estavam sendo pagos por Augusto Costa para bambearem (vistoriarem, procurarem) os carNeadores. Em seguida, relata as desavenças de Estevam com estes. Porém, ignora o motivo dele não dar-se com Thomé. No segundo depoimento, em 25 de outubro, Albino declara que:

Estevam disse-lhe em palestra que contava que uns indivíduos iam bambiar os campos do senhor Augusto Costa, para evitar furtos de gado, que si isto se realizasse que elle Estevam havia de tomar uma vingança. Que finalmente desconhecesse os costumes dos denunciados (fl.20v).

Numa mesma frase, Albino parece conhecer a prática de furtos de gado, para, em seguida, negar que a conhecesse. Após o segundo depoimento das testemunhas (25/10/1905), nenhuma referência é feita ao roubo de gado. É necessário tentar descobrir as razões para tal silenciamento. Ao final do processo, prevalecerá a tese de que Martimiano assassinou Thomé por motivo frívolo.

O monopólio da escrita por camadas dirigentes certamente imprime suas marcas e dificulta uma compreensão mais ampla das dinâmicas e desdobramentos deste processo. Certos grupos detêm uma “superioridade posicional flexível” na produção de discurs-

14 Diversas fontes tratam do furto de gados impetrados pelos negros na região. Notícias jornalísticas nas primeiras décadas do século XX e até uma reunião de fazendeiros e produtores da região, em 1887, manifestam a preocupação quanto ao furto de gado. Na ata desta reunião, os fazendeiros manifestam preocupação contra os “constantes abusos e crimes cometidos por uma multidão de indivíduos desventurados, sem a mais leve idéia dos deveres inerentes ao seu novo estado”. Decidem então criar uma polícia particular para zelar pelo patrimônio dos produtores e criadores da região. Arquivo Histórico Municipal de Cachoeira do Sul (AHMCS). Delegacia de Polícia de Cachoeira. Avulsos. Fl.1

sos sobre os outros, como nota Said (1990). Mesmo assim, uma leitura detalhada permite perceber que a figura e ação de Martimiano repercutem na escrita do documento.

Em todos os depoimentos prestados, Martimiano nega que tivesse qualquer tipo de desavença com Thomé. Declara, inclusive, que devia “relevantes obséquios” (fl.12v) ao referido. É provável que assim agisse tentando evitar uma dupla acusação: de assassino e ladrão. Damascena e Ana Marciana também tangenciam a questão do abigeato. Suas versões variam de um depoimento para outro. No primeiro depoimento, ambas declaram que Martimiano e Estevam estavam doentes, e tomaram chá de “salva com casca de laranja” (fl.6), além de só saberem do fato no dia posterior. Já no segundo depoimento, Damascena declara que:

sabe da morte do preto Manoel Thomé, ignorando, porém, quanto a autoria do delito. Que só depois de presos os dois, seu irmão e amásio, e após a confissão dos mesmos, foi que ella testemunha ficou sabendo quem eram os criminosos. Que elles jamais transmitiram este segredo, que naturalmente guardaram entre os dois (fl.21).

Damascena, que afirma em seu primeiro depoimento que Thomé “andava de intrigas com os brancos, falando de todos”, altera sua versão declarando que “o preto Manoel Thomé não tinha inimidade com Estevam, nem com Martimiano” (fl.21). Além do mais, inverte a ligação de proximidade com os réus, asseverando que Martimiano e Estevam “naturalmente” guardaram o segredo entre os dois. Já Ana Marciana depõe o seguinte:

“Disse que nada sabe de sciencia própria sobre o constante na denuncia. Que [trecho ilegível] sendo amasia de um dos denunciados, elle jamais lhe revelou cousa alguma sobre o delicto que cometeu. (...) Que ignora o motivo deste crime (...) Disse que conhecia o preto Manoel Thomé, que era um preto trabalhador, que permanecia sempre de ajuste em casa do senhor Augusto Costa”. (fls.21v-22).

Ana Marciana, tal como Damascena, inverte os termos da questão. Sendo Estevam seu amásio, não lhe contou nada sobre o caso. A fala de Ana Marciana sutilmente refere à presença de outro personagem envolvida nesta trama: Augusto Costa (que aparece e desaparece definitivamente após este depoimento).

A trama dos enredos que complexifica a compreensão deste processo-crime aumenta mais ainda, uma vez que o nome dos envolvidos no assassinato, a presença da família Costa, o modo como Thomé foi morto, a questão do furto de gado e outros aspectos constantes nas falas dos moradores também constam no documento, mas possuem diferenças e especificidades.

Ao contrário do documento, o motivo do crime apontado pelos narradores salienta a questão do furto de gado. Geraldo da Silva, bisneto de Thomé, declara o seguinte:

Ali que mataram meu bisavô. E a fazenda velha, a matriz dos Costas era sempre lá no Augusto, lá embaixo. Então o nego véio ia pra lá e tinha muita moça, naquele tempo o nego era meio escravo. Então ele morava aqui, ia pra lá e não tinha pressa de vir. O dia que iam fazer pão ocupavam ele ali. 'Olha, tu não vai hoje, tu vai ficar porque tem pão pra assar'. Então ele ficava até quando tinha a última taxada de pão, e ficava lá. E sabia dos roubo, os empregado e os graxeiro sabiam que ele ia entregar eles. Aí quando ele veio meia-noite tá cruzando ali, bem onde mora o compadre Adão [genro de Geraldo] ali, era fundo de campo. Então ele vinha por ali. E laço nos peito, aquela coisa toda. E viu aquele boi berrando na beira da lagoa ele foi lá. Chegou lá eles tavam sangrando o boi. Já tava com o boi sangrado. E mataram ele, porque sabiam que ele ia entregar (...) Degolaram, o cavalo dele era muito manso. Já estavam com o boi carneando. Aí degolaram, o cavalo era muito manso. Aí tiraram a marra do laço, deixaram preso na chinha. Furaram a língua. (Geraldo da Silva, 74 anos, maio de 2005)

A fala de Geraldo aponta outra razão para o crime diferente da tese de “motivo frívolo”. Thomé “sabia dos roubo” e iria entregar os “carNeadores”. No fim, mataram Thomé porque “sabiam que ele ia entregar”. No processo-crime de José Martimiano, a questão do furto de gado vai se esvaindo até que desaparece completamente no registro dos autos. O que prevalece na fala desta e de outras narrativas, ao contrário, são os pontos de cisão entre o grupo, e as conseqüências que tiveram para suas vidas. De tal forma que logo no início da narrativa, Geraldo explicita as discórdias entre Thomé e Martimiano e Estevam. A frase final é extremamente significativa por reiterar o motivo do assassinato: a língua de Thomé foi furada.

No auto de corpo de delito constante no processo, os peritos não declaram nada a respeito de Thomé encontrar-se com a língua furada. Na reconstrução dos fatos, o que importa não é saber “tal como eles foram”, e sim a importância que as versões dos fatos têm para o grupo, o que eles querem dizer, o que eles significam. As versões do passado necessitam de uma contrapartida no presente. A memória, nesse sentido, é forjada no âmbito das experiências do grupo que irá sustentar a lembrança. (ANJOS; SILVA, 2004) Importa saber qual a lógica que subjaz esta construção narrativa, quais os passos dados pela memória para sustentar as lembranças de forma que sejam coerentes dentro do arcabouço cultural e das vivências do grupo.

Ao contrário do processo-crime, a centralidade do furto de gado nessa questão é reiterada quando Geraldo afirma que Thomé teve a língua furada. No momento em que irrompe, essa lembrança atua como articuladora de atribuições de sentido. Geraldo retém a imagem do conflito, das cisões, das fraturas existentes entre dois rumos de vida que se chocaram. O motivo frívolo é mera banalidade na dramaticidade da existência desta comunidade. O mais importante, portanto, não é saber se Thomé teve “de fato” a língua furada, e sim a importância desse fator na narrativa do grupo. É significativo, portanto, que Maria Isabel da Silva (78 anos, novembro de 2005), irmã

de Geraldo, declare em uma entrevista, que após ser morto, Thomé teve a boca cheia de miolo de pão.

As dúvidas sobre a vinculação de Thomé com Augusto Costa ficam dirimidas analisando-se a fala de Geraldo. Thomé trabalhava na matriz da fazenda dos Costa e iria denunciar o roubo de As leituras da realidade do grupo ficam bem expressas quando Geraldo declara que Thomé era “meio escravo naquela época”. A frase seguinte ilustra bem a questão:

Então ele morava aqui, ia pra lá e não tinha pressa de vir. O dia que iam fazer pão ocupavam ele ali. ‘Olha, tu não vai hoje, tu vai ficar porque tem pão pra assar’. Então ele ficava até quando tinha a última taxada de pão, e ficava lá. (Geraldo da Silva, março de 2005)

Na calada da noite Thomé escuta o berrar de um boi. Os carneadores estavam na lagoa, sangrando o animal. O grito do boi é o que conduz Thomé até o local. Todos sabiam que denunciaria Martimiano e os carneadores. Ao chegar lá, Thomé é assassinado. Soa importante o fato de o momento do assassinato ser o mesmo do flagrante. Geraldo desenha em sua narrativa o contexto que circundava aquele fato. O pano de fundo da experiência histórica do grupo é magistralmente retratado quando toda cena do assassinato é imersa em outra cena: a do flagrante do abate de um boi. A elaboração das versões do passado é circundada por cada detalhe, por cada arranjo. Cada palavra fornece uma descrição dos fatos. Nada é emitido por acaso.

Como nota Walter Benjamin, a narrativa não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada. (BENJAMIN, 1994) Ela transmite mais do que informações. Transmite atribuições de sentido, obedecendo a padrões de relevância fixados pelo grupo. As imagens dos fatos narrados transmitidos pela memória carregam muito mais do que uma mera paisagem, e sim um cenário e um movimento do desenrolar de vidas. É no contexto deste cenário que cada vida e cada existência pode ser mais bem contemplada pelo grupo. O que se vê é o horizonte de ação do grupo, é o palco da existência dele.

Jorge Pereira Lopes era indagado naquela tarde de dezembro sobre a prisão de Martimiano. Afirmou, pelo menos três vezes, que Martimiano foi condenado a 30 anos e um dia de prisão. Após nossa conversa percorrer vários causos e histórias, completou: “mas esse um dia não chegava nunca.” (Jorge Lopes, dezembro de 2005)

Igualmente, Jorge traça as linhas que incidiram sobre a vida de Martimiano. A relação entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse de conservar o que foi narrado. (BENJAMIN, 1994, p.210) Com uma frase, Jorge fixa na mente do ouvinte a dramaticidade da experiência histórica do grupo. Sua frase não põe um ponto final à história. Ela a deixa em aberto.

Em relação ao julgamento, a descrição nos autos é totalmente superficial. Limita-se a dizer que a palavra foi dada ao promotor, “que procurou demonstrar a culpabilidade

dos réos” (fl.40). Anuncia-se que a palavra foi dada ao advogado de defesa “o qual procurou inocenta-los” (fl.40v). A réplica e a tréplica são registradas de igual modo.

O juiz formula certos quesitos a serem respondidos pelos jurados. Por unanimidade de votos, José Martimiano Machado é considerado autor do assassinato de Manoel Thomé da Silva. Também por unanimidade de votos, os jurados consideram que Martimiano não agiu por premeditação, nem por motivos frívolos. Todos consideram que não existem atenuantes para o réu.

Estevam, por unanimidade de votos, é considerado inocente. Os jurados consideram que ele não auxiliou Martimiano no assassinato (fls.40-41v). Como os jurados chegaram a tal conclusão nunca saberemos. Apesar de Estevam confessar inúmeras vezes que esteve presente no momento do crime, tendo inclusive fornecido a corda que seria utilizada para estrangular Thomé, os jurados inocentam-no. O processo não detalha os argumentos dos advogados. O resumo do julgamento é do seguinte teor:

De acordo com os votos do juri, quanto ao réo José Martimiano Machado, julgando-o sucessivo nas penas do artigo 294, parágrafo 1, do Código Penal, o condeno a vinte e um annos de prisão cellular, que cumprirá na Casa de Correção do Estado, bem como a indenização do danno causado e custas proporcionalmente. Quanto ao réo Estevam Gomes Machado, absolvendo-o da accusação a que lhe foi intentada, mando que se lhe de baixa na culpa e que, findo o processo legal, se por outro motivo não estiver preso. (fl.41).

Mas a história de Martimiano não termina aqui. Sua pena era de 30 anos e um dia. Só que esse um dia nunca chegava... Martimiano recorre da decisão em 1907. É julgado 15 anos depois, em 3 de agosto de 1922 e condenado a 30 anos de prisão. A possibilidade de recorrer do veredicto aumentou ainda mais sua estadia na prisão. Novamente Martimiano recorre. Desta vez seu advogado é Mario Ilha, que alega que Martimiano já deveria estar solto por uma série de nulidades em seu primeiro julgamento. O defensor de Martimiano enumera uma série de razões a favor de sua causa, dirigida ao Supremo Tribunal Estadual (fls.72-78). Em seguida, o promotor, Holanda Cavalcante, em 31 de agosto de 1922, apresenta sua peça ao Supremo Tribunal Estadual:

A condenação imposta ao réo José Martimiano Machado, a pena máxima de trinta annos de prisão cellular, é um acto de inteira justiça do criterioso jury desta comarca. Elle agio com a consciência plena do acto que praticava, e soube compreender as aspirações da sociedade, em nome de quem julgava. O réo é um bárbaro inútil para o destacar peças destes autos ou qualquer argumento de ordem moral ou jurídica para demonstrar de como ressalta inequívoco a perversidade deshumanda dos réos deste auto [...] Trata-se de um crime injustificável e truculento, que, pelos seus lances negregandos revolta até os corações emperder-nidos. (fls.80-81)

Em seguida, declara o seguinte sobre a sociedade (representada pelo júri):

Hoje, condenou-o, em novo jury, a pena máxima, donde se vê, que a sociedade quer ver-se livre de canibaes perversos da ordem e do quilate desse Machado, que cortou o fio da vida de seo amigo, para que as aspirações da sociedade não morram na tribuna do jury, essa instituição que tão mal compreendida tem sido, é de esperar que o Egrégio Tribunal confirme a pena pelo jury imposta ao réo como fundamento da tranquilidade pública, para que essa sociedade com a efficacia da justiça, possa viver em paz sem os seus perturbadores que infundem pavor, matadores e assaltantes que vão transformando a terra num só açougue e num só manicômio, pelo nível da degenerescência que portadores são estes transviados da grande familia humana. (fl.83)

A pena de Martimiano é revista pelo Supremo Tribunal e passa a ser de 24 anos, em regime celular (fls.85-86). Com 44 anos, preto, jornaleiro, compleições robustas, José Martimiano Machado é recolhido à Casa de Correção de Porto Alegre, em 19 de dezembro do mesmo ano. Martimiano deveria cumprir pena até o dia 23 de setembro de 1929.

Logo adiante veremos que o furto de gado não cessa com a condenação de Martimiano, engendrando um duro processo repressivo e espoliativo em Cambará. Antes disso, analisaremos a trajetória de mais duas famílias de Cambará, Lopes e Ramos, que chegam à região nas duas primeiras décadas do século XX.

>> Marcos da liberdade

Quem narra a chegada dos Lopes em Cambará é Jorge Pereira Lopes, 86 anos, filho de ventre-livre (Estevam Pereira Lopes) e neto de uma escrava (Luíza) e de um fazendeiro que não se sabe exatamente quem era. Acompanhar a história dessa família oferece interessantes pistas para abordarmos a situação vivenciada por escravos no pós-abolição e a forma pela qual esse grupo transforma o passado geral (tudo que aconteceu) em passado significativo, sua história (PRICE, 1983). Acompanharemos os relatos de Jorge sobre sua avó, seu pai e sobre si mesmo. A concepção de Estevam por Luíza é narrada da seguinte maneira:

Eu vou lhe dizer uma coisa, naquela época os nego não casavam, na época da escravatura, mas sempre vinha, as nega de vez em quando ganhavam um miúdo. Na época as escravas eram tirado cria como quem tira de bicho. Por exemplo, ele aqui tinha uma escrava, eu tinha um escravo, numa certa época arrumava um filho, mas se fosse

bom, da canela fina, para tirar filho. A Luíza já ganhou de ventre-livre. Quando foi anunciada a liberdade ela foi liberta, só pra não abandonar o casal de nhandô, mas tinha liberdade pra ir onde queria. (Jorge Pereira Lopes, 86 anos, 8 de maio de 2005)

Vários aspectos sobre o cativo aparecem aqui. Jorge salienta uma série de privações, comparando as escravas com animais. Nesta, como em outras falas, a vida dos escravos é remetida ao mundo da animalidade, a um estado concebido sem regras, como o mundo animal. Em outra entrevista (agosto 2003), Jorge assevera que sua avó foi liberta antes que a “rainha anunciasse a liberdade”, para acompanhar os “nhandôs” até a morte deles. Alguns anos após liberta, Luíza comprará um “pedaço de campo” e sairá da fazenda. A aquisição de terras por Luíza será possível porque “ela criava bichos”, já que não ganhou nada depois da liberdade.

Mas será mesmo que Luíza não ganhou nada? Da perspectiva senhorial, poderíamos supor que sim. Foi alforriada e criava animais. Neste sentido, poderíamos considerar a alforria e a posse de animais como concessões senhoriais.¹⁵ Na seção anterior, vimos diferentes visões e projetos de liberdade. No caso em questão, as visões e projetos de Martimiano e Thomé. Aqui estamos em uma situação análoga. Estamos diante de diferentes visões de liberdade. Se, de uma perspectiva senhorial, a alforria e a criação de animais pode ser considerada uma concessão, a fala de Jorge realça outros aspectos.

Jorge afirma que depois de liberta, Luíza tinha liberdade para ir onde queria, menos para abandonar o casal de nhandôs. Fica bem claro que persistiu trabalhando para os antigos senhores. De fato, a concessão de manumissões durante o século XIX, como salientam Chalhoub (1990) e Carneiro da Cunha (1985), visava a produção de dependentes. Ou seja, inculcar nos libertos o sentimento de gratidão. Evidentemente que era um mecanismo para amenizar conflitos e protelar o trabalho compulsório. Em relação ao Rio Grande do Sul, a concessão generalizada de cartas de liberdade (em sua maioria no ano de 1884), atuou no mesmo sentido: amenizar conflitos, tentativa de gerar “gratidão” e protelar o trabalho compulsório (MOREIRA, 1996; 2003). Para ilustrar, em Cachoeira do Sul, localizamos mais de 400 alforrias desta época. Todas impõem cláusulas de serviços a serem prestados pelos ex-escravos aos seus antigos senhores.¹⁶

O ponto de vista de Jorge enfatiza a persistência das relações escravistas após seu término. Assevera também que foi Luíza quem comprou as terras, porque ela criava os animais. Esta fala pode ser ilustrativa: “O moreno era muito judiado na época. Daí depois quando veio a liberdade eles não tinham nada, mordomia nenhuma, então eles

15 Por seu estatuto jurídico, sendo coisa, o escravo é privado de todos os direitos do cidadão, como ter propriedade e posse. Embora a lei de 28 de setembro de 1871 permita o pecúlio, estudos salientam que durante todo período escravista era relativamente comum a posse de roçados e criações por escravos (GENOVESE, 1979; SCHWARTZ, 2001; CARDOSO, 1988; REIS; SILVA, 1989; MOREIRA, 2004; ZARTH, 2002; ANJOS; SILVA, 2004). O clássico estudo de Perdígão Malheiro (1976), escrito em 1866, também chama atenção para este aspecto.

16 Apers. Livro de Registro de Notas. 1. Tabelionato Cachoeira do Sul. E 12. Livro de escravos.

não tinham pra onde ir, vieram pra cá vendido como quem vende uma junta de boi,” diz Jorge Pereira Lopes.

Novamente analogias são feitas com a animalidade. A privação quando a liberdade adveio também é citada. O propósito aqui é demonstrar que esta condição referida acerca de não ter mordomia nenhuma manifesta uma visão de liberdade e um projeto. Luíza comprou terras com suas criações. Antes de continuar analisando o relato de Jorge, trarei um fato envolvendo Luíza, narrado por outro morador da comunidade, Orcindo Machado, de 78 anos. O fato teria sido narrado a Orcindo por Estevam (pai de Jorge), como se segue:

Orcindo – Ele [Estevam] contava que quando a princesa Isabel deu alforria para eles, que armaram um baile que iam tudo para o baile e a mãe dele [Luíza] ia com um tonel daqueles de madeira que tinha cheio d’água na cabeça. Daí os que iam xingaram ela. – ‘Sem vergonha, tu invés de ir pro baile ta aí carregando água’. E ela atirou aquilo por uma ladeira e aquilo ia ‘pum pum pum’ voando água e se foi para ir para o baile.

E.– Aí ela já não tava mais escrava?

Orcindo – Já tava liberta, mas ainda tava trabalhando. (Orcindo Machado, 78 anos, (21 de maio de 2005)

A arte, particularmente na forma da música e da dança era oferecida aos escravos como um substituto para as liberdades políticas formais que lhes eram negadas, como nota perspicazmente Gilroy (2001). Gilroy argumenta que o caráter oral das situações culturais nas quais se desenvolve a música negra pressupõe uma relação distintiva com o corpo. Inegavelmente as expressões corporais foram em grande medida resultado de brutais condições históricas. Percebe-se, todavia, que relatos desse teor antevêm uma relação distintiva com o corpo, em que o calejar do trabalho é contraposto a uma situação de expressão corporal própria, livre, mesmo que provisoriamente, das contingências e imposição do ritmo de trabalho. Os diálogos intensos e muitas vezes amargos que acionavam as formas expressivas negras oferecem um pequeno lembrete de que há um momento democrático, sacralizado no uso de antífonas que simboliza e antecipa (mas não garante) relações sociais novas, de não-dominação (GILROY, 2001, p.168):

Em oposição à suposição do Iluminismo de uma separação fundamental entre arte e vida, essas formas expressivas reiteram a continuidade entre arte e vida. Elas celebram o enraizamento do estético em outras dimensões da vida social. A estética particular que a continuidade da cultura expressiva preserva não deriva da avaliação imparcial e racional do objeto artístico, mas de uma contemplação inevitavelmente subjetiva das funções miméticas da apresentação artística nos processos de

luta rumo à emancipação, à cidadania e, por fim, à autonomia. (GILROY, 2001, p.129)

O relato de Orcindo sobre a situação envolvendo Luíza articula uma experiência social repleta de privações, mas que não deixa de antever margens de gestão do próprio corpo, portanto, da própria vida. O gesto de Luíza em relação ao balde d'água pode ser visto como um ato simbólico de negação da subserviência, de ruptura com o regime de trabalho. A última frase do relato aqui transcrito merece atenção especial, pois indica um modo de existência, qual seja: Luíza não era mais escrava, mas ainda estava trabalhando.

Se Jorge faz menção explícita às duras condições de vida de sua avó, não faz o mesmo no tocante a seu pai. A meu ver, duas são as razões principais para isto. Em primeiro lugar, o *status*, que Estevam goza entre os moradores de Cambará – explicitarei isso a seguir. Em segundo lugar, creio que a experiência de um ventre-livre como Estevam é abordada na reflexão que Jorge tece sobre si mesmo.

A Lei de 28 de setembro teve pouco efeito prático, na verdade. (MATTOSO, 1988; MOREIRA 2003) Apesar de decretar que todos os filhos de escravas estavam livres desde então, incumbia ao senhor a tarefa de tutoria do menor até os 21 anos. Quando o ingênuo (menor de oito anos) completasse oito anos, o senhor poderia optar entre dispor de seu serviço até que completasse vinte e um anos, ou de receber uma indenização do Estado de seiscentos mil réis.

Devem ter sido poucos os casos de senhores que não decidiram usufruir do trabalho dos ingênuos. Até os 21 anos eram 13 anos de serviço, trabalho que indenização nenhuma poderia compensar (MATTOSO, 1988, pág.54). De acordo com Moreira, o próprio governo imperial, carente de recursos para indenizar os senhores, incentivava os proprietários a manterem sob seu controle os ingênuos. (BARCELLOS; MOREIRA; et.al, 2004) Além do mais, mesmo que o ingênuo – após completar oito anos- fosse liberto pela indenização do Estado, ficava preso à fazenda, já que sua mãe provavelmente continuaria a ser escrava.

Sobre Luíza, vimos que persistiu trabalhando e vivendo com os senhores mesmo depois de finda a escravidão. Certamente, Estevam teve por tutores, os proprietários de sua mãe e persistiu na fazenda mesmo sendo ventre-livre. Em nenhuma entrevista ou conversa ouvimos Jorge falar sobre os ventre-livres. Contudo, a menção a uma situação vivenciada por Jorge e praticamente todos de sua geração, pode ser interessante:

Jorge – (...) Depois quando acabou a escravidão veio a tituria.

E. – A tituria?

Jorge – Eu era filho de pobre... aquela ali também era...então... aquela gente tinha pouco recurso... ou nada pra manter os filhos... porque ter-

minou o cativo, foram libertos mas eles não tinham nada. Tinham dificuldades... bom, mas então, veio a tituria. Aquela ali era uma fazendeira e agarrava um miúdo e dois pra cria. Pouco diferenciava do... da escravidão. Criava... dava bóia e roupa... e assistência médica, pouco utilizado na época, né? Mas, então... só ia se o senhor dizia após os vinte e um anos. Mas antes o tutor, que assinou a tituria era o responsável, enquanto ele era o menor.

E. – Eles botavam o miúdo a trabalhar?

Jorge – Mas claro! O senhor pensa que era como o dia de hoje, que nem o governo quer que os miúdo trabalhe? (Jorge Pereira Lopes, 86 anos, novembro de 2003)

Minha hipótese é que Jorge não cunha esse tipo de relação de “tuturia” por acaso. Cogito que este termo surge justamente no bojo da experiência passada de seu pai, que fora ventre-livre. A lei de 28 de setembro de 1871, mais tarde conhecida como Lei do Ventre Livre, libertava os filhos e filhas de escravas a contar da data de sua promulgação, mas obrigava os senhores a provirem com os recursos necessários às crianças até que estas completassem oito anos. Nesse sentido, o senhor era o *tutor* dos ingênuos.

O ponto de fixação da memória não é necessariamente o tempo cronológico. Os períodos em que se desenrolaram as histórias narradas pelos guardiões da memória do grupo não referem um marco temporal rígido. Importa, sobremaneira, a articulação do tempo em uma vivência histórica e não a seqüência em uma perspectiva temporal.

O que Jorge faz nessa fala, é articular um passado de vivências incorporado no exercício de reflexão sobre si mesmo. A experiência histórica dos antepassados transfigura-se em experiência incorporada das gerações presentes, mediante as correspondências estabelecidas pelo próprio narrador, pois, como diz Benjamin (1996), a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte de todo narrador. O narrador retira da experiência o que ele conta: a sua própria e a narrada pelos outros. O passado repercute nos sentidos conferidos às experiências pessoais. O presente tem sua significação em sua relação com o passado. É um passado vivido, sentido, experienciado, experimentado. A memória coletiva é um quadro de analogias, nota Halbwachs (1990). Deste modo, a tarefa consiste em apreender as temporalizações, no momento em que irrompem, não por repartições, e sim através de seus complexos entrelaçamentos.

Como citado, Estevam goza de particular respeito entre os moradores de Camará. Teria morrido com mais de 90 anos. Era um homem destemido e um grande “sabedor dos causos”. São associados a ele alguns feitos fantásticos, como o desmascaramento de uma alma de outro mundo e a fuga espetacular de um exército que o perseguia. Vimos, anteriormente, referências à animalidade nas narrativas, denotando brutais condições vivenciadas por escravos. Em recusa às diferentes situações de humilhação e conflito, alguns “causos” constroem a auto-imagem de grupo resistente, que enfrenta

as adversidades e afrontas de frente, quando deparado com situações como essa, que ignora a condição de humanidade, bem como o valor de sua existência. (BARCELLOS, et.al, 2004) Estevam é o protótipo do “negro valente”.

Jorge relata que certa feita, uma alma do outro mundo assombrava os moradores da região. Em um dado dia, ao alvorecer, todos avistaram a dita alma e se assustaram. Estevam teria dito: – “Alma do outro mundo? Eu quero conhecer!” Resolutamente foi ao encontro dela, apesar das advertências e reprimendas de um padre que o acompanhava. Ao avistá-la, sacou seu revólver e ameaçou atirar. Temendo ser baleada a alma do outro mundo revelou sua identidade verdadeira: era o filho de um fazendeiro da região, que queria assustar a todos”. (Setembro de 2003)

Na ocasião do batismo de seus filhos, o padre responsável pelo rito perguntou a Estevam se já havia batido na esposa. Estevam teria respondido que nunca, mas que já havia ameaçado. Ao ouvir tal resposta, o pároco repreendeu Estevam, que permaneceu calado. Ao término do batizado, o padre cobrou pelo serviço. Estevam esticou a mão para dar o dinheiro para o pároco, aquele fez menção de pegá-lo e Estevam recolheu-o e guardou-o em sua algibeira. Surpreso e indignado com tal postura, aquele perguntou: -“O que é isso? Se não me pagar seus filhos não estão batizados”. Ao que Estevam respondeu: -“Ué, não foi o senhor mesmo que disse que ameaçar era o mesmo que dar?” (Dezembro de 2005)

Dentre as muitas histórias protagonizadas por Jorge destaco apenas outras duas que parecem-me relevantes. Segundo Jorge, durante a Segunda Guerra Mundial, o delegado de Cachoeira do Sul teria decretado toque de recolher na cidade. Jorge andava pelas ruas após o horário permitido. Ao passar em frente à delegacia, ouviu um assobio. O assobio repetiu-se várias vezes, até que Jorge escutou: – “Ei, moço!”. Jorge se deteve no local em que estava e foi instado a responder por seu interlocutor (que era o delegado) se não tinha ouvido chamar-lhe. Jorge respondeu que não. O delegado perguntou se Jorge não ouvira um assobio. Jorge disse que sim. -“Pois então, não viu que estava lhe chamando?” - “Não”, respondeu Jorge. Em seguida, argumentou que lá onde vivia, as pessoas costumavam chamar umas às outras pelo nome.

Já detido, o delegado indagou a Jorge se era casado. Jorge respondeu que sim. Ao que parece, o delegado provocava-lhe constantemente. Não foi diferente em relação ao casamento. O delegado quis saber se o casamento de Jorge era sacramentado. Jorge respondeu que sim, pois “o branco sem o preto em cima não tem valor nenhum”. Ou seja, o documento (branco) não tem valor nenhum sem a marca da tinta (preto). O delegado teria calado mediante a resposta. (Dezembro de 2005)

Os conteúdos da memória valem-se de artifícios para transmitir uma mensagem. A mensagem difere da informação. É que o narrador não põe um ponto final na história. O que conta difere de uma informação pontual. Nesse sentido, não está reservado aos seus interlocutores o papel de mero ouvinte. Os ouvintes devem estar atentos para captar o sentido das mensagens transmitidas pelo narrador. Como acentua Benjamin

(1994), quem escuta uma história está na companhia de um narrador. Companhia esta que compartilha não apenas a presença física, mas sentimentos e sentidos.

Outra história, novamente com a presença central de um padre é contada. Após rezar a missa, o padre deu a liberdade para o povo apresentar alguma “sugestão”. O vigário ouviu algumas sugestões e “desaprovou” todas. Deixemos o relato com Jorge:

Eu também apresentei uma sugestão. ‘O que eu vejo é que os homens não se entendem mais, vigário’. ‘Alguns desses aqui não se dão com os outros?’. Digo: ‘Não. Esses aqui não, estão de mão dada, mas não, é o povo de fora. Digo que é os grandes homens que estão administrando o nosso país que não se entende, que eu acho que estão levando nosso país a falência.’ Ele pensou de me apertar... lá sabia eu se tinha alguém que não se dava. (...) e depois me perguntou até que ano eu tinha estudado. Eu digo, ‘estudei na escola de meu cavalo. (Jorge Pereira Lopes, 86 anos, outubro de 2003)

O que há de mais substantivo na identidade de um grupo é o intenso processo de negociação e edificação de suas fronteiras. (ANJOS; SILVA, 2004, p.54) Os grupos étnicos têm a capacidade de manter sua distintividade a partir dos conteúdos pertinentes à sua memória (idem, ibidem). Os elementos são selecionados da memória na medida em que fornecem parâmetros de edificação dessas fronteiras e assumem relevância para sua construção identitária. Se a evocação da animalidade serve para denotar o regime de terror a que os negros estavam submetidos, não deixam eles de elencar eventos e fatos que vão na direção contrária. O que os sintéticos relatos anteriores dispostos manifestam, é como os membros do grupo cotidianamente questionavam medidas que os rebaixavam socialmente.

Esses atos cotidianos são fundamentais para a compreensão da forma como a comunidade se auto-representa. Quando Jorge recusa-se a virar para o delegado, ele está negando justamente aquela condição de animalidade da qual ele tanto nos fala. Jorge sabia muito bem que alguém tentava chamar sua atenção, afinal relata que não havia mais ninguém na rua. As pessoas costumam chamar-se pelo nome no local onde vive. Assobios são destinados aos animais.

Esses pequenos atos podem beirar a insolência, às vezes. A figura do negro passivo, da coisa, aqui é radicalmente rompida. Caso alguém não os trate respeitosamente, eles afirmam sua condição e impõem respeito aos outros. Estevam não teme almas penadas. A presença de um padre nesse relato é extremamente simbólica. Aquele que aparentemente não acredita em almas penadas, tenta conter Estevam e este não precisa que alguém aja ou pense por ele. Ele toma as atitudes ditadas por sua consciência e sua vontade.

Outro elemento digno de atenção é como essas histórias envolvem negros esperotos, que não se deixam enganar. Há uma inversão nos termos aqui, pois a escola

do cavalo é valorosa tanto quanto são os meios formais de aprendizado. O saber acumulado permite a Jorge designar-se como cientista, bacharel. Ao mesmo tempo, o formal, para ser formal, tem que “ter o preto em cima do branco”. O saber de indivíduos como Jorge, destrói as pretensões de absolutidade e validade total do saber formal. A figura do negro bobo, que se deixa enganar, também é repudiada nesta história:

Jorge – Eu fiz uma coisa que muitas pessoas de estudo não fizeram: reprovei um homem adiantadíssimo... eu reprovei! (...)

E. – Que história é essa, seu Jorge?

Jorge – Uma conta. Ele adiantadíssimo e eu com pouco. E reprovava. Ele fazia a conta e errava. E eu reprovava. Ele fazia de novo, e tornava a errar, tornava a reprova. Ele fez três vez. E eu tinha conveniência, ele tinha que me paga negócio de dinheiro...negócio de terra. Então ele fez a primeira e a segunda, aí me perguntou quem é que fez a conta. E aí me perguntou: ‘O senhor tem o mapa?’. E eu tinha o mapa da terra. Me perguntou e disse: ‘Tenho’. E aí conferiu os mapa. Era o mesmo mapa o que tinha no meu caderno, tinha no dele. Aí teve que fazer novamente. Aí eu disse pra ele: ‘Eu quero que o senhor acerta pela minha’. Aí ele fez, fez... até que deu certo. (Jorge Pereira Lopes, 86 anos, outubro de 2003)

Talvez não seja à toa que Jorge protagonize fatos deste teor e que seja reconhecido com um dos “antigos” que mais sabe das “histórias”. Ele é filho de Estevam. Na próxima seção, veremos como a família Ramos chegou a Cambará, apresentando algumas similitudes com a trajetória dos Lopes. As narrativas dos atuais representantes da família Ramos oferecem interessantes pistas para abordarmos as condições de vida de ex-escravos nas primeiras décadas pós-emancipação e a forma como essas e outras pessoas qualificam as condições de trabalho na época.

>> Margens do cativo

Originária das “bandas dos Prates”, a família de Gaspar Ramos, que fora escravo, teria adquirido uma “boa porção” de campo em Cambará. Gaspar teria vendido uma junta de boi que possuía para adquirir terras. Anos depois, seu filho mais velho, Domingos, teria comprado mais um “pedaço”. Assim é narrada a vinda da família Ramos para Cambará. Todos os guardiões da memória, independentemente do tronco familiar, asseveram isto.

As pesquisas em arquivos históricos e cartórios não permitiram localizar a compra de Gaspar. Sabemos, pelo seu testamento, que Gaspar nasceu em 1840, e teve vários filhos, dentre eles Domingos e Germano.¹⁷ Este nasceu em 1900, aquele em 1880. Hoje em dia, os filhos, netos e bisnetos de Germano ainda vivem em Cambará. Conseguimos localizar a compra de Domingos, no mesmo mês em que Estevam Pereira Lopes faz o mesmo.¹⁸

Nesta seção, lançando mão de relatos, pretendo abordar o processo de territorialização de ex-escravos em Cambará nas primeiras décadas após a abolição, enfocando as dificuldades e adversidades por eles vivenciadas. Para os narradores, o caráter das relações escravistas persiste após a emancipação. Interessa enfocar o processo pelo qual essas pessoas temporalizam e periodizam a experiência histórica de seus antecessores.

Veremos que aqui, como em outros relatos, é a escravidão que oferece o parâmetro de atribuição de sentido à experiência social do grupo. Melhor dizendo, são as rupturas e continuidades das condições que presidiram sobre suas vidas nesse contexto social e seus desdobramentos (continuidades e rupturas) no pós-abolição que constantemente vêm à tona nas narrativas. O cativeiro é um modelo designativo de relações sociais, podendo ser aplicado a uma relação passada ou presente.

A apropriação de terras por negros egressos do cativeiro pode ser compreendida levando em conta que áreas de matos e florestas – como as de Cambará – eram desvalorizadas antes da consolidação definitiva da imigração italiana e alemã na região. A formalização das apropriações de terra por ex-escravos manifesta uma resposta às múltiplas formas de aprisionamento do trabalho negro. A oficialização da posse oferecia maior estabilidade e segurança a grupos ainda não territorializados e que estavam à mercê do trabalho compulsório, como a liberta Luíza e o ex-escravo Gaspar Ramos. Todavia, a busca por espaços próprios se fez acompanhar de uma série de privações. De acordo com as irmãs Odir e Ivonir, netas de Gaspar, os avôs e os pais “passaram fome pra comprar isso daqui”. Do mesmo modo, prosseguiram trabalhando duramente. O relato envolvendo a mãe de Odir e Ivonir Ramos lembra a fala de Jorge a respeito da tituria: “Ela sempre falava mesmo que botaram ela pra trabalhar na casa de uns branco e que não davam nada pra ela... não colocaram ela pra estudar...por isso ela era desesperada que nós aprendesse nem que fosse a letra ‘A’”. (Odir e Ivonir Ramos, 56 e 60 anos, 22 de maio de 2005)

O significado da expressão “botar para trabalhar” fica mais claro em relação a seu correlato, que é a privação (do aprendizado neste caso). Fica patente, ao mesmo tempo, que as imperiosas privações a que a mãe de Odir e Ivonir estava submetida não a impediram de negar esse mundo, de forma que um ato aparentemente pequeno é revestido de

17 Apers. Livro provedoria. Testamentos 1912-1930. Maço 03 estante 09. N° 218 a 343

18 Domingos Ramos adquire 18 braças e oito palmas de sesmaria em 27 de agosto de 1913. Apers, livro de Registro de Notas 3° Distrito de Cachoeira. Livro 6, Fundo 12, estante 26. Já Estevão Pereira Lopes, adquire quatro hectares em 5 de agosto de 1913. Apers. Livro de Registro de Notas. 3° Distrito de Cachoeira. Livro 6, Fundo 12, estante 26. fl.166.

grande significado. As percepções articuladas pela memória diferem do *modus operandi* da história, que trata o passado como algo morto, estando ali, à espera de intérpretes. O passado é apropriado experencialmente, ele é sentido, e conforma a base de emissão de julgamentos e sentimentos. O desejo de aprender nem que fosse a letra “a” é associado ao desespero. A história da mãe de Odir e Ivonir e seu imbricamento com o trabalho não a impediu apenas do aprendizado das letras. O trabalho interrompeu sua vida. Tereza Ramos, irmã de Odir e Ivonir, comenta o destino de sua mãe:

Ela [sua mãe] cozinhava e lavava a casa, mas foi judiada lavando. Antes de vim pra cá meu pai trabalhava nas antigas lavouras de arroz, e as mulher tinham que ajudar as mulheres do patrão, naquela sanga, naquele banhadal. Sei que minha mãe morreu com intervenção do reumatismo. E se não trabalhava já soltavam. (...) Se eles dissessem assim: ‘A sua mulher não pode ajudar’? E se o meu pai disse que não, ‘ela não pode’, no outro dia ela já tinha que arrumar as trouxas. Tinha que está escrava fazendo as coisas ali, doente ou não doente. (Tereza Ramos, 70 anos, setembro de 2002)

O trabalho, de forma pungente, deixa suas marcas; redundando, ao extremo, na morte. O corpo é violentando não apenas no momento imediato do trabalho. Os efeitos do trabalho pesado se fazem sentir, resultando em uma degradação progressiva que acaba na extenuação total das forças. As mulheres que tinham de “ajudar” as mulheres do patrão eram, com efeito, escravas, que tinham de fazer as coisas, doentes ou não. O “ajudar” encobre formas de trabalho compulsório e Tereza não deixa de qualificar essa situação de forma negativa.

As comparações com o cativo, entendido como modelo designativo de relações sociais, referem, sobretudo, situações consideradas injustas, envolvendo, em muitos casos, um estado de degradação, provação e sofrimento. Ser escravo depende menos do período em que nasceu e mais do regime com o qual se deparou. É principalmente pelas referências às condições de trabalho que a analogia com o escravismo é estabelecida.

Em um dado dia, conversava com Emiliano Ferreira, nascido em 1928, sobre sua mãe e perguntei se ela teria sido escrava (o que biologicamente era impossível se considerássemos o fim da escravidão em 1888). Diante de tal pergunta, recebi uma vívida resposta: “Mas é claro. Se eu, que nasci em 28 [1928] fui escravo”. (Agosto de 2005)

Na semana seguinte, conversava com Rita Trindade, nascida em 1960. Perguntava a ela como eram as coisas antigamente, se sua mãe e seu pai contavam-lhe histórias, etc. Dava especial ênfase em suas narrativas sobre o trabalho que seus pais e avós haviam passado. Rita, em dado momento, disse que tinha se livrado da escravidão por poucos anos. Havia escapado do tempo que “não se tinha direito a nada, apenas a trabalhar”. (Agosto de 2005)

O sentido de tais falas só pode ser compreendido quando levamos em conta as versões do passado incrustadas nas gerações mais jovens acerca das continuidades do tempo

do cativo nos anos subsequentes e as percepções de tal período. Rita sintetiza claramente a questão: só se tinha direito a trabalhar. Nem mesmo poderíamos chamar isso de direito, antes de obrigação. É o procedimento que avilta a sua dignidade humana que é salientado nestas falas e nas continuidades estabelecidas entre os dois mundos. As falas alçam o plano da existência de seus antepassados às contingências e arbitrariedades que regeram suas vidas.

A memória do grupo desmancha fronteiras consagradas pela historiografia. Adentra em espaços e tempos interpenetrados. Por destruir muros que separam rigidamente os mundos, é que a memória deste grupo está localizada em uma região de fronteira; ela está enraizada numa fronteira entre dois mundos: o da liberdade e o da escravidão. As situações consideradas injustas são remetidas às continuidades com o passado escravista. A libertação dessas amarras é simbolizada por atos concretos de seus antecessores.

Ainda que submetido a uma condição degradante, percebe-se um esforço do agente ao mobilizar forças e meios para melhorar as condições de vida e superar os sofrimentos e as privações. A conquista de melhores condições de vida não deixou de ser acompanhada de inúmeras privações. Rememorando o período de suas infâncias, Odir e Ivonir Ramos, comentam o seguinte:

Ivonir Ramos – aqui era o lugar da fome, não dava pra parar aqui...era a coisa mais triste...a mãe chorava, chorava por levanta de manhã e não ter o que da pra nós come.

Odir Ramos: contava que tinham que trabalhar...eram obrigado...o pai dele que contava...

Odir Ramos: eu não gostava de ouvir essas coisa horrível...que faziam os escravo trabalhar, né...que não tinham direito de nada, mas eu pensava que isso aí era anos né...que na época o pai não existia...eu não acreditava...ele era rapazinho novo. (Odir e Ivonir Ramos, 56 e 60 anos, 22 de maio de 2005)

Odir não gostava de ouvir histórias horríveis. Era difícil para ela imaginar a proximidade tão grande com a escravidão. O trabalho da memória tem por primeiro desafio enfrentar o silêncio. Como nota Arruti (2002), o silêncio não é apenas uma desconfiança com forasteiros, mas faz parte de um *ethos* incorporado. Há um permanente cuidado com as palavras que se refletem na sua forma e capacidade de recuperar, de forma mais extensa e detalhada, histórias e personagens.

Nesta seção, vimos que ex-escravos formalizaram posses de terras. Sugerimos que se tratava de uma resposta às diversas formas de trabalho compulsório engendradas após o término do período escravista. Vimos também que as falas salientam as dificuldades, em geral associadas ao trabalho, enfrentadas por seus antecessores. No caso da família

Ramos, a aquisição de terras foi acompanhada de uma série de privações. A periodização e a analogia com o período escravista denotam noções de justiça do grupo.

Na próxima seção, veremos que um duro processo de repressão policial, associada ao furto de gado, incide sobre a vida de todos os moradores de Cambará por quase toda metade do século XX. O subdelegado do 3º Distrito do termo de Cachoeira, Otacílio José de Castilhos, é um dos grandes protagonistas deste processo.

>> A personificação de um capitão-do-mato

Vimos até então que, desde o final da década de 1880, há uma preocupação constante de autoridades políticas e fazendeiros da região da comunidade de Cambará quanto às medidas de segurança possíveis de serem adotadas em relação ao perigo constante representado por negros. O roubo de gado, além de representar uma afronta direta aos proprietários da região, desencadeou em um violento processo de conflitos (entre negros e brancos e entre negros e negros), culminando com o assassinato de Manoel Thomé da Silva por José Martimiano Machado.

A efetivação de uma política estatal de controle policial não tarda para consolidar-se na região. Nascido em 1876, natural de Dom Pedrito¹⁹ (RS), não se sabe ao certo como e quando Otacílio José de Castilhos chegou a Cachoeira do Sul. Mas sabemos que em 1916 assumira o posto de subdelegado do 3º Distrito de Cachoeira do Sul.²⁰ Sua função foi manter a “ordem” na região.

É necessário notar que a conjuntura na comunidade de Cambará havia mudado radicalmente nas primeiras décadas do século XX. Thomé estava morto, Martimiano preso. Suas tentativas de reduzir o tempo de prisão não lograram êxito. Ao mesmo tempo, a imagem de Cambará era a imagem de um lugar perigoso, hostil, desordeiro. A atuação de Otacílio José de Castilhos tinha por fim precípua reprimir os negros da região, respaldado por autoridades públicas, jornalísticas e de acordo com os interesses das famílias proprietárias da região. É interessante notar que Otacílio instaura seu posto policial nos campos do núcleo familiar Machado. O furto de gado não havia cessado. A resposta dos negros à prisão de Martimiano foi continuar resistindo abertamente aos grandes proprietários. Mas era inegável que a conjuntura e as relações de força haviam mudado. A continuidade dos saques às fazendas fica expressa no seguinte noticiário:

19 Registro de Nascimentos e Óbitos Cachoeira do Sul. Livro 54. Apers, p. 93.

20 AHMCS. Relatório da Intendência de Cachoeira do Sul. 1917. Fundo Intendência.

Irá Começar Outra Vez? Parece que está querendo continuar o roubo de gado aqui no Rincão da Vassoura, a julgar pelo que numa casa commercial situada no mesmo Rincão, contaram o *Ventura* e o Cyrillo de tal, peões da fazenda do senhor Augusto Costa...Contaram que uma noite destas avistaram um individuo com uma rez no laço. Que tal individuo ao *ver se meio descoberto* desapresilhou o laço, soltando a rez. Que *não puderam conhecer* o gajo (apesar de notarem todo o movimento do mesmo) por isso não sabem o *nome* delle e outras coisas assim. Mas o *Ventura* não teria conhecido mesmo o parceiro de outros tempos?

Estará mais comportado? Ou então...tudo quanto contaram é mentira. Não se pode duvidar nada, por quanto que alguns que estiveram no xilindró envolvidos no caso da *vacca baia* andam aqui gordos e são de lombo, e provavelmente *haveram* de estar com muitas ganas dum bom naco de carne fresca.²¹ (Grifos no original)

O noticiário é assinado pelo “informante”. Neste noticiário, transmite-se a imagem de Cambará como um lugar de ameaça para a tranqüilidade pública. De igual forma, percebe-se que os negros, apesar da prisão de Martimiano, não estavam totalmente imobilizados. Sua prática de afronta perpetuava-se, preocupando as autoridades da época. Pelo que se lê do documento, o “informante” esteve ciente dos furtos de gado a partir de uma conversa com dois peões da fazenda de Augusto Costa. Percebe-se também que o informante levanta questionamentos quanto a índole de seus dois interlocutores. Parece plausível que os dois capatazes de Augusto Costa praticaram furtos de gado em épocas anteriores. Assim sendo, todos os moradores da região, sendo capatazes, ou não, eram considerados suspeitos.

Como citamos anteriormente, já em 1887, alguns proprietários da região formam uma espécie de milícia privada. A formação de grupos privados de segurança paulatinamente vai ser apartada por formas de controle estatais, públicas. O posto policial de Otacílio Castilhos reveste a prática policial enquanto necessária para a tranqüilidade pública, sendo totalmente justificável. Todavia, não podemos esquecer que o fato do controle policial ser impetrado pelo Estado não significa que não deixe de ser este aparelho estatal uma forma de garantir a tranqüila gerência dos interesses senhoriais. Geraldo da Silva oferece um panorama do contexto em que Otacílio atuava:

Ali onde é o posto Laranjeiras [posto de gasolina hoje encravado no seio do território da comunidade], tinha uma tapera ali, a federal [rodovia] véia mudou, era mais embaixo, mudaram para o asfalto, botaram em cima. Ali era o posto policial dele, do Otacílio. Ele era muito ruim e tinha guarda. Mas ele endireitou muito, mas roubou muito. (...) O Otacílio entrava ali nos Machado ali, nos eucalipto ali, ali morava a negra dos Machados. Esse tio avô do Orcindo, pai do Orcindo. Se o Otacílio

entrava e achava nego com uma panela de fervido, ele entrava cozinha adentro e queria saber onde é que os negros tinham carneado. 'Aonde é que vocês colocaram os ossos'. Ia lá, achava um enterro de osso, 'ah não'. Ia lá e trazia um por um de dentro de casa (...) Mas ele vinha nas casas aí, era casa por casa, se os negros estavam comendo um fervido ele fazia mostrar onde é que botavam os ossos. Ele ia lá, se ele achava um buraco cheio de osso, toda família apanhava. (Geraldo Silva, maio de 2005)

Fica patente nesta fala que uma das incumbências de Otacílio era “endireitar os roubos de gado”. Caso Otacílio encontrasse carne de gado (fervida), na casa de negros, reprimia violentamente toda família. Percebe-se também que Otacílio estava apartado por guardas e praças. Tal como os “buracos cheios de osso” de que nos fala Geraldo, a resistência da comunidade ao domínio senhorial persistia, deixava seus rastros. Otacílio tinha por fim apagar com tais rastros.

Otacílio é, nesse sentido, a personificação de um capitão-do-mato com local certo de atuação e repressão, que tenta exercer seu domínio em todas as esferas de vida dos negros de Cambará, inclusive as mais privadas. Assim sendo, aos olhos do grupo, a seqüência cronológica escravidão/liberdade é muito diluída. As fronteiras entre esses dois mundos não são rígidas. As vidas escravas não estão inscritas em um passado superado, elas são reduplicadas em outros contextos.

O que se vê é um processo repressor que incide cada vez mais poderosamente sobre Cambará. A contrapartida de parte do grupo frente a esses ataques era prosseguir com os saques. A persistência dessas ações de resistência acarretou em políticas cada vez mais incisivas, como se vê em outro noticiário jornalístico:

Polícia Rural

Desde muito tempo que vem se fazendo sentir a falta de um policiamento regular nos districtos pastoris deste município, onde os crimes de abigeato se perpetuam seguidamente, mormente nos 2° e 3° districtos, de vasta extensão territorial.

Attendendo a este facto, é que o nosso operoso intendente dr. Annibal Lopes Loureiro, acaba de crear a *polícia rural* do município, encarregado de dirigir-a o inspector Otacílio José de Castilhos.

Acompanhado do número de praças sufficiente, este inspector percorrerá mensalmente toda a vasta zona pastoril, de fazenda em fazenda, tomando por termo as queixas dos fazendeiros, afim de melhor poder agir.

Visitará também, essa autoridade, as empresas arroseiras pesquisando detalhadamente a procedência do pessoal empregado, para evitar que

sejam homiziados nestes estabelecimentos agrícolas, criminosos pronunciados.

Sabemos que será organizado um regulamento especial para esta milícia, cujo encarregado, depois de anotadas as queixas em registro próprio, deverá apresentar mensalmente ao intendente meticoloso relatório, onde serão constatados todos os factos e providências tomadas.

Como se vê, é de grande alcance a criação da *policia rural*, que irá prestar, estamos certos, reaes serviços aos nossos criadores, ultimamente tão prejudicados com os constantes furtos de gado.

O *Commercio*, applaudindo mais essa acertada medida posta em prática pelo digno e illustre intendente municipal, congratula-se com a população rural do município, que d’ora avante, terá seus interesses melhor attendidos.²² (Grifos no original)

O inspetor Otacílio José de Castilhos estava respaldado por poderosas camadas da sociedade cachoeirense. O conflito em que a comunidade estava inserida era amplo e as forças que enfrentava eram enormes.

Mas estes não deixavam de burlar a vigilância contra eles exercida. A vida era tão regulada que nem mesmo festas poderiam ser realizadas. Podemos supor que a reprodução dos encontros festivos era uma tentativa de diminuir as brechas de sociabilidade entre o grupo. Dois relatos atestam o desfecho de festas realizadas por negros. Em um deles, Francisco Queiróz, morador da Palma – núcleo negro com o qual os moradores de Cambará possuem um intercâmbio grande –, afirma que “Otacílio teria corrido os nego a bala do baile.” (Francisco Queiroz, 86 Anos, maio de 2005) O outro caso foi contado em tom de anedota em entrevista realizada com Orcindo Machado e Geraldo da Silva. Fiquemos com a fala de Geraldo:

Ali natural de Cambará [núcleo] era a vó do Jorge, a Raquel veia, tinha os tios do Jorge, a mãe do Jorge dançavam muito. Era uma irmandade que eles tinham e reuniam pra fazer um baile. Então o Otacílio andava cortando os baile, ele era inspetor, né. Mas ele saía e rodava cedo da noite. De noite ele não rondava mais. [risos] Mas daí ele descobriu que dançavam da meia-noite pro dia. Veio um gaiato e pegou a conversa, pegou a ronda. Quando passou da meia-noite a negada pegou a dança aí pela uma hora da madrugada um gaiato pegou a cantar ‘Oh que o xote Cambará enquanto o Otacílio não ta’. Botando o baile [risos]. E o Otacílio aceitou madrugada pra pegar. Madrugada adentro Otacílio no mato com um praça. E dali um pouco a gaita começou a conversa. E o Otacílio ‘agora vou pega mesmo’. Chegou se escondeu. E a negada: ‘Oh que o xote Cambará que o Otacílio não ta’. Daqui

um pouco um gaiato mudou, ‘oh que o xote Cambai que o Otacílio já ta aí’. Aí ele pegou e disse ‘E já to aí mesmo’. Baixo brabo na gente, até mulher pegava, não respeitava. (Geraldo da Silva, 78 anos, 18 de junho de 2005)

A capacidade de expressar sentimentos e valores, a possibilidade de entoar músicas próprias, de festejar em momentos adversos, configura-se como forma de resistência. Poder trocar mensagens com os seus é criar um espaço de sociabilidade próprio. As palavras enunciadas nesse tipo de festa não são vazias de significados. Os versos, a musicalidade entoada e festejada por esses agentes, são expressões de sentimentos que não se diluíram nas duras malhas da repressão. A memória é povoada por sons. (BOSI, 1996)

É interessante notar que o grupo afirma peremptoriamente suas formas expressivas particulares no verso que faz referência à ausência de Otacílio. Mais do que uma simples cantiga, o que se transmite são ritmos de vida. Ritmos de vida que não são aqueles que tentam ser enquadrados por Otacílio. Quando Otacílio entra em cena, o próprio nome da comunidade é deformado: trata-se do xote Cambai, não do Cambará.

Mas não bastava invadir cozinhas e salões: era necessário circular por esses locais livremente quando se quisesse. Geraldo da Silva afirma que os campos da família Machado nunca receberam usucapião, não possuindo escritura. Otacílio teria se oferecido para “arrumar os papéis”:

Olha, eu arrumo esse campo de vocês tudo’. Aí disse pros herdeiros que queria se colocar assim, era campo de todo mundo, tudo tinha um pedaço. Aí disse assim: ‘Cada um me dá uma bracinha, eu levo lá pra prefeitura e lá arrumo todos os papéis. Aí quando ele foi na prefeitura, ele disse, ‘Oh, fulano de tal e fulano de tal, cada um me deu uma braça.’ Aí não fez assim. Quando foi de uns dias bateu com um agrimensor medindo 10 braças de campo, no mato, lá no fundo desse capão grande, lá embaixo, onde era a zona do Geci. (...) Aí o agrimensor cercou, tem braça de terra. Era uma área de 20 e tantas... Ah, o Elias [tio de Orcindo Machado] chorou e fez assim com o braço: ‘Mas o senhor não vai me pagar? O senhor está me roubando. (Geraldo da Silva, março 2005)

Tal versão, além de ser respaldada por todos os detentores da memória de Cambará, encontra respaldo na documentação escrita. Observou-se uma confirmação recíproca (ANJOS; SILVA, 2004) entre registro escrito e memória oral. A diferença é que a memória oral complementa com uma série de fatos e detalhes que não estão necessariamente presentes nos registros escritos.

Nossas pesquisas encontraram três vendas de terra de membros da família Machado a Otacílio Castilhos. Uma procuração conferiu poderes a Trajano Luiz de Vasconcellos

sobre as terras da família Machado. Este último gozou dos privilégios, até de negociar as terras. E assim o fez: vendeu-as a Otacílio Castilhos. Consta na própria documentação que todos os membros da família Machado eram analfabetos. Em duas vendas, foram transmitidas dez braças de sesmaria em cada uma delas e outra de 36 hectares. Ou seja, em conformidade com o relato acima transcrito: “Era uma área de 20 e tantas”, e “bateu com um agrimensor medindo dez braças”.²³

Uma simples transação comercial. Assim encararia um pesquisador da estrutura fundiária de Cachoeira que não conhecesse os relatos da comunidade. Além de ser confirmada pelos documentos é a memória que preenche suas lacunas. Por trás dessa venda estava em jogo a vida da comunidade. Não resta dúvida do roubo das terras praticado por um funcionário público que atendia interesses de fazendeiros da região. Vejamos a versão da história conforme Orcindo Machado:

Mas isso aí outros já tinham pegado essas terras. Isso aí vem de lá de trás já. Tinha aí um castelhano que era prefeito, mas era muito ruim, então ele agarrou aí, o povo muito bobo, isso aí tinha papel, e aí ele agarrou e extraviaram esses papéis. Aí ele pediu uma braça para arrumar o resto, e agarrou uma noite e cercou tudo. (Orcindo Machado, 10 de junho de 2005, 78 anos)

Quando Orcindo Machado, descendente direto daqueles que tiveram suas terras roubadas, diz que Otacílio “agarrou uma noite e cercou tudo”, ele não está a falar literalmente, mas a revelar o caráter de tal transação: é geralmente à noite que se cometem os atos secretos, escondidos, que não devem chamar a atenção, que precisam ser realizados com cautela para que não sejam alardeados. É significativo também que o castelhano que era prefeito seja Otacílio. Ou seja, Otacílio detinha poderes de autoridade no local.

Nota-se também que Orcindo não deixa de estabelecer elos entre o tempo presente e os processos de esbulho das terras. Há um marco temporal que alça a chegada de Otacílio ao plano do espólio constantemente sofrido pelo grupo. “Isso vem lá de trás já”. Ou seja, manifesta-se a continuidade da expropriação. Maria Isabel da Silva, afirma em uma de suas entrevistas que Otacílio, depois de roubar as terras, obrigava os negros a dizer: “Tô pago e satisfeito.” (Maria Isabel, 78 anos, novembro de 2005). O senso de justiça do grupo revela-se mais uma vez: seja pelas periodizações feitas, seja pelos adjetivos qualificativos dados a Otacílio.

Aí quando ele estava bem danado, o pessoal que foram judiado dele aqui, negra velha aqui, tudo jogavam praga, diziam que ele tinha que morrer na miséria. (...) Nem a filha quis cuidar dele. Ele era ruim. E daí a maioria dos negros daqui, até o guri que queria cortar, que já eram neto daquela gente que foram judiadas, jogavam praga, tinha o guri

23 Livro de Registro de Notas 3º Distrito Cachoeira do Sul. Livro 8, M12. fls. 62v e 63; 74 e 75v; 82v e 83. AHPERS.

que trabalhava lá também e ele implicou. O guri dizia, 'Esse cara surrou muito os meus avôs e ele tem que sofrer'. E uma dia ele (Otacílio) bagunçou com o guri. 'Guri, tu é ruim'. 'Eu sou ruim mesmo, porque tu era ruim'. (...) Mas aí todo mundo rogou praga que ele ia morrer na miséria e morreu. (Geraldo da Silva, 74 anos, maio 2005)

Vários rogaram praga para Otacílio. Todos aqueles que sofreram com sua violência, roubos e castigos físicos. A história de Cambará é compartilhada mesmo por aqueles que não a viveram diretamente: tal como o "guri", que roga praga pelo sofrimento de seus avós. Sentimento de pertença a um grupo, sentimento de história compartilhada. Este é um dos fatores que configura Cambará como comunidade.

A memória, repositório das experiências passadas dos grupos sociais é seletiva. (HALBWACHS, 1990; GODÓI, 1999) Quando irrompem os relatos, causos, histórias, anedotas, contos e episódios, operam um recorte: transformam o passado geral (tudo que aconteceu), num passado significativo: sua história. O passado só tem sentido em relação ao presente. É na situação presente que a evocação do passado ganha sentido. A dura repressão protagonizada por Otacílio é evocada não só pelas dramáticas consequências que teve, mas porque possui uma correspondência com o presente. É principalmente pela evocação do território e do passado escravista que essa correspondência é estabelecida.

>> O passado no presente

Quando mencionam a origem das terras que habitam, na mesma ocasião em que o "causo" envolvendo o "baile" reprimido por Otacílio foi mencionado, Orcindo Machado e Geraldo da Silva, referem, como em outras vezes, que as sobras de uma medição foram "tocadas" para os negros. Os dois sabem disto por "ouvirem os antigos dizer". De igual modo, Geraldo e Orcindo apontam os limites da área, seus marcos e sua extensão:

Eu sei que essa área diz que vai ali da sanga vai até ali o Pinheiro [núcleo familiar]. Agora como é que entrou branco no meio eu não sei. [risos] Começou com o Otacílio. (...) O Otacílio enganou e quando o cara viu ele entrou medindo. Era dez braças. Uma braça assim [abrindo os braços] ele foi lá e escriturou dez braças de terra. O homem veio se apavorou dizendo que ele tava roubando e daí ele endureceu dizendo que ia dá no nego veio. E ficava assim. Ele não prometia nada e tapava. Mas eu não sei como ele avançou. Ele era ali da beirada. Diz que ele morava ali onde tem aquela bergamoteira, ali no posto. Ali tinha uma tapera velha que era morada e posto policial dele. Mas não sei como é

que ele conseguiu. Atravessou de lá, lá do arroio, lá por trás. De lá ele conseguiu vende pros Costa. (Geraldo da Silva e Orcindo Machado, 74 e 78 anos, 18 de junho de 2005)

É interessante notar que Geraldo e Orcindo contam e recontam os “roubos” de Otacílio. Narram em minúcias, fazendo gestos, reproduzindo falas e comportamentos com as palavras e o corpo. Ao mesmo tempo, não sabem como os brancos “entraram” ali e como Otacílio conseguiu fazer o que fez. Parece que a narrativa está interessada não apenas em transmitir a veracidade do fato, mas também o sentimento de incredulidade. Incredulidade frente ao esbulho e a fragmentação do território.

A evocação do território se faz acompanhar da evocação de marcos, conformando uma espécie de topografia do espaço: a sanga que corre até certo núcleo familiar, a bergamoteira que ficava nas proximidades do posto policial de Otacílio; os locais onde se realizavam os bailes; o campestre, as matas, as árvores frutíferas. Os olhos que contemplam hoje a paisagem têm por pano de fundo as imagens associadas àquele espaço, pois, como quer Halbwachs (1990):

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais e a ele resistem (...) não é o indivíduo isolado, é o indivíduo como membro do grupo, é o próprio grupo que, dessa maneira, permanece submetido à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio (...) o lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura da vida e da sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável. (HALBWACHS, 1990, p.107)

As imagens espaciais certamente são um dos principais pontos de apoio da memória coletiva. Como nota Halbwachs (1999) não há memória que não se desenvolva num quadro espacial. Ao mesmo tempo, recordar os antepassados traz em seu bojo o desenrolar de vivências, sentimentos, afetos e intensidades num quadro espacial circunscrito. A memória se estende de forma muito concreta sobre o espaço. O espaço, carregado de marcadores do tempo, funciona como um sistema coerente de imagens coletivas. (ANJOS; SILVA, 2004) No espaço estão presentes os acontecimentos que marcaram a vida do grupo.

Em Cambará, a recordação dos antepassados geralmente se faz acompanhar da indicação dos locais que habitaram e viveram. Evocar um parente antigo significa inserir sua visão no território, apontar precisamente onde possuía roçados, plantações, etc.:

E. – Foi sua avó que ganhou esse pedaço de campo?

Maria – Minha avó já morava aqui.

E. – Então sua avó já morava aqui?

Maria – Já. Aonde mora o Emiliano [seu irmão]. Aquela era a morada da velha. A minha mãe morou em dois lugar; morou ali e lá naquele canto, aonde tem aquele matinho ali. Depois ela se mudou dali e foi morar na casa da mãe dela. A falecida vovó morreu, então ele foi morar ali. (Maria Ferreira, 89 anos, agosto 2003).

A área que a mãe de Maria (Tereza) ganhou era, segundo essa senhora, “um campestre cheio de espinhos”. Para erguerem uma casa e o roçado, foi necessário “limpar” todo o terreno. Maria fica incrédula quando um vizinho intenta derrubar uma árvore frutífera que fora plantada por sua mãe. Resolutamente impede que isso ocorra. E isso se explica porque a árvore é uma espécie de marcador do tempo, atestado e símbolo da permanência do grupo naquele espaço.

Escrevendo em outro contexto, mas que é conveniente de ser trazido aqui, Rosaldo (1980), chama atenção para diferentes formas de “evidências factuais” intimamente relacionadas às percepções do espaço e do tempo. No grupo estudado por Rosaldo, os aspectos da natureza são como fontes documentais. As árvores, por elas mesmas, testemunham a verdade das histórias de residência passada. De igual modo, em Cambará, as regressões ao passado estão meticulosamente mapeadas nas paisagens. As paisagens, incorporadas nas histórias conformam o que Rosaldo chama de “espacialização do tempo”. A seqüência temporal dos fatos conjuga incidentes específicos, como os locais de residência e plantação.

A proposta inicial deste texto foi cotejar certos fatos narrados pelos guardiões da memória de Cambará ocorridos (segundo nossos marcadores temporais) nas primeiras décadas após a abolição e encarar os ex-escravos como agentes num período no qual os ecos da escravidão se faziam sentir vigorosamente. Vários desses fatos puderam ser contemplados igualmente com fontes documentais. Como foi dito anteriormente, a intenção não era comprovar o dito pelo escrito, e sim levar a efeito a análise do processo pelo qual o passado geral é transformado em passado significativo. O teor das narrativas fez com que eu sugerisse que dois aspectos são muito recorrentes nessas falas: a perda de terras e as analogias estabelecidas com o período escravista – mediadas pelo trabalho. O passado necessariamente é evocado no presente. Os fatos pretéritos só têm sentido em suas correspondências com o presente.

Ione Ferreira, 48 anos, falava sobre uma vizinha com idade avançada, que conheceu quando pequena chamada Maria Cândida. Maria Cândida era “cozinheira de mão-cheia”. Todos os fazendeiros da região admiravam seu trabalho. Devido a idade avançada, uma charrete levava-a até as fazendas. A qualidade do serviço de Maria Cândida era tão boa, que “ela era muito famosa aí na casa desses branco aí fazendeiro”. Tal

como os relatos coletados com descendentes de escravos no Rio de Janeiro, (RIOS; MATTOS, 2005) esta fala acentua a capacidade de trabalho dos negros, o respeito e reputação adquiridos por deterem essa faculdade.

Ione relata que “nessa época daí eles pegavam pra ser as cozinheiras deles, fazer todo serviço da casa”. Maria Cândida era “cozinheira de mão-cheia”. Os fazendeiros a “pegavam” para ser cozinheira. Mas notemos que as funções desempenhadas por Maria Cândida extrapolavam as tarefas culinárias: ela fazia todo serviço da casa. Se Maria Cândida possuía virtudes e era famosa entre os grandes fazendeiros da região, estes não deixavam de explorar seu trabalho. Maria Cândida morre em uma sanga enquanto lavava roupas “para fora”. Ione expressa o seguinte:

Me criei aqui, vi o trabalho que passavam, às vezes não tinham arado, era virado de enxada, plantavam, viravam, não pediam nada pra ninguém, ninguém roubava nada de ninguém (...) Então tudo eles perderam. (...) essa Maria Cândida mesma, já não tem os netos aqui. (Ione Ferreira, 46 anos, 8 de maio de 2005)

A história contada aqui não se limita às experiências de Maria Cândida e sua família. Ao evocar o caso de uma pessoa e o sofrimento por ela passado, a singularidade dessa existência configura-se como um arquétipo. As palavras sobre a vida de Maria Cândida ressoam no âmbito de todas as famílias da comunidade, ativando lembranças de um passado sofrido e violento.

Na mesma entrevista, Ione faz menção ao fato de sua tia, Julia Ferreira, ter trabalhado com Maria Cândida como lavadeira para os fazendeiros da região. “Isso aqui o senhor olhava na época dessa minha tia e da Maria Cândida, tudo branquinho de roupa, ela lavava pra fora”. É uma menção rápida, sem detalhamentos e aparentemente sem nenhum significado especial. Mas podemos pensar que o relato de uma vida pessoal está a exemplificar experiências reais, vividas parcial ou totalmente por todo e qualquer morador da comunidade. É um dos modos de dizer o indizível, o que deveria ser silenciado:

Por conseguinte, existem nas lembranças de uns e outros zonas de sombra, silêncios, ‘não ditos’ (...) Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. (POLLACK, 1989, p. 8)

Como todos os elementos da memória coletiva, os fatos narrados são tão importantes quanto àqueles silenciados, não-ditos. Alusões e metáforas são formas discursivas referenciadoras de experiências coletivas e individuais. Era na época de Maria Cândida e de sua tia que “tudo era branquinho de roupa, ela lavava pra fora”. Reencontramos aqui o apontamento de Arruti (2002) já transcrito, de que o cuidado com as palavras permite recuperar, de forma mais detalhada e extensa, histórias e personagens.

O passado emerge em suas conexões com o presente. Ione evoca Maria Cândida e relaciona sua vida com a expropriação das terras. É o senso de justiça que aqui opera e as temporalizações estão plenamente presentes no relato de Ione, tal como o registro que fiz em diário de campo em agosto de 2003:

Caminhava com Eraldo naquela quente tarde de sábado. Encontrei-o logo após ele ter tomado banho em uma sanga. Conversávamos no caminho – Eraldo tinha compromissos. Nossa conversa constantemente era interrompida por um som ensurdecedor de um trator. Ouvia-se apenas o ruidoso motor do trator e retumbantes sons de devastação. A terra estava sendo arada por um descendente de imigrantes italianos que chegara a região há pouco mais de vinte e cinco anos. Estrondos. Conversa novamente interrompida. Interlocutores tão próximos que eram obrigados a gritar face a face. As terras outrora pertenciam à comunidade, e foram “tomadas” por outro “italiano”. Estrondo. Franziu a testa, aquele barulho foi ensurdecedor. Eraldo pára por alguns instantes. Estávamos circundados por árvores. Atrás dessas árvores, várias outras haviam sido derrubadas. Comentou que havia um pacto entre o ‘gringo’, ele e seu pai, Geraldo. O ‘gringo’ ficara responsável por “preparar” a terra (daí a necessidade de derrubar a vegetação), e Eraldo e seu pai plantariam sementes de feijão. Quando chegasse a época de colheita, cabia a eles fazer isso. Ao final de tudo, a colheita seria repartida. O trator parou por alguns instantes, era como se o breve silêncio estivesse ensurdecedor, pois não havia mais nada lá, e isso era o mais difícil de presenciar. Não, o trabalho não acabou. O trator volta a funcionar com toda sua força. Silêncio. Dessa vez entre aqueles que elevavam o tom de voz para conversar. Silêncio rompido com apenas uma frase: ‘o cara trabalha como um escravo aqui.

As falas sobre o passado escravista e o esbulho de terras são relevantes porque fazem sentido para as experiências diárias das pessoas. A drástica diminuição do território de Cambará com o transcorrer dos anos, a segregação, a exploração, o regime de trabalho árduo e a repressão, configuram uma lição sobre a violência racial e sobre o registro dessa história, geralmente relegada às zonas silenciadas e ocultas de nossa historiografia.

>>

Referências

ABERCROMBIE, Thomas A. *Pathways of memory and power*. Ethnography and history among an andean people. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sergio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos*

Martimianos. Territorialidade e Ancestralidade Negra. Porto Alegre: Editora da UFRGS/FCP, 2004.

ARRUTI, José Maurício A. *Etnias “Federais”*. O processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional – PPGAS, 2002.

BARCELLOS, Deisy; MOREIRA, Paulo Staudt; et.al Comunidade negra de Morro Alto. Territorialidade, historicidade e identidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS/FCP, 2004.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: Obras escolhidas I. Magia, técnica e ciência. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade. Lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CARDOSO, Ciro. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Negros, estrangeiros. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Machado de Assis, historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FOUCAULT, Michel. Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Mairi revisitado. São Paulo: Fapesp, 1992.

GENOVESE, Eugene. A terra prometida: o mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GILROY, Paul. O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GODÓI, Emília Pietrafesa. O trabalho da memória: um estudo antropológico da ocupação camponesa no Sertão. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1990.

MALHEIRO, Agostinho Perdigão. A escravidão no Brasil. Ensaio jurídico, histórico e social. Petrópolis: Vozes, 1976 [1866].

MATTOSO, Kátia. Ser escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MOREIRA, Paulo Staudt. Os cativos e os homens de bem. Experiências negras em espaço urbano 1858-1888. Porto Alegre: EST, 2003.

_____. Faces da liberdade, máscaras do cativo. Experiências de liberdade e escravidão percebidas através das cartas de alforria. (1858-1888). Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: Estudos históricos- teoria e história, n.10, Cpdoc/FGV.

PRICE, Richard. *First-time*. The historical vision of an Afro-American People. Baltimore and London: John Hompkins University Press, 1983.

_____. Palmares como poderia ter sido. In: REIS, João José; GOMES, Flávio Santos (orgs.) *Liberdade por um fio*: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RAPPAPORT, Joanne. *The politics of memory*. Native historical interpretation in the Colombian Andes. New York: Cambridge University Press, 1990.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ROSALDO, Renato. *Ilongot Headhunting*. Essays on Society and History. Stanford: Stanford University Press, 1980.

SAID, Edward. Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].

SCHARTZ, Stuart. Escravos, roceiros e rebeldes. Bauru: Edusc, 2001.

TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Estudos sobre terror e cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VANSINA, Jan. Oral tradition as history. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

ZARTH, Paulo Afonso. Do arcaico ao moderno. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

>>

Negros do Tapuio: estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semi-árido piauiense¹

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

>>

Introdução

O sertão nordestino, que foi palco histórico de “grandes transformações” (POLANYI, 2000) das estruturas econômicas agrárias em distintos momentos políticos do país, é o espaço onde se desdobra a vida de uma comunidade que se autodenomina “negros do Tapuio”, localizada no município de Queimada Nova,² estado do Piauí. Hoje, em virtude de direitos estabelecidos, principalmente pela promulgação da Constituição Federal de 1988,³ são vistos e se vêem como uma comunidade quilombola.

Durante muitos anos, as comunidades quilombolas foram estudadas, pela antropologia, por diferentes perspectivas. Na década de 1970, os estudos antropológicos começaram a dar ênfase aos trabalhos sobre o campesinato negro. Em vários desses estudos, as comunidades negras rurais foram caracterizadas como “bairros rurais”. (BRANDÃO, 1977;

1 Este ensaio foi baseado em dissertação de mestrado de autoria própria, defendida em março de 2006.

2 O território Tapuio está localizado cerca de 12 quilômetros da sede do município.

3 Segundo o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

TELLES, 1977; QUEIROZ, 1983; BAIOCCHI, 1983) Segundo Cantanhede Filho (1996, p. 53), nesses estudos “houve uma tentativa de uniformizar o referencial teórico-metodológico, o que parece se ter resumido no fato de as comunidades negras serem tratadas como bairro rural”. Na década de 1990, com a discussão do termo quilombo (ALMEIDA, 2002; O'DWYER, 2002), o conceito começou a ser “descongelado”, dando novos rumos à pesquisa com as comunidades negras rurais. Acompanhando os debates, vários trabalhos foram realizados por O'DWYER, 1995; ARAÚJO, 1995; LEAL, 1995; ALMEIDA, 1996; CARVALHO, 1996; ANDRADE, 1997; BAPTISTA, 1997; ACEVEDO; CASTRO, 1998; COSTA, 1999; BRASILEIRO; SAMPAIO, 2002; SOUZA, 2002; entre vários autores.

A atual visibilidade que as comunidades negras rurais quilombolas alcançaram foi acentuada graças ao processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, como alguns dos estudos citados afirmam. O enfoque dos novos estudos segue a lógica das diferenças culturais onde as comunidades quilombolas são reconhecidas como grupos étnicos. O que pretendo neste ensaio é demonstrar, por meio do levantamento historiográfico do Piauí, a constituição de um campesinato negro e a formação da comunidade negra rural quilombola Tapuio.⁴ Não é minha intenção esmiuçar o tema “colonização e escravidão no Piauí”; procuro explicar, de forma resumida, alguns dos principais elementos da formação do Piauí e a introdução do escravo negro, assim como o início de um protocampesinato representado pelos sítios. Acredito que as comunidades negras rurais quilombolas estão inseridas no universo do campesinato, por isso, demonstro na segunda parte desse trabalho, as categorias de pertencimento construídas pela comunidade, autodenominada, “negros do Tapuio”.

A categoria nativa, “negros do Tapuio”, inclui fatores culturais e sociais, delimitadores de uma comunidade camponesa específica, com a subjetividade de elementos etnicamente elaborados e contidos, sobretudo, na idéia de origem dada pelo parentesco em comum. (O'DWYER, 2002) Esse termo estabelece ao mesmo tempo uma condição camponesa de uma população que assume uma identidade social comum, fundamentada nas diferenças de usos, costumes, conduta cotidiana, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer os parâmetros da condição social. Porém, na medida em que essa comunidade se reconhece como uma comunidade quilombola se inicia a luta pela territorialidade, e todos os fatores que constituem uma condição camponesa criam também, pelos arranjos sociais locais, uma condição quilombola.

O presente ensaio está dividido em três tópicos. No primeiro, “A história oficial e a escravidão negra no Piauí”, trabalho com a noção de temporalidade, não com a mera intenção de apresentar cronologicamente os dados históricos, mas sim, a partir deles pensar o tempo para observação do real. Para Halbwachs (2004), os eventos históricos têm que ser deixados de serem vistos apenas como situados em uma linha do tempo para serem

4 A categoria “comunidade negra rural quilombola” que utilizo nesse ensaio, foi construída pelas lideranças da comunidade Tapuio. Segundo Maria Rosalina, liderança Tapuio, “Precisa haver uma diferenciação entre os grupos quilombolas urbanos dos grupos quilombolas rurais, pois a luta desses dois grupos são diferentes. Assim como é necessário haver uma diferença entre o movimento negro urbano do movimento negro rural.”

problematizados em função de um contexto mais amplo de rupturas, transformações sociais e mudanças culturais. A memória, para ele, está ligada a processos históricos mais amplos. No segundo tópico “A origem da comunidade Tapuio”, demonstro, por meio da historiografia e da memória dos moradores da comunidade, o processo de constituição do território Tapuio. E por último, no terceiro tópico, “Organização social da comunidade Tapuio”, procuro explorar alguns aspectos de sua organização social e o parentesco e suas categorias de pertencimento, com o intuito de demonstrar também suas estratégias políticas calcadas no universo camponês piauiense.

Os estudos sobre comunidades negras rurais e o seu passado ligado à escravatura (como os trabalhos de: O'DWYER, 2002; FALCI, 1995; GUSMÃO, 1995), denotam um diálogo entre história e memória.⁵ Dentro dessa perspectiva, analiso que do encontro forçado entre duas culturas, a do português colonizador escravizador e a do negro africano escravizado, surgiu a história da escravidão negra no Brasil, perpetuada pelos exploradores portugueses e posteriormente admitida como oficial pelo Estado brasileiro. Entretanto, a história é construída tanto pelo lado do dominador como do dominado, por isso nós temos hoje histórias da escravidão.

Existe então, duas perspectivas sobre a história da escravidão, uma pela visão do modelo cultural do colonizador e a outra pelo modelo cultural do escravizado. As duas visões culturais têm modos próprios de ver o outro. Nos documentos oficiais da sociedade escravagista piauiense a história sobre o negro escravo é invisibilizada, porém por meio da memória coletiva, das comunidades negras rurais quilombolas, a história da escravidão é revisitada criando uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta.

>> A história oficial e a escravidão no Piauí

O recorte desse tópico é definido no tempo e no espaço pelo limite do recuo da história oficial, começando em 1621 quando foi constituído o estado do Maranhão e Grão-Pará e pelo recuo da memória coletiva Tapuio, que inicia na segunda metade do século XVIII com os casais fundadores da comunidade. Desse modo, procurarei demonstrar, a partir da “memória da injustiça passada”, (CONNERTON, 1999) que foi a escravidão, o negro na sociedade piauiense até a abolição da escravatura em 1888. E posteriormente, a formação da comunidade negra rural quilombola Tapuio até os dias de hoje.

5 A memória deve ser entendida nesse ensaio como “um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”. (POLLAK, 1992, p. 201)

Com o objetivo de explorar e concretizar o território português na região amazônica, a Coroa portuguesa, em 1621, constituiu o estado do Maranhão e Grão-Pará,⁶ unidade administrativa separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa. (FARAGE, 1991) Simultaneamente à colonização dessa região, ocorreram também a expulsão e o aniquilamento dos índios pela guerra da colonização, que desenrolou-se sob a égide da extinção de todas as etnias que habitavam o Piauí (DIAS, 2000). Na época do devassamento da região, século XVII, os grupos indígenas foram os primeiros a serem escravizados, eram utilizados geralmente como guias e nos arraiais tinham a função de cultivar gêneros alimentícios necessários à subsistência do terço⁷ sertanista. (BRANDÃO, 1999)

Tendo como objetivo a expulsão dos índios e a entrada de atividades rentáveis para a Coroa portuguesa, entre os anos de 1658 a 1659, o governador da capitania de Pernambuco, André Vidal de Negreiros concedeu às famílias Garcia Ávila (representavam a Casa da Torre⁸) e Pereira, 50 léguas de terras para criação de gado ao longo do rio São Francisco, áreas do atual estado da Bahia. A pecuária, em grande medida, foi responsável pela ocupação do sertão nordestino. As sesmarias concedidas para esta atividade eram, em geral, maiores que as das atividades agrícolas e formaram grandes latifúndios.

Com a intenção de assegurar o domínio das regiões conquistadas e concretizar seu aproveitamento econômico, em 12 de outubro de 1676, Domingos Afonso Mafrense, Julião Afonso Serra, Francisco Dias de Ávila e Bernardo Pereira Gago foram os primeiros a receber sesmarias nas margens do rio Gurguéia no Piauí, as quais perfaziam um total de 40 léguas de extensão e foram doadas pelo governador de Pernambuco. Ao todo foram 360.000 hectares para cada um dos requerentes, que representa 5,7% do atual território piauiense. (SILVA, 1996) Em 30 de janeiro e 7 de outubro de 1681, o governador de Pernambuco concede novamente novas sesmarias a Domingos Afonso Mafrense, nas margens do rio Parnaíba e na região de Parnaguá. (COSTA, 1974) Em 13 de outubro, desse mesmo ano, o governador de Pernambuco concede nova sesmaria a Mafrense, dessa vez nas margens dos rios Gurguéia e Paraim, e outras léguas nas margens do rio Tranqueira. Em dezembro de 1686, foi concedida outra sesmaria a Mafrense nas margens do rio Parnaíba (COSTA, 1974). No ano de 1686, por causa do Ciclo do Gado, já era grande o número de sesmarias concedidas no Piauí.

Em 1695, por ato régio de D. Pedro II, o território do Piauí foi desmembrado de Pernambuco, ficando sob a jurisdição do governo da capitania do Maranhão. (COSTA, 1974) Dois anos depois, o Piauí contava com um total de 129 fazendas de gado *vacum* que se localizavam às margens dos principais rios e a distância entre elas era geralmente de duas léguas. Nessas fazendas, geralmente, viviam um homem branco com um negro escravo. (MOURA, 2004)

6 O estado do Maranhão e Grão-Pará englobava toda a Amazônia portuguesa, o Piauí e o Ceará (hoje estados do Amazonas, Pará, Roraima, Amapá, Acre, Maranhão, Piauí e Ceará).

7 Nos séculos XVI e XVII terço significava a unidade correspondente ao atual regimento de infantaria, adotada pelos exércitos espanhol e português, e existente no período colonial no Brasil. (COSTA, 1974)

8 A Casa da Torre foi fundada por Garcia de Ávila, sertanista português, criador de gado. Este estendia sua autoridade sobre todo o nordeste baiano. (Idem)

Assim como em outras regiões, o Piauí foi alvo de inúmeras doações irregulares de sesmarias. A prática de requerer sesmarias para vendê-las era facilitada pelo fato de que a legislação, até o século XVIII, não impedia que uma pessoa recebesse mais de uma. Em 1695 foi instituída, pela Carta Régia de 27 de dezembro, a cobrança de uma taxa, que foi uma tentativa de controlar a apropriação territorial na Colônia e todos os que recebiam uma sesmaria eram obrigados a pagar uma taxa à Coroa. Inicialmente foi adotada como exigência somente para o Piauí e depois, o alvará de 1795 generalizou a medida para o restante da Colônia. (SILVA, 1996)

Aos poucos, durante o século XVII a mão-de-obra escrava indígena foi substituída pela escrava negra, por meio do grande número de escravos importados para a região do Piauí. Facilitava esse comércio sua localização, entre o Maranhão e Pernambuco, foi utilizada como passagem de mercadores, que partindo da Bahia e de Pernambuco se dirigiam para o Maranhão. Outra porta de entrada dos escravos bastante utilizada foi a região do delta do rio Parnaíba.⁹

Diante de um número crescente de fazendas de gado havia uma reduzida população, que morava no interior delas, composta por brancos, negros, índios e mestiços, que estavam à margem do processo de sesmaria, e que viviam sobre o sistema de patronato.

Esse sistema foi o principal instrumento que possibilitou a um contingente de trabalhadores livres, camponeses e posseiros arrendar ou aforar terras no interior da grande propriedade agropastoril nordestina. Estes colocavam-se sob a proteção do fazendeiro, arrendavam e trabalhavam em pequenos sítios ou posses no interior da fazenda, sendo parte de sua produção revertida ao fazendeiro, tanto como paga de direitos, como a troca de proteção. (SILVA, 1998, p. 144)

Em 1697 o jesuíta Miguel de Carvalho realizou quantificação dos primeiros dados censitários do Piauí, de acordo seus dados a população negra era numericamente maior em todas as cinco freguesias, menos na de Gurguéia em que apresenta oito brancos para sete negros. A população negra era de 211 pessoas, ultrapassando a dos brancos que era de 155. A contribuição, nesse período, dos índios como fator de formação étnica, era bem pequena chegando a 64 indivíduos, ou seja, 14, 6% da população total do Piauí. (MOURA, 2004)

A população feminina era bem reduzida totalizando 38 mulheres, apenas 8,6% da população geral. (PLINIO DOS SANTOS, 2004) Sendo encontradas somente em duas freguesias, a de Canindé e a de Itaim-açu. Porém, esse baixo número de mulheres levanta uma dúvida, se no censo, realizado pelo jesuíta Miguel de Carvalho, as mulhe-

9 A origem dos escravos negros que chegaram ao Piauí, apesar de poucos documentos apontar, foi estudada pela historiadora Tanya Barbosa no município de Campo Maior/PI; ela afirma que “relativamente às nações de origem, predominavam os procedentes de Angola, seguindo pelos Mina, Benguela, Guiné e Congo” (FALCI, 1995, p. 40).

res índias e escravas negras eram contadas. Pois, na falta de mulheres brancas eram as índias, capturadas em guerras de sertanistas ou bandeirantes, que foram trazidas para as primeiras fazendas de gado. De certa forma a união de uma índia ou escrava negra com o seu proprietário não era bem vista pelos jesuítas.

Na segunda metade do século XVII, o escravo negro foi utilizado de forma expressiva. Suas funções variavam de vaqueiro, auxiliar de vaqueiro e responsável pelas pequenas roças. O Piauí, em 1699, possuía 129 fazendas de gado, nas quais moravam 441 pessoas entre brancos, negros, índios, e mestiços. (COSTA, 1974) Além dessas fazendas existiam também nove sítios onde se praticavam, além da criação de gado, o cultivo de mandioca, batata, arroz, milho, feijão e frutas e o excedente da produção, tanto agrícola como da pecuária destinava-se às fazendas. No interior dessas fazendas de gado, que multiplicavam por todo o sertão piauiense, surgiu a possibilidade de se desenvolver um relativo segmento de camponeses que dedicavam-se à produção de sua própria subsistência. Esses produtores foram os responsáveis pelo aparecimento do sítio, arrendado ou aforado no interior das fazendas de gado.

Estas populações, vale dizer, com uma longa tradição de culturas e lavouras, estabeleceram na vastidão árida uma prática agrícola que o próprio português não teria tido condições de implantar por si próprio nos sertões. Tais lavouras e culturas foram então aproveitadas e desenvolvidas na medida em que ocorria a transformação histórica da unidade produtiva básica do sertão, da divisão do trabalho e das relações de produção remanejadas no seu interior. (SILVA, 1998, p. 160)

Por meio da estrutura do sítio, no âmbito da fazenda de gado, formou-se e se desenvolveu um protocampesinato indígena e negro escravo no sertão.

Devemos a Tadeuz Lepkowski a expressão 'brecha camponesa' para designar atividades econômicas que, nas Colônias escravistas, escapavam ao sistema de Plantation entendido em sentido estrito. Ele distinguia duas modalidades de tal brecha camponesa: 1) a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em seus quilombos; 2) os pequenos lotes de terras concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não-domésticos, criando o que o autor chama de mosaico camponês-escravo, coexistindo este, porém, com a massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção. (...) O termo protocampesinato se refere às atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas e no tempo para trabalhá-las, concedidos no interior das fazendas, e à eventual comercialização dos excedentes obtidos. (CARDOSO, 1987, p. 54 – 55)

A partir de uma das fazendas fundadas por Domingos Afonso Mafrense¹⁰ teve início o primeiro núcleo populacional do Piauí e próximo a este se formou um povoado cuja capela era filiada à freguesia de Cabrobó, do bispado de Pernambuco. O povoado foi elevado à categoria de freguesia em 1696 com o nome de Nossa Senhora da Vitória. Por meio da Carta Régia de 30 de junho de 1712 a freguesia foi elevada à condição de vila, com a denominação de Mocha, ficando sua administração a cargo da Capitania do Maranhão até 1717. Em 1758, por ato do rei D. José de Portugal, foi criada a capitania do Piauí. (RODRIGUES, 2004)

A capitania de São José do Piauí, como ficou conhecida, foi oficialmente implantada em 1759,¹¹ ficando até 1811 subordinada à do Maranhão. Em 26 de dezembro de 1761, várias famílias e cerca de 300 degredados portugueses, foram levados para implementar a vila da Mocha, núcleo sede da capitania. Nesse mesmo ano foram criadas as vilas de Parnaíba, Jerumenha, Valença, Santo Antônio de Campo Maior, Marvão e São João da Parnaíba (DIAS, 2000). O cenário dessas vilas, em 1762, era de pequenos núcleos populacionais sem nenhuma estrutura administrativa, o que de fato a capitania possuía eram fazendas de gado e alguns sítios, porém com a nomeação das vilas, a Coroa portuguesa tinha como intenção criar uma máquina administrativa capaz de centralizar o poder político e controlar os fazendeiros de gado. (MOTT, 1985)

Na segunda metade do século XVIII, era na zona rural que a presença dos escravos mostrava-se mais acentuada; havia uma média de 19,1 escravos por fazenda, que além da criação de gado, trabalhavam também no cultivo de alguns gêneros agrícolas, como cana-de-açúcar, para obtenção do açúcar, rapadura e cachaça. (BRANDÃO, 1999)

Sofrendo as influências políticas da metrópole, a Capitania do Piauí, foi também atingida pela expulsão dos jesuítas, em 1759, das terras brasileiras. Por motivos políticos foi assinada em Portugal uma lei que proibiu o funcionamento da Companhia de Jesus no Brasil e em todas as colônias portuguesas. A Companhia além de realizar atos¹² que contrariava os interesses da Coroa portuguesa, foi acusada de atentado contra D. José I rei de Portugal.¹³ Diante disso, todos os bens da Companhia foram confiscados pela Coroa portuguesa, como, fazendas, gados e escravos. No Piauí, esse patrimônio para ser administrado foi dividido em três departamentos: Canindé¹⁴, Nazaré e Piauí. Cada

10 Domingos Afonso Mafrense em seu testamento, celebrado na cidade de Salvador, em 12/05/1711, declarou que era possuidor da metade das terras que solicitou no Piauí, com o coronel Francisco Dias de Ávila e seus irmãos, cujas terras descobriu e povoou. Declarou ainda que ocupou as terras contidas nas sesmarias com muitos sítios onde criou gado vacum e cavalo e todas tinham escravos. (COSTA, 1974, p. 44)

11 Sua implantação se deu pela instrução de 29 de julho de 1758.

12 Os jesuítas promoveram o uso, entre os índios, da língua nhengatú e não do português, além de serem contrários a escravidão dos índios, etc.

13 Segundo Costa (1974, p. 135), Dom José I foi ferido com dois tiros, na noite de 03/11/1758, quando saía da casa da marquesa de Távora, sua amante. O marquês de Pombal incriminou o duque de Aveiro, os dois marqueses de Távora e respectivas esposas, o conde de Atouguia e Dom José Maria Távora. A velha marquesa Leonor foi discípula do jesuíta padre Malagrida, inimigo de Pombal e nos seus salões se concentrava a nobreza descontente com a política pombalina. A amante do rei era casada com um filho dos Távoras. Pombal conseguiu inculpar essas personalidades. Os depoimentos acusaram também a companhia de Jesus. Criou-se um tribunal para julgá-los. Foram condenados à morte e executados. A história registra o fato como o processo dos Távoras.

14 O Departamento de Canindé englobava a atual região dos municípios de Paulistana e Queimada Nova.

departamento tinha um número de fazendas, gados e escravos. Os escravos das fazendas foram denominados de escravos do fisco e as fazendas de Fazendas Nacionais.¹⁵ (DIAS, 2000)

Como conseqüência das fugas dos escravos e a formação de quilombos em algumas localidades do Piauí, o governador da capitania, em 11 de novembro de 1760, por meio de Portaria, nomeou Manuel do Espírito Santo, capitão-do-mato do distrito da vila da Mocha (Oeiras), a fim de extinguir os diversos mocambos e quilombos, que existiam na região de Oeiras. (BASTOS, 1994) A preocupação dos proprietários com as fugas de seus escravos era muito grande, pois o valor de cada escravo adulto girava em torno de 100 mil réis. (BRANDÃO, 1995)

Das 11.993 pessoas de toda a província, os escravos representavam cerca de 38,7% da população, ou seja, eram 4.644 pessoas, presentes em todas as freguesias da província do Piauí. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2004). A freguesia de Oeiras, capital da província, tinha a maior concentração de escravos, dos 3.615 habitantes cerca de 42,8% eram escravos. As terras dessa freguesia abrangiam, na época, a região onde hoje encontram-se os municípios de Paulistana e Queimada Nova. (COSTA, 1974)

Alguns documentos oficiais do século XVIII, encontrados no Arquivo Público do Piauí,¹⁶ fazem menção a fugas de escravos. Como uma carta datada de 4 de março de 1775 encaminhada pelo governo da capitania, ao general de Estado, que deixa clara a existência de quilombo e seu modo de sobrevivência no Piauí. Os escravos que viviam nas fazendas de gado, quando fugiam reproduziam seu modo de vida em outras áreas, ou seja, trabalhavam a terra para o seu sustento. Também, nos quilombos se desenvolveu um protocampesinato negro no sertão.

Em outra carta, de 7 de junho de 1775, do governo da capitania agora ao capitão-mor Manoel Alves de Araújo, faz-se referência a alguns quilombos na mata que correm da barra do rio Poty para o rio Estanhado, aponta que os quilombolas estão causando danos às fazendas vizinhas. Na carta existem instruções para a formação de uma tropa para destruir os quilombos e manda restituir aos donos os escravos aprisionados com vida. Aqueles pertencentes a senhores residentes fora da capitania devem ser entregues ao juiz dos ausentes. (Educandário Santa Maria Goretti, 1990)

Em 13 de abril de 1778 foi encaminhada uma carta, encontrada sem o destinatário, assinada por Manoel Alves de Araújo, da localidade de Campo Maior. A carta faz um relato sobre a existência de dois quilombos:

15 Afirma Claudete Maria Miranda Dias (2000, p. 385), que todas as fazendas dos jesuítas herdadas de Afonso Mafrense em 1711, então em número de 39, foram seqüestradas e transformadas em Fazendas Nacionais, que em 18/09/1946 pela Constituição Federal foram denominadas Fazendas Estaduais.

16 Documentos das Juntas de classificação de escravos por manumissão; Códices do rol dos culpados, 1863/1869; Códices de correição, Oeiras, 1808/1812; Códices de registro de ordens da tesouraria de Fazenda ao inspetor das Fazendas Nacionais; Códices de lançamentos de bilhetes da Casa de Feira, Oeiras, 1850/1855; Códices de correspondência da Secretaria da Presidência 1866/1868.

Situados nas matas do rio Parnaíba, com tal desaforo que sem temor estão de casas e roças nos mesmos matos e com fala e comércio com alguns moradores que ali tem nas beiradas do mesmo rio com que fazem roças e vazantes de fumo e eles pagam com acessórios de palha e chumbo e algum vestuário e nesta forma estão aqueles refugiados furtando negros e recolhendo negros que se ausentam das casas de seus senhores. (Educandário Santa Maria Goretti, 1990, p. 2).

O que fica nítido nessa carta é a configuração de um campesinato, onde os quilombolas possuem suas roças e casas, mantêm relações de “fala” com seus vizinhos ribeirinhos, trabalham nas roças de fumo dos vizinhos em troca de produtos manufaturados. As relações estabelecidas entre quilombolas e comerciantes, fazendeiros, negociantes, também foi destacada por O’Dwyer (2002, p. 175), no quilombo Jamary dos Pretos.

Afirma Falci, que a historiografia tradicional aponta que a sociedade piauiense agiu de modo brando com seus escravos em virtude da pseudo “liberdade” que estes tinham no cativeiro.

Advoga-se que, vivendo os escravos montados a cavalo, e correndo pelas campinas atrás do gado, alimentavam-se com mais fartura, suas vidas escravas teriam sido mais folgada do que a dos escravos das grandes unidades de produção, voltadas para a exportação da cana-de-açúcar e do café. (2001, p. 78)

A escravidão no Piauí não pode ser analisada apenas pela atividade pastoril, pois também existia a atividade agrícola, porém esta foi invisibilizada pela historiografia. Entretanto, o escravo negro está envolvido num universo mais amplo de relações sociais, dominadores e dominados, pautadas na coerção, como poderemos perceber mais adiante. A sociedade piauiense encarregava-se de identificar os cativos e reafirmar sua condição, lembrando-lhes quem era seu senhor e controlando-lhes as atividades.

Analisar a escravidão apenas pelas características passíveis de observação do sistema pastoril é comungar da tese de Gilberto Freyre (1994) da informalidade e da flexibilidade racial, ou seja, das relações raciais harmoniosas e democráticas. O sistema escravista, seja no nordeste pastoril, representado pelo Piauí ou no sul da cana-de-açúcar e do café, legitima a ordem estabelecida da sociedade e preserva as distâncias sociais em que ela se assentava.

Na década de 1770, quando o Piauí passou a ser administrado por junta governativa, eram constantes as notícias de levantes de escravos, uma delas em 1779 foi a dos “escravos do fisco”, no departamento de Canindé. O motivo da rebelião foi o tratamento violento que os inspetores e criadores das fazendas davam aos escravos. Uma comissão de escravos, formada por Celestino, Felipe, Mateus e Francisco, todos do departamento de Nazaré, encontraram-se diretamente com o governador e reclamaram da violência imposta pelos administradores das fazendas nacionais. A comissão foi

recebida e os administradores admoestados. Porém, esta forma de tratamento não era regra no sistema escravocrata piauiense. (NUNES, 1975)

Durante o século XVIII a sociedade dessa capitania era formada por dois grupos: pessoas livres e pessoas escravas. No primeiro encontravam-se os fazendeiros, os vaqueiros, posseiros, os agregados e sitiantes (os escravos após receberem sua carta de alforria, por compra ou doação, faziam parte desses quatro últimos grupos). Com relação ao outro grupo era formado por negros, mestiços e índios (nativos). Não se tem informações corretas, desta época, sobre a presença nos currais de escravos indígenas.¹⁷

O que pode ser observado por meio dos dados estatísticos é que num período de cem anos, 1697 a 1797, houve um crescimento demográfico no Piauí, entretanto, após 1797, ocorreu uma inversão nos índices percentuais relativos a esses dois grupos sociais, os negros, antes maioria com 48,1% em 1697, viraram minoria com 32,6% em 1797. Isto ocorreu por causa do grande número de imigrantes, principalmente, mestiços de outras regiões do Brasil que foram morar na nova capitania.¹⁸ Os imigrantes que iam para o Piauí achavam que no sertão, através da criação de gado, poderiam elevar-se socialmente, porém aos poucos foram introduzidos no sistema patronato.

Em 1808, pelo porto da vila de Parnaíba, localizado no delta do rio Parnaíba, ocorriam as importações e exportações de escravos negros, as exportações pelo porto totalizaram 106:420\$900 réis e as importações 58:504\$900 réis. Mesmo sendo pequeno o movimento, observa-se o superávit da balança comercial e constata-se que cerca de 62,2% dos gastos com a importação foram relativos à importação de escravos negros vindos de outras capitanias. (MOURA, 2004) Os dados não fazem referência a procedência desses escravos, porém apontam que a entrada dos escravos no Piauí não estava sujeita a apenas aos caminhos que ligavam a província a Recife e Salvador.

Na segunda metade do século XVIII o Piauí ainda dependia, em termos jurídicos e religiosos, do Maranhão. Sua economia principal girava em torno da criação extensiva de gado que abastecia de carne, grande parte dos mercados no Brasil. A agricultura realizada nos sítios localizados no interior das fazendas de gado, abastecia o consumo interno na província.

No começo do século XIX, a população piauiense era predominantemente rural e vivia em fazendas bem distantes umas das outras. As freguesias, vilas e cidades tinham poucos habitantes. Nessas localidades havia, com regularidade, um pequeno comércio de secos e molhados e nas quitandas era considerável a venda de aguardente e fumo. (MELO, 1983) A estrutura social estava assim organizada: no alto encontravam-se os grandes fazendeiros, escravocratas e donos de rebanhos de gado; na base, os trabalha-

17 Brandão (1999) afirma que antes mesmo de 1759 já estava arquitetado, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (meio irmão do Marquês de Pombal) a substituição do escravo indígena pelo escravo negro, com a intenção de integrar a região à economia colonial. Sobre esse assunto ver também Almeida (1997).

18 Segundo Brandão (1995) ocorreu a entrada de colonos negros livres no Piauí, porém em número reduzido.

dores livres e escravos. Existia, ainda, um grupo pequeno de empregados na administração pública e profissionais liberais ligados aos clãs oligárquicos. (Educandário Santa Maria Goretti, 1990)

Nesse contexto, a mão-de-obra escrava, seja masculina ou feminina, foi muito utilizada, como em qualquer outra parte do país. As negras livres e negras escravas executavam as tarefas domésticas e trabalhavam fora da morada dos senhores. Essas mulheres estavam inseridas em atividades econômicas, seja na área urbana como na rural. Na área rural ocorria a divisão sexual dos papéis no trato com a roça, uma prova irrefutável do desenvolvimento do campesinato no sertão piauiense. (BARROS MOTT, 1988)

Grande parte das obras escritas sobre o Piauí colonial somente destacam a atividade pastoril e invisibilizam a atividade agrícola. Porém, nas fazendas de gado, assim como nos sítios, havia uma produção agrícola voltada para o abastecimento das freguesias, vilas e cidades, sendo que nas fazendas eram comandadas pelos próprios fazendeiros. No século XIX já havia se consolidado um campesinato baseado nas relações entre fazendeiro de gado/agricultor e sitiantes brancos e negros libertos agricultores/proprietários de pequeno número de gado. Além, evidentemente, das trocas ocorridas entre os escravos, dos produtos agrícolas de suas próprias roças no interior da própria fazenda de gado, pois estes segundo Cascudo (1967, p. 37) “tinham suas casas ao alcance do grito do senhor”, e as vezes os próprios escravos requeriam aforamento de terras. (BARROS MOTT, 1988, p. 84)

Em 1811, quando o Piauí tinha se separado do Maranhão, o ouvidor Dom Luís de Oliveira realizou um inventário nas 35 fazendas dos jesuítas expulsos do Brasil. Elas continham 489 escravos negros, o que perfazia cerca de 14 escravos por fazenda. Em 1825, novo inventário é realizado, desta vez o número de escravos chegava a 773, o que apresentava uma estimativa de 22 escravos por fazenda¹⁹ (COSTA, 1974). Em relação à sociedade como um todo, os negros (livres e escravos) representavam 29,67%, o que dava um percentual semelhante ao da população branca livre, que detinha 25,60% da população total, com 21.584 indivíduos. Porém, o maior número de pessoas era formado pelos mestiços chamados pelo censo de pardos, que representavam 44,77% da população, sendo que os livres, dentro desse total, compunham 37,87% e os cativos, 7,02%. O restante da população era formado pelos negros livres que abarcavam 6,82% do total. O que pode ser percebido é que a razão de homens livres para os escravos era de três para um, o que significa dizer que, para cada três homens livres, havia um escravo. Outro dado interessante, no censo de 1826, é a significativa presença de mulheres, elas representavam 47,40% da população, sendo que as escravas perfaziam um total de 13,88% e as livres 33,52%. (FALCI, 1995)

De acordo com os relatórios dos presidentes da província do Piauí, encaminhados anualmente ao imperador, constam relações de batizados, casamentos e óbitos dos moradores;

19 Falci (1995) afirma que em 1843, por ordem do governo imperial, foram levados para trabalharem no Rio de Janeiro 150 casais de escravos tirados das fazendas nacionais do Piauí.

entre os dados encontram-se informações censitárias dos escravos negros na província. Nos anos de 1844 a 1846 foram realizados 2.251 casamentos em toda a província, sendo que 1.873 de pessoas livres e 164 de escravos. Esses dados demonstram que o casamento entre pessoas livres era uma regra comum, porém entre os escravos as uniões eram consensuais. Com relação aos batizados, de um total de 12.067 batismos, 9.178 eram de pessoas livres e 2.889 de escravos. Os dados de óbitos de 1844 não estão completos, só apontam o somatório geral dos óbitos, que ficou na ordem de 532 falecimentos, também não faz menção da condição da pessoa, se era livre ou escrava e nem apresenta o sexo do falecido. O presidente da província alegava que muitas pessoas enterravam seus mortos nos campos, pois não tinham condições de levá-los até a igreja mais próxima, dessa forma os padres não registravam o falecido por falta de informações.

Segundo o censo realizado pela Secretaria de Polícia do Piauí, de 1º de fevereiro de 1854, que apresenta os dados das comarcas, vilas e freguesias, com declaração da população por freguesia, com distinção dos habitantes livres, escravos e estrangeiros. O Piauí chegava em 1854 com uma população de 152.901 pessoas, distribuída em: 135.811 nacionais livres, 16.868 escravos e 222 estrangeiros. Os escravos representavam cerca de 11,03% da população piauiense e estavam presentes em todas as comarcas, vilas e freguesias.

Foi notado em grande parte dos dados analisados que no item óbito, seja da população livre ou escrava, há uma incidência maior de mortandade para o sexo feminino. Este fato está atrelado geralmente ao parto. Morrer de parto era comum entre as mulheres, livres ou escravas, pois na época o ato cirúrgico cesariana não era conhecido. Outro fator rotineiro na época e que diminuía bastante o número de escravos era o “mal dos sete dias”.²⁰

A morte do escravo seja recém-nascido ou adulto, era um duro golpe financeiro para o seu proprietário. Outro fator que o atingia financeiramente eram as fugas constantes. Conta-nos Vicente Francisco dos Santos, liderança do quilombo Tapuio que:

Minha falecida mãe dizia que na época dos escravos eles apanhavam muito, apanhavam quando fazia coisa errada e também quando fazia coisa certa, porque coisa certa era prá ficar mais guardada, apanhando ficava guardado, aí ela dizia que o pai de meu vô Dionísio, era escravo marcado a ferro e fogo, naquele tempo era penúria, era medo, só existia medo, medo de tudo.

Esse medo que fala Vicente, pode ser percebido nos anúncios de negros fugidos que eram colocados nos jornais da época no Piauí, segunda metade do século XIX. Por meio desses anúncios se tem idéia dos castigos que eram infligidos aos escravos. A seguir, dois desses anúncios expostos, em 13 de setembro de 1857, no jornal Conciliador Piauiense:

20 Nome que, ainda hoje, se dá ao tétano, infecção cuja transmissão ocorre por meio de barbantes, fios, facões e tesouras no corte do umbigo. Matava milhares de recém-nascidos.

Em 1846 ou 1847 fugiu o meu escravo Antônio Isidoro, cabra de estatura regular, de idade pouco mais ou menos de 50 anos. Tem pouca barba, olhos encarniçados, panos pretos no rosto, e além desses sinais tem um dos dedos grandes de um pé rachado de um talho de machado, e debaixo de um dos braços, sobre as costelas, tem o sinal de uma facada. É, além disso, rendido de uma virilha e sinais de relho nas nádegas e nas costas. (CHAVES, 1993, p. 67)

Em outro anúncio, agora sobre uma mulher escrava, seu proprietário descreve com minúcia os traços e as marcas dos castigos impostos a ela.

Em 1848 fugiu uma mulata de nome Maria Isabel, idade de 40 anos pouco mais ou menos, dos sinais abaixo declarados, e conduzindo consigo uma cabrinha, com 6 meses pouco mais ou menos, ainda pagã, tendo esta uma cabeça grande, olhos grandes e arregalados, nariz chato. Os sinais da mulata são os seguintes: cabelos crespos, um tanto miúda, testa estreita, porém com as entradas largas, as pontas das orelhas grossas e um tanto desapregadas, olhos pequenos e fundos, maçãs altas, nariz pequeno e grosso, beijos grossos e arroxeados, boca regular, pescoço curto e fino para o corpo (é gorda), cangote pelado. Nas costas abaixo do talho da camisa tem um pequeno sinal de relho. Sobre um dos peitos tem dois sinais: um redondo, de fogo; outro comprido sendo este de relho. Numa das mãos o dedo furabolo tem uma unha rachada ao comprido. A dentadura de cima quase toda podre. E com falta de alguns dentes. As pernas grossas até a junta. Pés grandes e chatos. Os dedos grandes dos pés menores que os companheiros. E se já não apagaram, terá alguns sinais de relho nas nádegas. Para o tempo, pode ter mais alguma cria. É também tecelona e rendeira. (CHAVES, 1993, p. 68)

Mesmo com as severas punições e sendo caçados por capitães-do-mato, as fugas dos escravos eram constantes, como podemos observar no anúncio, de 5 de janeiro de 1861, no jornal Expectador:

Escravo fugido: Fugiu no dia 8 de outubro de 1860 um mulato de nome Francisco, Macilento, tem pouca barba, espadaúdo; levou calça e camisa de algodão azul. Tendo furtado uma porção de roupa, pode usar de camisa de mandapolão fina com pregas, e calças de brim branco. Tem como sinal distintivo a orelha esquerda rasgada e com taco tirado. (CHAVES, 1993, p. 68)

O jornal O Piauí, de 19 de novembro de 1867, traz em suas estampas o seguinte anúncio: “Fugiu da Fazenda Boa Vista no dia 11 de maio de 1867, o escravo Paulo, crioulo alto, cheio de corpo, com cicatrizes de fogo da cintura para baixo e com falta dos dedos dos pés”. O mesmo jornal, em 21 de abril de 1868, anuncia que: “Fugiu no mês de março de 1868 do sítio do baixo assinado o escravo Quintiliano, mulato, olhos, barba

e cabelos castanhos, estatura regular, cheio de corpo. Tem cicatrizes de relho pelas costas”. (CHAVES, 1993, p. 68)

Os maus-tratos para com os escravos eram constantes nas fazendas do Piauí, as marcas deixadas pelos senhores de escravos, como afirmou também Vicente, serviam como sinais que, como percebido nos anúncios, podiam ser utilizados para a sua identificação. Nem os escravos idosos eram poupados da violência, fazendo com que estes, sem nenhuma condição física, tentassem a fuga. Segundo o jornal *A Imprensa*, de março de 1866, “Fugiu no dia 30 de agosto de 1865, da cidade de Teresina, Província do Piauí, a escrava Silvéria, já idosa, bem preta, seca de corpo e delgada, bem esmaltada”.²¹ Seca de corpo, que na linguagem popular da época, significa tísica, tuberculosa.

O corpo, como um suporte de significados, possibilita uma leitura como se pode observar nos anúncios de fuga de escravos, ele é a marca registrada da diferença entre a sociedade escravagista e a sociedade escrava. A cor, as marcas, e os aspectos físicos, que caracterizam o corpo do escravo, juntamente com sua vestimenta, são características que de certa forma são utilizadas como “estratégias” de distinção construídas e manipuladas pela sociedade escravagista para se diferenciarem do escravo negro que consideram inferior.²² As características de diferenciação construídas sobre o corpo também são fatores de distinção identitária, a identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada contra aquilo que está mais perto, que representa a maior ameaça. (BOURDIEU, 1995)

As fugas dos escravos em sua maioria eram realizadas pelos homens (em 95% dos casos). As mulheres, normalmente, quando fugiam levavam consigo seus filhos menores ou fugiam com seus parceiros. Os homens que fugiam sozinhos, em 84% dos casos, tinham a idade média de 26,4 anos (FALCI, 1995). Na relação dos indivíduos capturados na província do Piauí por homicídio e tentativa de homicídio – de julho de 1850 a julho de 1851, constantes no relatório do secretário de governo, Balduino José Coelho, de 3 de julho de 1851, apresenta o nome de 50 pessoas, dessas, cinco eram escravos. Nessa relação, todos os 45 “livres” (que podem ser brancos ou ex-escravos), que cometeram homicídio e tentativa de homicídio, têm nome e sobrenome. Somente os cinco escravos não tinham sobrenomes. O mesmo acontecia nos registros de casamento e nos inventários de bens dos escravos, nas cidades de Picos, Oeiras e Campo Maior. (FALCI, 1995)

Se o sobrenome para o indivíduo “livre” indica a procedência da filiação, para o escravo a lógica não seria esta, pois ele só tem o nome, seu sobrenome é a sua condição de escravo. Sua procedência é a escravidão, sua família é a escravidão. O escravo não tendo sobrenome nega-se a ele a memória de sua família, ou de sua origem, ficando apenas a memória da condição de ser escravo. Todavia, no caso de escravos libertos ou forros a situação era diferente, alguns senhores davam seus sobrenomes aos escravos.

21 Esmaltada significava dizer que possuía adornos, como colares e anéis.

22 Em um anúncio sobre venda de escrava a marca no corpo continua a ser a principal característica utilizada pelos proprietários para tratar do escravo. “Maria nação Bengella, 40 anos, baixa, cabeça chata de tanto carregar peso, já tremia; e quando andava era cambando”. (SILVA, 1988)

A memória da família representada pelo nome, nome de santos e prenomes como sobrenomes,²³ é comum em sociedades camponesas. Na comunidade Tapuio ocorre até hoje a utilização do tecnônimo, ou seja, Edimilson Patrocínio da Silva, morador do quilombo, assim como todos seus irmãos homens, tem o nome Patrocínio, que é do pai deles, em seus nomes, ficando desse modo, Edimilson “filho de Patrocínio”. Do mesmo modo ocorre com as mulheres que pegam o nome da mãe, no caso de Maria Rosalina dos Santos sua mãe se chama Rosalina Ana dos Santos.

Em um estudo sobre os camponeses de Sergipe, Woortmann (1983) afirma que o tecnônimo exprime o par pai/filho e nos remete a uma relação hierárquica. Na comunidade Tapuio, o tecnônimo representa também uma via simbólica que liga a pessoa à filiação, tornando assim seu pertencimento aos casais fundadores do quilombo.

Os escravos, na segunda metade do século XIX, constituíam uma parcela pequena da sociedade, isto dado ao baixo nível da economia piauiense. As diminutas informações estatísticas revelam que até 1850, ano da extinção oficial do tráfico,²⁴ havia um crescimento do número de escravos negros, depois desta data o número passou a decrescer em virtude também de certas leis provinciais. Porém, este processo começou com a Inglaterra, que declarou em 1807, ilegal para todos os britânicos, o comércio de escravos. Portugal, dependente dos britânicos, foi obrigado a condenar o tráfico de escravos, em 1810, e teve que comprometer-se a limitar a sua prática. Após a independência do Brasil em 1822, todas as obrigações internacionais passaram para o novo Estado, já em 1826 o Estado brasileiro assinou um novo tratado pelo qual se comprometeu, num prazo de três anos, a abolir completamente o tráfico de africanos para o Brasil. Nesse mesmo ano já eram 35.214 escravos em todo o Piauí. (SILVA, 1996) Em março de 1831, outro decreto imperial penalizava os transgressores dessa proibição e declarava livres os negros introduzidos pelo comércio ilícito.

Como consequência da proibição do tráfico de escravos, em 28 de outubro de 1831, o juiz de Paz, do distrito de Paulista (Paulistana), João Damasceno Roiz, encaminhou carta ao Barão da Parnaíba, vice-presidente da província do Piauí, solicitando informar se havia na região negociantes de escravos, pois o distrito de Paulista era porta de entrada de negociantes de escravos vindos de Pernambuco e Bahia em direção às principais cidades da província.

Uma lei que marcou profundamente as características fundiárias do sertão nordestino, cujo reflexo até hoje é sentido, foi a Lei de Terras 601, de 17/09/1850, regulamentada pelo Decreto nº 1.318, de 1854. Essa lei instituiu o Registro Eclesiástico das terras, e pôs fim ao regime jurídico de posse no Brasil legitimando as posses até então adquiridas

23 O'Dwyer (2002, p. 191) faz menção aos nomes civis dos moradores, dizendo que: “referem-se a um parentesco adotivo, na medida em que incorporam os nomes das famílias de seus antigos senhores”.

24 Silva (1996) esclarece que foram estabelecidas, pela Lei nº 584 de 4 de setembro de 1850, medidas de repressão ao tráfico de africanos no império, regulamentando severas punições para os infratores. A diminuição a partir de 1850 ocorreu também em todo o território brasileiro, segundo os dados de Malheiro (1979). Em 1845 foram importados 19.453 escravos; em 1846 – 50.324; 1847 – 56.172; 1848 – 60.000; 1849 – 50.000; e em 1850 diminuiu para 23.000. Em 1851, o número caiu para 3.287, chegando a 700 escravos em 1852.

por concessão do poder público ou por ocupação primária. Após essa lei grandes proprietários de terra demarcaram para si grandes extensões de terra, ficando o posseiro à margem desse processo de regularização fundiária. Porém, a lógica da propriedade da terra em muitas regiões do semi-árido piauiense, é até hoje, a posse.

Em 1868, foram estabelecidas leis provinciais como a Resolução provincial nº 626, de 18 de agosto, que autorizou a presidência da Província a aplicar o produto do imposto de 50\$000 réis sobre escravos exportados, até a quantia de 3:000\$000 réis, anualmente na alforria de crianças do sexo feminino. Para conseguir esta alforria era necessário, em primeiro lugar ter o consentimento do proprietário; em segundo que fosse natural da província; em terceiro que seu proprietário fosse morador da província; em quarto ter de um mês a dois anos de idade; em quinto que os pais não fossem doentes, e por último teriam preferência as meninas mais claras. Ainda segundo essa lei foi fixado o preço de até 1000\$000 réis para as pessoas de até um ano e de 150\$000 réis para as demais. As crianças poderiam ficar sob a guarda do ex-senhor até os 18 anos. (BASTOS, 1994)

Observa-se, nessa legislação provincial, a lógica da sociedade escravagista, primeiro só favorece as elites estabelecidas na Província. Era uma legislação feita por eles e para eles, pois seriam reembolsados pela perda do escravo. Posteriormente, privilegia a cor dos que poderiam ser livres, as crianças mais claras tinham a preferência na hora da liberdade. A referência imposta por essa sociedade ao escravo é a cor de sua pele, ser negro significa ser escravo, e quanto mais se aproximar do ideal de clareamento mais serão suas chances de ser livre, ou seja, ser “branco”. A lei acaba acentuando a diferenciação entre livre e escravo, pois quem é negro continua escravo e quem se aproximar da brancura é livre.

No dizer de Bourdieu (1995) essa lei seria uma “reprodução cultural”, pois nesse processo um grupo mantém sua posição na sociedade por meio de uma legislação que parece ser autônoma e imparcial, embora na verdade seleccione para a liberdade crianças escravas com as qualidades que lhes são inculcadas desde o nascimento naquele grupo social, ou seja, a qualidade da brancura. Outra questão levantada pela lei, é que se os pais fossem doentes a criança não poderia ser liberta, isso porque, dentro desta premissa, a doença dos pais passa para a criança e essa poderia morrer após ser liberta, gerando um gasto para os cofres públicos. Temos então, duas categorias construídas negativamente pela legislação, a do negro e a do doente, categorias diretamente relacionáveis na época.

No dia 28 de setembro de 1871 foi assinado o decreto nº 2.040 declarando isentos da escravatura os nascidos, desta data em diante, de mulher escrava, lei conhecida por *Ventre Livre*.²⁵ Foram alforriados, no Piauí, 1.261 escravos das fazendas nacionais, sen-

25 Segundo Perdigão Malheiro (1979, p. 73 – 74) “Essa lei não devia ter tido, como teve, o nome de lei do ventre livre, pois, de fato, não o era, para o que basta ler o § 1º da mesma, que assim estava redigido: Os ditos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de 8 anos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá a opção ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos ser serviços do menor até a idade de vinte e um anos completos. No 1º caso o governo receberá o menor e lhe dará destino em conformidade da presente lei. A indenização pecuniária acima fixada, será paga em títulos e renda com o juro anual de 6%, os quais se considerarão extintos no fim de 30 anos.”

do 357 do departamento de São João do Piauí, 363 do departamento de Nossa Senhora de Nazaré e 541 do departamento Canindé.²⁶ Em 1874 depois das libertações e de vários escravos serem traficados para a região cafeeira, o Piauí possuía 23.434 escravos, que compreendia aproximadamente 11,6% de sua população. (BRANDÃO, 1999) Esse número veio a diminuir mais ainda por meio da lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, que alforriou os maiores de 60 anos de idade. Foram libertados no Piauí 390 pessoas maiores de 60 anos, eram 230 homens e 160 mulheres. (BASTOS, 1994)

Segundo dados do censo realizado no Piauí em 1882, em todo o Piauí haviam 21.691 escravos, distribuídos em 24 localidades. As principais localidades foram Teresina (3.704 escravos), Jaicós que abrange a área do quilombo Tapuio (2.250 escravos), Valença (1.859 escravos), Oeiras (1.692 escravos) e Amarante (1.480 escravos). As outras localidades unidas possuíam 10.706 escravos. (LIMA, 2002)

Em 1884, para uma população de 250 mil habitantes existiam 17.327 escravos, ou seja, os escravos representavam apenas 6,9% da população geral. Nesse mesmo ano ainda se tem notícias de quilombos no sertão do Piauí. Comenta Bastos (1994, p. 200) que nesse ano foi mandada uma escolta com o fim de capturar diversos escravos que se achavam reunidos em quilombos, no município de União, a 59 quilômetros de Teresina.

Em 1886, o número de escravos no Piauí chegou a 16.727. E em 1888 o total tinha diminuído para 15 mil por diversos fatores tais como: mortandade, libertação dos sexagenários e saídas para outras províncias. Com a libertação dos escravos em 13 de maio de 1888, centenas ainda permaneceram em suas atividades nas fazendas de gado. Houve uma continuação do modo de vida, porém sem os grilhões da escravidão. (LIMA, 2002)

Em editorial, datado de 23 de junho de 1888, o jornal 'Im prensa' de Teresina, informa que grupos de capangas andavam, na região do distrito de Paulista, obrigando os libertos a voltarem às casas de seus ex-senhores (Arquivo Público Estadual, livro I). Diante desta notícia o presidente da província do Piauí, Francisco José Viveiros de Castro, encaminhou ao distrito de Paulista, o delegado de polícia, João Baptista Monteiro Sobrinho, este esclarece ao presidente da província que:

O inquérito policial acêrca da rezistencia opposta pelo 3º supplente do Juiz Municipal José Raymundo de Carvalho, a execução da Lei de 13 de maio, que abolio a escravidão no Império, para o que segundo referio o Telephone nº 265, de 22 de junho findo, reunira pessôas armadas, a fim de obrigar os libertos a voltarem ao podêr de sêos antigos possuidores, havendo luta, d'onde rezultou shirem algum ferido e espancados, e um delles barbaramente mutilado. (...) mandei notificar algumas testemunhas. (Arquivo Público Estadual, livro I)

26 De acordo com Falci (1995), cada pároco foi obrigado, após a lei nº 2.040, a ter livros especiais para o registro dos nascimentos dos filhos de escravas, cuja omissão sujeitaria o pároco à multa de 100\$000 réis.

O delegado depois de ouvir dois capitães, um professor público e o curador-geral de Órfãos, que faziam parte da elite do distrito, chegou a conclusão de que a notícia não era verídica, o que houve segundo o delegado foi que:

Uma escolta composta de 8 homens, entre estes o 3º suplente do Juiz Municipal, seguia a um grupo de 15 libertos que se dirigião para Villa de Jaicós, pretendendo tomar a estes alguns animais que supunhão conduzir os mesmos e tendo os alcançado a distancia de 2 leguas a noite, dera-se entre elles ligeira luta em que houverão reciprocas offensas leves, recebendo os libertos Raymundo Luis, ferimentos leves conforme os corpos de delictos procedidos, não tendo havido mutilação em nenhum delles e nem que fossem os libertos coagidos a voltarem ao poder de seus antigos possuidores. (Arquivo Público Estadual, livro I)

Apesar de os fatos acima serem passíveis de dúvidas, pois as testemunhas assim como o acusado, o 3º suplente do juiz municipal, eram todos da elite oligárquica do distrito, o que fica claro é que os escravos trabalhavam em fazendas do distrito de Paulista, e como ex-escravos poderiam ser também, pela lógica dessa sociedade, ladrões de animais. Mesmo que a notícia, sobre a obrigação de forçar os ex-escravos a voltarem para os seus ex-senhores, seja falsa, percebe-se no relato do delegado o estereótipo negativo que envolvia os escravos negros, mesmo depois do fim da escravidão sua liberdade ainda era vigiada. Posteriormente, o delegado de polícia informa ainda que:

Em mêm transporte de Jaicós para esta Villa, passei em diversas fazendas que ficão a não pequenas distancias da estrada, e em todas verifiquei com o Dor. Juiz Municipal e o digno Promotor Publico, que, nellas a Lei de 13 de maio, fôra recebida com geral agrado, e saptisfactoriamente festejada, não encontrando-se um só liberto, constrangidamente detido por seu ex-senhor. (Arquivo Público Estadual, livro I)

Como afirmado por Lima (2002), com a libertação dos escravos muitos ainda ficaram nas antigas fazendas e nos sítios desenvolvendo suas atividades ligadas à agricultura e pecuária, fato análogo ocorreu na região onde está inserido o quilombo Tapuio.

A história do povoamento da região, que hoje compreende o município de Queimada Nova, onde a comunidade negra rural Tapuio se insere, está atrelada à história do município de Paulistana. Alguns relatos da segunda metade do século XVII fazem menção à região, que por estar próxima ao rio São Francisco, cerca de 65 quilômetros em linha reta, foi palco da passagem de alguns viajantes.

A esse tempo, convenceu-se da necessidade de se antecipar as expedições que se preparavam. Estabelecera-se a corrida para o oeste, em direção aos territórios em que atualmente localizam-se os municípios de Paulistana e Conceição do Canindé até atingir o centro geográfico do Estado onde hoje está localizada a cidade de Oeiras. (CALMON, 1950, p. 86)

O povoamento dessa região começa em 1663 quando o bandeirante Domingos Afonso Mafrense, denominado Sertão e membros da Casa da Torre, que partindo da Passagem de Juazeiro, com uma tropa de 50 homens e índios auxiliares, devassaram rios, matas e serras da região. Em 1674, seguindo pela margem esquerda do rio Canindé, fundou um arraial em que mais tarde surgiria a fazenda Paulista, posteriormente cidade de Paulistana. (BANDEIRA, 1991) Em 12 de outubro de 1676, o governador de Pernambuco, D. Pedro de Almeida, passa para o “senhor da Torre e seus parceiros de jornada e guerra as primeiras sesmarias, de dez léguas em quadro nos descampados do Piauí”. (CALMON, 1950, p. 89) Domingos Afonso Mafrense, possuía nessa época, 30 fazendas que passou em testamento para os jesuítas.

Em 1759, após a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, passando suas propriedades (fazendas de gado) para a Coroa, que por sua vez, as vendem para alguns privilegiados, dentre outros, o Capitão Valério Coelho Rodrigues, que adquire extensa área territorial e se estabelece em uma das fazendas onde anteriormente Domingos Afonso Sertão iniciara a criação de gado, nas terras por ele desbravadas, às margens do rio Canindé. (BANDEIRA, 1991, p. 39)

Ainda citando Bandeira (1991, p. 23) “querendo homenagear o Estado que serviu de berço a sua mulher com o nome de Paulista, já que Domiciana Vieira de Carvalho era natural de São Paulo” o capitão denomina uma, de suas 20 fazendas, de Paulista. Na segunda metade do século XVIII, a fazenda já possuía uma capela construída com recursos do próprio capitão Valério. No final do século XVIII, a fazenda Paulista tornou-se um povoado que foi elevado à condição de freguesia em 1833, dedicada a Nossa Senhora dos Humildes. (ODILON NUNES, 1974)

Apesar da distância de 139 quilômetros, a freguesia de Paulistana era administrada pela cidade de Oeiras. Essa cidade surgiu em 1695 quando um padre fundou a Capela de Nossa Senhora da Vitória, dando origem ao povoado e em 1717 a freguesia foi elevada à categoria de vila e recebeu o nome de vila de Mocha. Em 1761 a vila passou à cidade e capital da capitania e a 13 de novembro do mesmo ano, por imposição do governador, passou a chamar-se Oeiras do Piauí; a capitania recebeu o nome de São José do Piauí.²⁷

Posteriormente, a administração do povoado de Paulistana passou em 1832 para a responsabilidade da cidade de Jaicós, que foi desmembrada da cidade de Oeiras, pelo decreto de 6 e julho de 1832, que elevou o povoado de Jaicós à categoria de vila. A instalação se verificou em 21 de fevereiro de 1834. A cidade de Jaicós foi criada a partir da aldeia dos índios jaicós em 1731 e em 1762 já contava com uma população de 354 índios “domesticados”, com 28 fogos no povoado. Seu território no início

²⁷ No ano de 1852, houve a transferência da capital para a vila do Poti, às margens do rio Parnaíba, que foi elevada à categoria de cidade, com o nome de Teresina, em homenagem a Teresa Cristina – Imperatriz do Brasil e esposa de D. Pedro II. (NUNES, 1974)

do século XIX era considerado o de maior extensão do Brasil, já que atingia desde a divisa do Piauí com Ceará e Pernambuco, na Serra Grande e na Serra do Araripe, até a Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato incluindo todos os municípios desde Pio IX, Marcolândia, Simões, Paulistana, limitando-se com Jerumenha com passagens nos limites de Oeiras até chegar um círculo do qual faz parte de Picos. (COSTA, 1974) Afirma Oswaldina Rosalina dos Santos (52 anos) moradora do quilombo Tapuio que:

Em Jaicós tinha um entreposto de venda de escravos, quando eu fui lá fazer um levantamento das comunidades quilombolas na região, as pessoas me falaram que existia uma fazenda chamada de Peixe, lá eles vendiam escravos que viam de outros estados, muitas das pessoas mais velhas que eu conversava falavam que seus avós vieram do Peixe, eu não sabia porque eles vieram do Peixe, depois que eles me explicaram que vieram da fazenda Peixe que vendiam escravos.

A área de Jaicós foi uma das portas de entrada para a exploração do Estado, que se distingue dos demais estados nordestinos por ter sido colonizado no sertão e não pela praia. A serra de Dois Irmãos (localizada no município de Queimada Nova) era a porta principal de acesso à colonização. (COSTA, 1974)

Somente em 1885, por meio da resolução provincial nº 1.1367, de 20 de julho, houve a elevação de Paulistana de povoado para vila. Após 53 anos, ou seja, em 1938, a vila de Paulistana foi elevada à categoria de cidade, por meio do decreto estadual nº 147, de 15 de dezembro de 1938, sendo assim desmembrada do município de Jaicós. Porém, de acordo com a legislação federal, que proibiu a duplicidade de topônimos das vilas e cidades brasileiras, a cidade de Paulista passou, em 30 de dezembro de 1943, a denominar-se Paulistana. E finalmente, em 29 de abril de 1992 o distrito de Queimada Nova foi desmembrado do município de Paulistana pela Lei estadual nº 4.477, originando a cidade de Queimada Nova.

Vale registrar que nas obras escritas e que foram pesquisadas sobre a história dos municípios de Jaicós, Oeiras, Paulistana e Queimada Nova, é negada ao homem negro e à mulher negra, qualquer importância ou contribuição, mesmo marginal, na formação socioeconômica da região do semi-árido nordestino. Nesse sentido, Silva (1998, p. 10) afirma que, “quando muito, reconhece-lhe uma presença diminuta no sertão, negando-lhe, todavia, qualquer influência histórica civilizacional real. Numa palavra, o negro no sertão é uma realidade invisível”.

>> A origem da comunidade Tapuio

Diferentemente da história oficial, que invisibilizou a formação de um campesinato negro no Piauí ligado à escravidão, a memória das comunidades negras rurais vem justamente nesse tópico, contrapor a perspectiva oficial e reformular a própria história oficial.

As mudanças ocorridas em datas históricas distintas, 1888 (abolição da escravatura) e 1988²⁸ (direito à propriedade efetiva da terra), causaram fortes alterações na comunidade Tapuio. A primeira data está atrelada ao período dos “casais fundadores”, como iremos posteriormente perceber e a segunda está ligada aos “novos direitos”. Ambas reconhecem direitos distintos, o *status* da liberdade e o da propriedade da terra, respectivamente. Estes dois marcos históricos instauram, cada um em seu tempo, uma nova relação da comunidade quilombola com o seu território e que, evidentemente, não passaram incógnitas suas relações políticas e socioculturais, que também sofreram mudanças.

Diante disso, a comunidade Tapuio ressignificou sua memória de origem (a escravidão), com seus novos direitos territoriais quilombolas (Constituição de 1988). Deste modo, as memórias individuais da escravidão são registradas na “consciência coletiva” ou na igualmente metafórica “memória coletiva”, e à medida que o registro é compartilhado por todos surge uma “comunidade de memória”²⁹. O termo “comunidade de memória” representa a união das memórias da comunidade Tapuio no processo de regularização de suas terras, pois as memórias dos moradores são compartilhadas tendo como objetivo principal a posse da terra. (WOORTMANN E., 1998)

A memória coletiva da comunidade tem início pelo ponto mais ressaltado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, que é a fundação da comunidade. Segundo Oswaldina Rosalina dos Santos:

Eu sempre questioneei como nossos bisavós viviam, de que viviam, depois que comecei a trabalhar na paróquia fiz alguns trabalhos de pesquisa das comunidades negras do Piauí e depois aqui com os mais velhos da nossa comunidade. Nós aqui somos descendentes de escravos negros, aqueles negros lindos de lábio grosso, testa alta, nós somos seus descendentes.

28 Ano em que foi estabelecido, pelo artigo 68, Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito dos remanescentes de quilombo a propriedade efetiva da terra. (BRASIL, 1988)

29 Comunidade de memória, segundo Borjas (1995, p. 23) é uma atualização da categoria “memória coletiva” de Halbwachs. Ela “opera nos grupos humanos cujos indivíduos se conectam entre si e geram uma rede referencial, espacial e temporal, onde compartilham, como um todo o repertório de experiências acumuladas, através de múltiplos meios. Seus membros adscvem-se nesse todo através de um interjogo que lhes permite particularizarem-se dinamicamente, abrindo a comunidade de memória a um processo de construção intrageração e intergeração”.

Antes deste período não há referências, é como tivesse ocorrido uma “amnésia estrutural”. Nesse sentido, Connerton (1999, p. 11) afirma que “a tentativa de estabelecer um ponto de partida toma inexoravelmente como referência um padrão de memórias sociais”. Durante aproximadamente um século a memória da escravidão sofreu um processo de “silêncio”, pois tudo o que era ligado a ela tinha um sentido negativo, sentido este imposto pela “história oficial”. A comunidade negra rural Tapuio, assim como inúmeras outras comunidades negras rurais espalhadas no país, lidaram com semelhante processo, tendo inclusive comunidades negras que negam até hoje seu passado escravista como, por exemplo, o quilombo Espinho. (ROSA, 2004) Nesse processo percebe-se que o “silêncio” foi uma maneira de se evitar conflitos.

O longo “silêncio”³⁰ sobre o passado, longe de cair no esquecimento é a forma de resistência dessas comunidades, o “silêncio” aqui é um tipo de memória subterrânea que diante de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente são hoje, em virtude de seus direitos constitucionais, colocados em cena por meio da luta dos quilombolas por seus direitos a terra. (POLLAK, 1989) Hoje, na comunidade Tapuio, o que era não-dito no passado por conter lembranças proibidas ou vergonhosas, é dito hoje por estar principalmente vinculado a direitos. Pollak (1989, p. 8) nesta acepção afirma que “a fronteira entre o dizível e o indizível separa uma memória coletiva subterrânea da sociedade dominada de uma memória coletiva organizada”.

Segundo a memória de Tapuio, a fundação da comunidade se deu em uma das fazendas do bandeirante capitão Valério Coelho Rodrigues, denominada Fazenda Brejo (ou Data³¹ Brejo), antiga fazenda de criação de gado do século XVIII. Segundo o depoimento de Maria do Socorro dos Santos (75 anos), sua mãe contava que existia um engenho de cana-de-açúcar, numa localidade perto de Paulistana chamado Vereda do Engenho. Alexandre da Silva, pai de Dionísio Alexandre da Silva, era escravo nesse engenho.

Quando Dionísio nasceu ele já era liberto, depois ele foi trabalhar na fazenda Brejo, minha mãe, que era filha de Dionísio mais Brígida contava pra gente, eu e meus irmãos, sobre vô Dionísio, ela dizia que, ele não, mais o pai dele tinha sido escravo da cana, de um pessoal lá da Vereda do Engenho, pros lados de Paulistana, ela não contava muito, mais o pouco era isso que contava. (Maria do Socorro dos Santos)

Vicente Francisco dos Santos (81 anos) acrescenta que:

30 Helenice Rodrigues da Silva (2002, p. 430) abordando o tema do silêncio afirma que: “à negação dos momentos mais traumáticos do passado, sintoma de patologias coletivas ou individuais da memória e que se traduzem não pelo esquecimento, mas pelo silêncio. Essa situação se manifestou notadamente em relação a “shoah” (genocídio dos judeus) e à difícil transmissão, por parte dos seus sobreviventes, da narrativa desse acontecimento”.

31 O termo data tem o mesmo significado de fazenda.

O antigo dono das terras, Raimundo Nonato, deu para meu avô Dionísio essas terras, ele e minha avó Brígida, aí construíram as primeiras casas aqui, eles trabalhavam para o Seu Raimundo. Minha vó tinha sido criada pela mulher do Seu Raimundo. No começo Seu Raimundo queria que Dionísio dessa o nome dela de Alegria ou Vista Alegre, mas, aí tinha uma estrada aqui, que rasgava a serra Dois Irmãos, ligava Pernambuco ao Piauí e passava muitos índios por ela, aí por isso a estrada ficou conhecida como Passagem dos Tapuios, daí nasceu o nome da comunidade. Os índios deixaram de passar por lá, entre a construção da estrada de ferro [na década de 1910] e a construção de Brasília [na década de 1960]. Nós identificávamos os índios através das argolas de madeira que eles usavam e do cabelo grande. Os índios, quando passavam, não mexiam com nenhum morador, mas também não ajudavam. Só compartilhavam entre si”.

Dionísio Alexandre Pereira da Silva tinha como esposa Brígida Maria de Jesus (que era filha de negro e índia, segundo Maria do Socorro). Os dois trabalhavam para o fazendeiro Raimundo Nonato, proprietário da Data Brejo e que tinha, juntamente com sua esposa, criado Brígida desde criança. Como pagamento pelo trabalho do casal, entregou-lhes, ou doou-lhes³² um pedaço de terra dentro da fazenda, pedindo-lhes que dessem o nome de Alegria. Dionísio resolveu dar o nome de Vista Alegre, mas o local naquela época apesar de ser habitado por negros era ponto de passagem e acampamento dos indígenas denominados tapuios, como muitos naquela região chamavam aquela área de passagem dos tapuios, o nome Tapuio ficou sendo o mais usado e até hoje essa região é conhecida como “terra dos negros do Tapuio”. Segundo Maria Rosalina dos Santos (41 anos):

A passagem dos Tapuios não era uma estrada de rodagem era um trieiro, essa trilha passava pelo riacho Grande, cortava a área da comunidade, mais ela tinha várias saídas, tinha uma saída que ia para Porção, tinha outra que ia para Queimada Nova, outra ia para Sumidouro, Jacu, era cheia de carreiros.

O processo de apossar-se da terra, que se desenvolveu no sertão do Piauí, foi similar a outras regiões do Brasil, ou seja, o padrão de posse fundiária, legal ou não, parece ter sido, mesmo nos momentos finais de decadência político-jurídico do morgadio, o domínio e transmissão da terra em regime de pró-indiviso. Neste processo, a ocupação do solo e a constituição dos sítios operou-se principalmente, pela posse sem caracterização ou fixação de limites jurídico-legais, feito por entendimento ou acordo verbal do senhor ou seu encarregado com os posseiros diretamente, mesmo após a Lei de Terras de 1850. (SILVA, 1998)

Pouco tempo depois, quando Dionísio Alexandre Pereira da Silva e sua esposa já estavam estabelecidos em seu sítio, outros dois casais de negros foram morar na área

32 Ver Soares (1981), que trabalha o tema doação de terras para escravos.

e formaram mais dois sítios: Antônio dos Santos e sua mulher Marilinha (ninguém se lembrava do sobrenome dela no quilombo); Vicente Ferreira dos Santos e Tomaza Maria da Conceição.³³ Dessas três famílias fundadoras, Silva, Santos e Santos, foi que se deu a formação deste território quilombola.³⁴ A memória coletiva desta comunidade é marcada pelos casamentos que ocorreram e que até hoje ocorrem, entre essas três famílias que se fundem em uma só como se percebe nos nomes das atuais famílias que compõem o quilombo.

Tapuio formou com os negros que trabalhavam na fazenda Brejo, por volta de 1870/1880. Parte dos limites da antiga fazenda Brejo formam a comunidade Tapuio. As pessoas daqui da comunidade são descendentes de escravos, os primeiros que receberam estas terras, esses são meus parentes, os Silva e os Santos, todos aqui são parentes. Existia também, segundo o meu pai, outra fazenda aqui do lado dos Tapuios, que tinham escravos, a Dona Rosa Mariana Filha, é neta do escravo Zé Grande, o nome certo eu não sei, só o apelido. (Oswaldina Rosalina dos Santos)

A história sobre os casais fundadores e conseqüentemente a criação da comunidade Tapuio encontra-se nas narrativas de todos os moradores mais velhos,³⁵ os quais são uma espécie de guardiães da memória da comunidade e uma espécie de gerontocracia.

As narrativas de Oswaldina, de Maria do Socorro e de Vicente estabelecem pontos importantes de suas vidas que reconstituem períodos do passado que distinguem a comunidade, condensados em fatos marcantes. A passagem, narrada por Vicente é a que ligava o Piauí a Pernambuco, descrita também por Calmon (1950), pela serra denominada Dois Irmãos. Os índios que passavam nessa passagem, poderiam ser das etnias Atikum, Kiriri, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Xucuru-Kariri que habitam as regiões próximas ao Piauí. (NIMUENDAJÚ, 1944) A estrada de ferro, que Vicente menciona, é a que ligava Petrolina (PE) a Paulistana (PI) cuja construção começou em 1910. Esses são então, “quadros coletivos da memória”³⁶ (HALBWACHS, 2004) e que posteriormente foram sendo incorporados na memória coletiva Tapuio, fazendo parte hoje, como marcos do tempo da comunidade.

Outro fato importante, que Vicente aponta, é a diferença entre os negros e os índios. Os índios “não ajudavam” e só “compartilhavam entre si”. O “ajudar” e o “compartilhar” definem e delineiam os grupos, pois ambos agregam uma comunidade de re-

33 A estratégia de movimentação dos ex-escravos ou de seus descendentes foi, segundo Silva (1998), uma estratégia utilizada para reconstruir o núcleo familiar ou ter acesso a terra. Hebe Maria Mattos de Castro (1995) também analisa essa estratégia em Santana do Parnaíba/SP.

34 Para Silva (1988, p. 163) “o sítio, assentado como estava fortemente em bases familiares e apropriado em última análise por grupos de parentes, instituía a herança como a principal forma de transmissão da terra e sobre o parentesco se constituíam as principais regras e formas de uso da terra e do trabalho”.

35 Sobre a representação da “velhice” na esfera do campesinato/quilombo ver Juliana Sellani (1996).

36 Esses quadros, para Halbwachs (2004, p. 71), “representam correntes de pensamento e de experiências onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo”.

ciprocidade; desse modo, Vicente explicita a diferença entre os índios e os negros.³⁷ Nesse processo, a identidade é construída a partir de representações do território, das normas e códigos sociais e dos mitos. O sistema de classificação de um grupo social comporta representações de “si mesmo” e dos múltiplos “outros” que fazem parte, ou fizeram, de suas redes de contato. Pode-se perceber que reconhecendo o “outro”, Vicente está, simultaneamente, definindo a si mesmo, ao mesmo tempo em que afirma a existência de identidades distintas. Criar e manter as fronteiras entre “nós” e “os outros” significa, aqui, inserir a todos os outros, seja branco ou índio, em uma lógica distinta da comunidade Tapuio. Analisando a identidade pelo viés da memória, ela é um elemento que constitui o sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução. (POLLAK, 1989, p. 205)

A construção da identidade está também atrelada às lembranças vividas e às memórias ‘por ouvir contar’. Para Zonabend (1980, p. 14) “Todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas numa mesma temporalidade e que remetem a um mesmo tempo – o tempo da comunidade”.

A sobrevivência do território Tapuio, do período dos casais fundadores até hoje, deve-se em parte, à estratégia da invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada pelos quilombolas. A manutenção de fronteiras étnicas, entre o “nós” e os “outros” é um grande indicativo das diferenças culturais que persistem frente aos instrumentos de dominação dos brancos. (BARTH, 1969)

Em 2000, a paróquia fez uma mobilização para celebrar os 500 anos do Brasil. Nós fomos para outra comunidade, mais ou menos a 20 Km daqui, aí havia um lugar que tinha muitos vestígios da escravidão (banco, baú, pilão, casarão). Nesse mesmo local morreu uma escrava, Francisca Conceição, retalhada viva. Há rumores que foi porque resistiu aos abusos sexuais dos filhos do senhor. No local que ela foi enterrada, foi realizada a missa em comemoração aos 500 anos do Brasil. Hoje esse local é um santuário que só faz celebração no dia 20 de novembro (Dia da Consciência Negra). (Oswaldina)

Nessa fala são ativadas narrativas míticas associadas com os marcos, que são as ruínas,³⁸ estas narrativas não são apenas simbólicas e religiosas, são mecanismos que constroem a memória da escravidão. Afirma Pollak que “podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação”. (1992, p. 201) O local onde ocorreu a morte de uma escrava representa hoje uma espécie de

37 Vale lembrar que a avó de Vicente, Brígida, era filha de negro com índia. Porém, a identidade ressaltada por ele é a negra.

38 Para um estudo sobre a ligação entre ruínas e quilombos ver o trabalho de Almeida (2002), no laudo antropológico das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara/MA.

memorial da escravidão que é também um espaço de identidade. É também identificado, na fala de Oswaldina, uma cultura material, que são: bancos, baú, pilão e as ruínas do casarão, ela traz à tona a memória de um tempo, mesmo que o narrador não tenha vivido no tempo do objeto.

Do mesmo modo, este espaço, repleto de significantes e significados, pode ser caracterizado, como um “espaço âncora da memória³⁹”, voltar a ele é visitar e reverenciar a luta daquela mulher que morreu para se manter “pura”. Segundo Woortmann E. (1998, p. 104), “se existe ‘espaço-âncora’ existe também um ‘período-âncora’, ponto de partida de todas as referências. Nesse caso, ele se refere aos tempos heróicos (ou dos mártires)”. O período âncora é acionado para a autovalorização dos velhos. O “espaço âncora da memória” é representado no quilombo Tapuio pelo cemitério, pelas casas mais antigas, pelo rio, pela seca e pelas roças.

A memória subterrânea da comunidade Tapuio remete então aos casais fundadores da comunidade que são elementos de pertença da identidade; é como se existisse uma linha temporal diacrônica, construída pela memória, que liga a escravidão, 1888 libertação das pessoas, a 1988, libertação do território. Essa linha resgatada pela memória subterrânea estabelece a ligação da comunidade Tapuio com a escravidão, imbricada com os direitos adquiridos em 1988. Nesse caso o passado e o presente se misturam como se fosse uma “memória-mundo” (PIETRAFESA DE GODOI, 1998), essa memória não está dentro deles, antes são eles que se movem dentro dela.

A memória-mundo constrói uma territorialidade que vai além dos espaços físicos, pois os acidentes geográficos, as casas, as roças, o rio, a ponte e o campo de futebol representam “lugares de memória”, que estão interligados à memória coletiva da comunidade, fazendo com que os espaços sejam pontos de marcação do tempo. O espaço é mais do que um lugar, é um conjunto de imagens coletivas. O entendimento da territorialidade está num plano cosmológico, por onde as explicações do sentido da terra passam pelo catalisador que é o homem e este a vê imbricada com o tempo, o espaço e o sobrenatural.

Desse modo existe uma “terra de memória”, pois a memória está atrelada ao solo do lugar. Todas as atividades da comunidade podem-se traduzir em termos espaciais. Para Pietrafesa de Godoi (1999, p. 113) “Cada aspecto, cada detalhe dos lugares, possui um sentido inteligível somente para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço por eles ocupados passaram a se constituir em pontos de marcação de um tempo por ele vivido”.

Atualmente, na área em que o território da comunidade Tapuio está inserido, ocorre uma “batalha” pela posse da fazenda Data Brejo, pois as terras dessa fazenda não

39 Segundo Woortmann E. (1998, p. 100), o espaço âncora da memória “é um espaço construído como que misticamente pela memória, em torno do qual se polarizam as relações do presente, mas que ao mesmo tempo constrói a memória”.

foram regularizadas em termos fundiários, ou seja, não foram divididas nem demarcadas. Em 1948, Marcelino Rodrigues Coelho moveu uma ação contra os ocupantes da Fazenda Brejo, com a intenção de regularizá-la em seu nome, de acordo com o Processo nº 22/1948, autuado em 27/07/1948, extinto em 10/12/2003, transitado em julgado. O cartório certifica ainda que constam em seus arquivos registros diversos de posses ideais de terra com seus respectivos valores primitivos, sem as devidas características e confrontações, pertencente à referida Data Brejo, não identificando, dessa forma, as localidades das terras dos posseiros e somente indicando posses ideais.⁴⁰

Em campo, foram colhidas mais informações sobre a questão fundiária do quilombo, pois é motivo de grande preocupação por parte da comunidade. Vicente, juntamente com José Hermógenes dos Santos (69 anos), Maria Carmina dos Santos (68 anos), e Simplicio Ferreira dos Santos (63 anos), disponibilizaram antigos documentos, já amarelados pelos anos, que comprovam a antiguidade da posse. O cuidado para com os documentos é narrado por Simplicio:

Quando o senhor me pediu para ver os documentos da terra, eu fiquei pensando, onde tinha guardado, pois guardei bem guardado mesmo, aí que me lembrei que estava no fundo da gaveta no quarto. Eles são a única garantia que temos da terra, temos que ter cuidado para não perde-los.

Nesses documentos sobre o território da comunidade Tapuí, emitidos pelo Cartório do 1º Ofício de Registro de Imóveis de Paulistana, há registros de posses/inventários/arrolamentos que também anexamos em nome de Clotildes Maria da Conceição (já falecida), José Hermógenes dos Santos e Maria Carmina dos Santos, Simplicio Ferreira dos Santos e Vicente Francisco dos Santos. Nestas certidões emitidas com base em outras manuscritas cujos originais dos anos de 1930, 1931 e 1941 foram fornecidos pela comunidade, constata-se que estes documentos dos quilombolas residentes na área, têm como origem principal o espólio de Dionísio Alexandre Pereira da Silva e Brígida Maria de Jesus. Esses registros apontam que a origem de todos os documentos de posse dos Tapuíos, têm como origem os bens deixados pelos casais fundadores da comunidade, ou seja, Dionísio Alexandre Pereira da Silva e Brígida Maria de Jesus.

Nas pesquisas efetuadas no Arquivo Público do Piauí/Fundação Cultural do Piauí, sobre a Fazenda Brejo, foi encontrado no Livro Eclesiástico de Jaicós do ano de 1854, o registro de Felipe Benício Rodrigues que declara-se dono de duas posses no lugar denominado Brejo, tendo este documento sido lavrado pelo vigário Claro Mendes de Carvalho da Freguesia de Nossa Senhora das Mercês de Jaicós. Em 1856, outro documento de posse da área Data Brejo, foi registrado pelo mesmo vigário, no Registro

40 O que fica claro, com as informações do Cartório, é que nenhuma pessoa possui de fato o registro oficial da fazenda; o que há no devido imóvel são posseiros em situação irregular, pois somente é relatada a posse e em muitas sem áreas definidas. A hipótese mais aceita na região da não regularização das terras da Fazenda Brejo seria por causa de sua origem vinculada às fazendas nacionais, porém no Instituto de Terras do Estado do Piauí, não há dados comprovando se a Fazenda Brejo tenha sido de fato uma fazenda nacional.

Eclesiástico, que José Tolentino Rodrigues declara a rogo de sua mãe Antônia Maria de Jesus, senhor de uma posse na Fazenda Brejo situada na mesma freguesia. Também do Livro Eclesiástico de Jaicós, em 1856, José Francisco Rodrigues declara-se proprietário de uma posse na Fazenda Brejo, resultante de herança de seu sogro Nicolau Tolentino Rodrigues, documento também lavrado pelo vigário da freguesia de Nossa Senhora das Mercêz. Após 1856, só há registro de posse em nome dos casais fundadores da comunidade Tapuio.

Existe então uma espécie de batalha de memórias pela posse das terras da fazenda Data Brejo. De um lado a família Rodrigues Coelho, baseados na “memória enquadrada” (POLLAK, 1989) alegam que são possuidores das terras da comunidade Tapuio, e do outro as famílias do quilombo Tapuio, baseando-se na memória subterrânea, afirmam que essas terras são da comunidade. Na disputa pelos direitos, os documentos aparecem para legitimar os discursos e dar crédito à memória.

A partir da segunda metade do século XIX instala-se no Nordeste brasileiro o conflito entre o solo camponês e a percepção cartorial, representante da categoria propriedade. Uma ordem burocrática, estranha ao campesinato, transforma o acesso a terra na dependência do acesso ao cartório. Dessa forma estabelece um novo modelo de dominação, calcado no domínio jurídico-político, que privilegia o documento. De um outro lado o grupo camponês privilegia o oral, pois seus direitos são firmados pela própria história. (SELLANI, 1996, p. 91)

O povoamento do Piauí, baseado primeiramente nas fazendas de gado e posteriormente na agricultura, ambas calcadas numa economia escravocrata, foram formas de ocupação efetivamente colonialistas que dividiram a malha fundiária deste Estado, principalmente por meio da Lei de Terras de 1850. As comunidades negras rurais que não obtiveram por meio de compra ou doação, parcelas de terras registradas naquele período, ficaram à margem do processo de ocupação fundiária, principalmente após 1888, ano que se deu a promulgação da Lei Áurea.

Até há pouco tempo, baseando-se na memória enquadrada, se fosse realizado um estudo sobre os direitos territoriais das comunidades negras rurais, a conclusão seria de que neste Estado não existem comunidades que poderiam se enquadrar no artigo 68 da Constituição Federal, pois o controle da memória de uma sociedade condiciona largamente a hierarquia de poder e invisibiliza os pequenos grupos. Porém hoje, com o afloramento da memória subterrânea das comunidades negras rurais, advindo principalmente de seus direitos constitucionais de 1988, foram registradas 72 comunidades que se identificam como comunidades negras rurais quilombolas⁴¹ em todo o Piauí.

Mesmo com todo o processo de “esquecimento organizado” que criou uma “memória historicamente controlada”, opõe-se uma memória tradicional não reflexiva. A produ-

41 Dados da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Estado do Piauí (2004).

ção de narrativas das comunidades negras rurais quilombolas é um exemplo da memória não reflexiva, pois mesmo com os “dados oficiais” ela sobrevive. Nesse sentido, a produção de histórias narrativas é uma atividade que caracteriza a ação humana, traço comum de toda memória coletiva. (CONNERTON, 1999)

Demonstrava Halbwachs (2004) que nenhuma memória coletiva pode existir sem referência a um quadro espacial socialmente específico. Isto quer dizer que as imagens dos espaços sociais, as interações sociais ocorridas no território Tapuio, devido à sua estabilidade relativa, dá a ilusão de não mudarem e de redescobrirem o passado no presente. As recordações foram conservadas através da referência ao meio material que os cercava. As memórias dos moradores estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo, e nas suas interações sociais. Situamos aquilo que foi recordado no interior dos espaços mentais que o grupo fornece, mas estes espaços mentais recebem sempre apoio dos espaços materiais que é o território Tapuio.

O espaço e o tempo são estruturantes dos quadros sociais da memória e fundamentais para a rememoração do passado na medida em que constituem essência da memória. O resgate dessa memória permite compreender melhor alguns aspectos da organização social da comunidade Tapuio. Nesse sentido, a memória opera dentro de um *habitus* e ao mesmo tempo em que atua na sua conformação, cria padrões sociais, o que indica que a memória é uma estrutura estruturante. (WOORTMANN K., 1988)

Dentro do território Tapuio os passos são marcados pela irregularidade do solo nos caminhos e trilhas que levam de uma casa a outra. Essa terra que é pisada é uma “terra de memória”, pois marca o passado e o presente dos que estão sobre ela. A terra no semi-árido piauiense é essa essência, possui a memória do passado, a vida do presente e a esperança do futuro. Como afirma Halbwachs (2004, p. 143): “Quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que representam os objetos exteriores”.

Nesse sentido, a “terra de memória” compreende a organização social do Tapuio, que está imbricada na relação do homem com a terra. Sendo assim, o nascimento, a doença, a morte, a seca, a chuva, a plantação e a criação de animais são fatos que ocorrem e que alteram de certa maneira um ambiente cujas mudanças atingem a memória individual e, conseqüentemente, a memória coletiva. Desse modo, pode-se dizer que estes fatos são pontos de memória, onde a significação da vida se concentra produzindo registros individuais e alimentam a memória coletiva.

Com o intuito de demonstrar a interligação entre memória e organização social, este tópico foi construído com base no princípio de que, por meio da pertença a um grupo social, nomeadamente o parentesco, as filiações de classe e de religião, é que os indivíduos são capazes de adquirir, localizar e evocar as suas memórias. (HALBWACHS, 2004) A partir desse fundamento é possível então caracterizar a organização social da população Tapuio, que compreende 55 mulheres e 53 homens, ao todo são 22 famílias, distribuídas com base em critérios próprios calcados no parentesco em 17 sítios, numa área de 555 hectares. Na época dos estudos existiam 63 pessoas que moravam fora da comunidade, 33 mulheres e 30 homens, por isso essas pessoas não entraram no censo geral da população do Tapuio. Grande parte das pessoas que mora fora vive em São Paulo. Somando os 108 atuais moradores com os 63 que moram fora, a população passa a ter 171 pessoas.

A população no território Tapuio está classificada, segundo seus moradores, em “jovens e crianças”, “adultos” e “mais velhos”. Cerca de 40,74% constitui-se de “jovens e crianças”, que estão na faixa etária de zero a 20 anos. Já a população considerada “adulta”, de 21 a 60 anos, totaliza 46,29%. A dos “mais velhos”, maiores de 61 anos, são de 12,96%. Esses grupos etários que formam a chamada população potencialmente ativa e os “mais velhos” detêm maior representatividade no efetivo populacional total.

Vários autores evidenciam o casamento como uma das categorias culturais mais importantes para a análise do campesinato. Segundo Ellen Woortmann (1995, p. 57), entre camponeses, casar não é uma simples questão de escolha individual: “a rigor, não são apenas dois indivíduos que se casam, mas duas famílias que entram em acordo. Trata-se de um affaire de famille”. Os casamentos que ocorrem na comunidade geralmente são endogâmicos.⁴² As pessoas na comunidade geralmente se casavam um pouco mais tarde, segundo Maria Rosalina:

Na época do meu pai as pessoas casavam a partir dos 25 anos, para o homem e acima de 20 anos para a mulher. E hoje as pessoas estão se casando muito novas, acima de 13 anos para a mulher e 15 anos para o homem, se o caboclo estiver aperreado. Não é no cartório e nem na igreja, é apenas para morar juntos.

A regra de residência Tapuio é a “matrilocalidade temporária” (o homem após o casamento sai da casa paterna e vai residir na casa da família da mulher, até ter condições financeiras para construir a sua própria casa). Ocorre dois casos de residência em que o homem que é “de fora” e casa com mulher “de dentro” vai morar na casa dos pais dela.

42 Porém, existem dois casos na comunidade, em que pessoas de dentro casaram com pessoas de uma comunidade negra próxima denominada Jacu.

As famílias estão unidas por laços de parentesco, são famílias extensas,⁴³ divididas em famílias nucleares, composta por pai-mãe-filhos que residem num mesmo espaço em unidades residenciais perfazendo sítios comuns familiares. As famílias nucleares se agrupam montando uma rede familiar, que têm entre si uma descendência assegurada por uma família mais velha. Essa família mais velha, guardiã da memória, representa o elo vivo entre gerações e é responsável pela transmissão da memória familiar.

Segundo os mecanismos que estruturam as relações internas que seguem uma lógica camponesa, cada uma das famílias que compõe a comunidade Tapuio possui um pedaço de terra, caracterizado aqui como “sítio”, com ‘s’ minúsculo. O Sítio, com ‘S’ maiúsculo, significa a totalidade do território Tapuio. Woortmann K. (1998) trabalha de três formas a palavra sítio. O sentido do Sítio com ‘S’ maiúsculo é mais amplo, caracteriza um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral comum, é um território de parentesco, definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. Já o sítio com ‘s’ minúsculo significa uma área de terras trabalhadas por uma família só, localizada no interior do Sítio. Esse sítio é o patrimônio constituído pelo trabalho da família e é transmitido de pai para filho segundo regras definidas.

Ainda segundo Woortmann K. (op. cit.), o sítio, em todos os sentidos, remete ao parentesco ou, mais especificamente, à família, que possui também três significados: quem mora numa mesma casa é uma família; o conjunto de casas (ou fogo) dentro de um sítio (no sentido da palavra) é igualmente uma família (uma família extensa, pode-se dizer); o conjunto de parentes que descende do ancestral fundador e que constitui o Sítio é uma família só.

O sítio de Vicente, uma das lideranças Tapuio, é um modelo da lógica do campesinato⁴⁴ quilombola Tapuio. Vicente é casado com Rosalina Maria dos Santos, possui sete filhos: Luzia (53 anos), Oswaldina (52 anos), Abraão (47 anos), Crispino (45 anos), Maria Rosalina (42 anos), Marilene (39 anos) e Edson (35 anos). Somente Crispino mora fora da comunidade – em São Paulo, os seis restantes moram na mesma casa com os pais. Abraão possui dois filhos, Welísio (seis anos) e Airam (dois anos) sua esposa é Ramos, (32 anos). O sítio é dividido em dois espaços, o chão de morada e o chão de roça, como percebido em campo, o chão de morada é um espaço feminino (trabalhado pela mãe e filhas) e o chão de roça é um espaço masculino (trabalhado pelo pai e filhos).⁴⁵

43 Segundo Woortmann K. (1998), a família extensa é a unidade composta por duas ou mais famílias nucleares ligadas por laços consangüíneos. O arranjo residencial compreende diversas famílias nucleares e consangüíneas morando em um espaço comum, ou seja, o sítio.

44 Apesar da comunidade ser formada por 17 sítios retrato neste ensaio apenas o sítio de Vicente, por ser ele bem representativo, além de que Vicente é uma das lideranças Tapuio, mais velha.

45 A articulação das diversas áreas internas ao sítio familiar pode ser compreendido pela discussão feita por Ellen Woortmann em várias de suas obras, porém remeto o leitor para aquela em que se encontra sintetizada toda a discussão, “O trabalho da terra”, onde se aborda a lógica e a simbólica da lavoura camponesa (1997).

Esse sítio é o patrimônio constituído pelo trabalho da família de Vicente e transmitido de pai para os filhos segundo regras próprias de herança.⁴⁶ Os filhos de Vicente têm entre 35 e 53 anos, nenhum deles recebeu a sua parte na herança, pois a divisão nessa família, ocorre após a morte dos pais. Afirmo Maria Rosalina que:

Enquanto os pais está vivo não há essa necessidade de dividir a terra com os filhos, se eu estou no conjunto familiar, vai todo mundo para roça trabalhar, todo mundo junto. Se eu adquirir minha família, eu vou continuar plantando na mesma roça, só que eu já vou plantar o meu pedaço, dentro da roça eu vou plantar o meu pedaço, a minha tarefa, dentro da mesma terra. Eu não vou dizer que aquela terra é minha o pedaço é meu que eu estou plantando. Até hoje tem se dado dessa forma. Tem áreas que mesmo os pais tenham morrido os filhos continuam a trabalhar na mesma terra, cada um só trabalhando o seu pedaço de terra. Por um lado é interessante porque a terra não é tão grande para estar dividindo, retalhando pros filhos. Em outros casos somente após os pais morrerem, e nesse caso tem que ser os dois, é que acontece a divisão da terra entre os filhos.

No caso de Abraão, que é casado, mora na casa do pai com sua família e retornou para a comunidade recentemente, seu pai, Vicente, concedeu um pedaço de terra, dentro do sítio, para ele construir sua casa. Nesse caso, não houve partilha, mas apenas a concessão de uma parte da terra para o filho. O grande número de filhos adultos solteiros na família de Vicente traz à tona uma lógica do campesinato, o celibato. Dos sete filhos, dois são casados: Abraão, que morava em São Paulo e retornou casado. Crispino mora em São Paulo com sua esposa que é paulista. Os outros são solteiros, Luzia, Oswaldina, Maria Rosalina, Marilene e Edson.

As quatro mulheres desde jovens se envolveram com o movimento da Comunidade Eclesial de Base (CEB), ligada à Igreja Católica. Posteriormente, as quatro entraram na implementação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova e atualmente estão envolvidas com o Partido dos Trabalhadores (PT) no município de Queimada Nova, lideradas por Maria Rosalina. Além desses trabalhos, ajudam os pais na roça. O irmão mais novo, Edson, trabalha na obra de uma casa, em Queimada Nova, onde a Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio desenvolve um projeto de inclusão digital.

Dessa forma ocorre nessa família uma transformação do sistema de casamento em prol das atividades geradas pelo trabalho fora da comunidade, fato que não ocorre nas outras famílias da comunidade. Nesse caso, o filho celibatário e que não migrou tem prioridade na herança. Exemplo clássico de “exclusão retardada” em que o herdeiro

46 O sentido de herança nesse ensaio não é o mesmo do Código Civil, adotamos aqui o sentido trabalhado por Margarida Moura (1972, p. 49) “usamos a palavra no seu sentido mais amplo, a passagem de propriedade de geração a geração e não somente no sentido legal adotado pela lei civil tanto na sua versão romana como inglesa e necessariamente relacionada à morte do dono”.

espera solteiro, na casa dos pais, a partilha da terra, não foram constatados em campo. (WALL, 1998)

Ocorre também nesse sítio a “virilocalidade temporária”, nesse caso o filho de Vicente, Abraão que voltou casado e com dois filhos de São Paulo. Ele está construindo uma casa perto da de seus pais. Enquanto a casa não fica pronta ele mora com sua família na casa de seus pais. Os laços de parentesco caracterizam osítio com “s” minúsculo. Já o território Tapuio representa o Sítio com “S” maiúsculo, pois o território é o espaço onde reproduzem socialmente as 22 famílias de parentes, descendentes dos casais fundadores. Todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais.

Com relação ao compadrio na comunidade Tapuio, o primeiro filho (que pode ser mulher ou homem) tem como padrinhos, os avós paternos (caso os avós paternos tenham morrido os padrinhos são os avós maternos), após esse filho, os padrinhos dos outros filhos são, de acordo com as alianças internas da família, parentes. Maria Rosalina explica que:

Se eu casar, os padrinhos dos meus filhos vão ser meu pai e minha mãe, esse é o costume de toda comunidade, porém os últimos guris que estão nascendo agora o povo tá fazendo diferente, os padrinhos são pessoas da comunidade, mas não obrigatoriamente sejam os avós da criança, é essa gurizada nova de 2000 para cá. Eu sou madrinha de Maria dos Humildes. Eu acho que fui chamada para ser madrinha porque, na época, eu era catequista acredito que foi por conta disso que a mãe dela me chamou para ser madrinha, foi vendo esse lado o meu envolvimento com a comunidade, porque assim também são outros afilhados que eu tenho fora da comunidade também, tem tudo a ver com o trabalho que eu assumo, a questão de testemunho de vida. Dificilmente, tem no Tapuio alguém que procura gente de fora da comunidade para ser padrinho, tem que ser parente, tem que ter raiz na comunidade.

O compadrio para com os outros filhos de um casal, Maria Rosalina esclarece que:

Os compadres do meu pai são: Simplício, como meus avós já tinham morrido meu pai deu o meu irmão mais velho para o irmão dele, Hermógeno, Guilherme, Patrocínio, Tereza todos são compadres de papai e mamãe. Luzia é afilhada de Simplício e sua esposa. Marilene é afilhada de José Hermógeno e de sua esposa. Meus pais são padrinhos de Sebastião, filho de Hermógeno. Guilherme deu Alto Guilherme para ser afilhado de meus pais e meu pai deu a mim para ser afilhada de Guilherme e sua esposa. Ozenália, filha de Maria Tereza é afilhada de meus pais.

De acordo com a lógica interna do parentesco, o território Tapuio possui três sub-regiões (grupos: A, B e C), delimitadas simbolicamente, pelo parentesco. Cada sub-região

é constituída pelos casamentos ocorridos entre a segunda geração de descendentes dos casais fundadores, ou seja, o grupo A representa a família Santos, o grupo B é constituído pela outra família Santos e o grupo C pela família Silva. Desse modo, a sub-região é onde os laços de parentesco são mais fortes, constituindo um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família. É por meio da interação dessas sub-regiões que também se dá o sentido de uma “grande família” na comunidade. Certos elementos, como a disposição dos sítios no território e a genealogia da comunidade indicam que as sub-regiões influenciam no compadrio e também nos casamentos preferenciais.

O compadrio na comunidade é pautado na relação de parentesco, para ser padrinho ou madrinha tem que ser parente. Nesse sentido teremos os seguintes casos, compadrio, interno e externo, de sub-regiões. Como exemplo de compadrio interno, a relação de compadrio entre Vicente (grupo A) com Simplicio (grupo A). Depois a relação entre Vicente (grupo A) e Patrocínio (grupo C). Assim como ocorre uma certa reciprocidade no compadrio, Vicente é padrinho de Antônio, filho de Hermógeno, e Marilene, filha de Vicente é afilhada de Hermógeno. As regiões superpostas de parentes tendem a agrupar em regiões de parentesco. Nesse sentido, os laços de parentesco constituem um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família. (WOLF, 1982)

Se considerarmos que o território Tapuio esteja dividido em três sub-regiões haverá casamentos do tipo endogâmico e exogâmico. Como exemplo de casamentos exogâmicos, entre as sub-regiões, teremos os seguintes casos: O filho de Miguel, do grupo A, casou-se com a filha de Rosa Maria, do Grupo B; a filha de Sebastião dos Santos, do grupo B, casou-se com o filho de Patrocínio, do grupo C; o filho de Hermógeno, do grupo A, casou-se com a filha de Maria Eva, do grupo C; o filho de Patrocínio, grupo C, casou-se com a filha de Tereza, do grupo B. Já os casamentos endogâmicos, ou seja, dentro do próprio grupo, teremos os seguintes casos: dentro do grupo C, o filho de Patrocínio casou-se com a filha de Gabriel.

Complementando, temos os seguintes casamentos entre as sub-regiões de parentesco: a filha de Maria Jacinta, do grupo A, casou-se com o filho de Maria Eva, do grupo C. O filho de Maria Eva, do grupo C, casou-se com a filha de Guilherme, do grupo B. O filho de Guilherme, do grupo B, casou-se com a filha de Miguel, do grupo A. O grupo B, além de ter ínfimos casamentos internos tem também poucos casamentos entre os grupos A e C, porque é composto, em sua maioria, de casais novos. A concentração de casamentos está entre os grupos A e C. Nessas sub-regiões foi que se deu a construção dos primeiros sítios no território Tapuio, construídos pela segunda geração.

Analiso que uma característica da comunidade Tapuio é ser aquilo que Eric Wolf (1982) designou como “comunidade corporativa fechada”. Nela, a terra é um patrimônio e portanto, não vendável, principalmente a estranhos. A tecnologia tradicional é utilizada na exploração da terra, pois “*the corporate structure acts to impede the mobilization of capital and wealth capitalistically*”, e a estrutura econômica e social está baseada na família nuclear. (WOLF, 1976, p. 109) Porém, esta comunidade se organiza e se estrutura

através das categorias “de dentro”⁴⁷ e “de fora” que aproximam do tipo “fechado” e tem, ao mesmo tempo, várias características que Wolf designaria como sendo de “comunidade aberta”.

Até há pouco tempo, na comunidade Tapuio, segundo Oswaldina, “não eram admitidos os casamentos com pessoas “de fora”, mesmo que fosse da mesma raça”, ou seja, somente a endogamia era admitida. A endogamia também é uma maneira de se evitar as tensões dentro da comunidade e principalmente as tensões causadas dentro do grupo familiar, na época da partilha da terra. Pois, assim todos estão debaixo de um mesmo princípio moral, sendo que a pessoa de fora não estaria presa a este princípio. Segundo Oswaldina:

No dia do casamento de minha mãe, minha avó paterna não foi, pois não se gostavam e minha mãe era de fora da família. Devido a isto, minha mãe não era aceita, era como se tivesse estragado a família. Nós nascemos, crescemos e começamos a perceber ainda criança que a nossa mãe não tinha respeito na família, era excluída. Era uma questão de honra casar com pessoas da comunidade.

Os moradores da comunidade Tapuio estão ligados por laços de parentesco, o que é considerado por eles como “uma grande Família”. Casar fora desta Família,⁴⁸ quer dizer, fora da unidade endogâmica, era proibido, pois essa Família era tida como pura. Manter-se “puro”, para eles, está diretamente ligado à representação de si mesmo. Essa “pureza”, mantida pelo afastamento espacial e social dos seres incluídos em outras categorias, é um dos atributos dos habitantes da comunidade Tapuio e de sua identidade. Pode-se notar que há uma oposição entre o “puro” e o “poluído” e entre os “de dentro” e os “de fora” (CARDEL, 1992), que são mecanismos de coesão da comunidade. Dessa forma, Woodward (2005, p. 47) afirma que “as categorias do limpo e do não-limpo, tal como as distinções entre “forasteiros” e “locais”, são produtos de sistemas culturais de classificação cujo objetivo é a criação da ordem”. O pai de Oswaldina, Vicente, casou-se com sua mãe, Rosalina, que é de fora da comunidade. Vicente é neto dos casais fundadores da comunidade. O casamento esperado para ele era entre primos cruzados. Esse mesmo tipo de casamento era esperado também para seus filhos. O casamento entre primos começou a ocorrer a partir da terceira geração após os casais fundadores, e hoje já existe na comunidade a sexta geração.

Acrescenta Oswaldina que, “não era aceito casar com pessoas de fora, mesmo que fossem da mesma raça”. Nesse caso, é possível perceber que, assim como o casamento

47 Para Fredrik Barth (1969) a categoria “de dentro” é também uma “identidade básica”. Ela é mediada pelo reconhecimento do pertencimento a um grupo étnico e a conseqüente adoção de valores e normas de moralidade comuns.

48 O termo Família, com letra maiúscula adotado aqui, designa a comunidade Tapuio que possui idealmente um comportamento homogêneo e que obedece a uma mesma organização social, ou seja, forma um todo organizado, diferente do mundo exterior. Já família, com letra minúscula, designa o núcleo doméstico.

de uma pessoa negra “de dentro” com uma pessoa negra “de fora” é malvisto, o casamento entre uma pessoa negra “de dentro” com uma pessoa branca “de fora” também. A lógica de pertencimento ao grupo não está na cor da pele e sim no parentesco. Tal constatação se difere dos casos estudados por Almeida (2002), que o levaram a concluir que “O pertencimento ao grupo não emana de laços de consangüinidade, não existe a preocupação com uma origem comum, tampouco o parentesco constitui uma pré-condição de pertencer” (op. cit., p. 74). Porém, na comunidade negra rural quilombola Tapuio a lógica do pertencimento se dá pelo viés do parentesco. Como afirma Soares em um estudo realizado na comunidade negra rural de Bom Jesus, localizada no município de Lima Campos/MA.

No caso em exame há uma curiosa e complexa superposição. A auto-definição ‘negros’, ‘pretos’, ‘morenos’, que sublinha a presença e, em função de sua recorrência, o peso da identidade étnica, designa todo aquele que se define ou é definido pelo que lhe atribui o índice étnico como membro do grupo, como integrante da rede social formada pelos descendentes dos escravos beneficiados pela doação das terras de Bom Jesus, ou, mais diretamente, como herdeiro legítimo dos ‘direitos’. Sua cor de pele não tem necessariamente de ser negra. (1981, p. 46)

Um outro caso foi percebido por Costa (1999, p. 97) sobre o quilombo Brejo dos Crioulos/MG, ele afirma que, “A cor da pele não é base a partir da qual constroem categorias adscritivas que separem os membros dos grupos familiares aí existentes de outros indivíduos e nem é definidora do pertencimento ao grupo”. Mais adiante o autor completa dizendo que, “o que marca o pertencimento ao grupo é a territorialidade comum que essa unidade social veio construindo através dos tempos: tempo de fartura, tempo dos fazendeiros e tempo da penúria”.

Continuando sua narrativa, Oswaldina completa dizendo que:

Já os filhos do casamento não aprovado eram bem vindos, ou talvez apenas aceitos, desde que continuassem com a tradição de não se casar com pessoas de fora. Por exemplo, a minha mãe foi discriminada por ser de fora e ter casado com meu pai, mas eu não posso me casar com pessoas externas da comunidade. Se eu quiser ser herdeira não posso sair. Quando ocorre casamento com brancos a reação é a mesma, o tratamento por ser casar com pessoas de outras comunidades, ou seja, a não aceitação. Eu acho que as idas, principalmente dos homens, para trabalhar em São Paulo está promovendo o rompimento dessa proibição. Isso ocorreu mais ou menos na década de 70. Mas, até hoje os casamentos mais bem aceitos são entre as famílias da comunidade. Houve um homem que casou-se com a filha de um casal rejeitado, então foi colocado para fora de casa. Os mais velhos são os mais conservadores em relação a essa questão.

Ter a descendência dos casais fundadores é fundamental para ser considerado da Família, ou parente.⁴⁹ As mulheres “de fora” que se casam com homens “de dentro” são discriminadas, assim como seus filhos, porém com o tempo seus filhos são aceitos como “de dentro”. Mas, no caso de uma mulher “de dentro” se casar com um homem “de fora” seus filhos serão considerados “parente de fora”. Nesse caso os direitos plenos aos recursos da comunidade são transmitidos apenas pela linha masculina, o que caracteriza uma “cidadania local agnática”. (WOORTMANN K., 1988)

Se a aliança matrimonial se dá entre pessoas consideradas “de dentro”, o parentesco global é apenas reforçado. A categoria parente tem relação simétrica com a categoria “de dentro”, mesmo que existam alianças matrimoniais com os de “de fora”, os quais não serão considerados “de dentro”, serão tidos como uma espécie de “parente de fora”.

Dessa forma pode-se afirmar que “parente”, ou “de dentro”, são aqueles que descendem por consangüinidade dos dois casais fundadores, já os “parente de fora” são aqueles que foram introduzidos por meio de alianças afins. O viés que norteia essas relações é o patrilinear. Seguindo uma lógica camponesa, as alianças matrimônias são cercadas pelas estratégias do grupo para articular os conflitos gerados pelo processo de herança, ou seja, a posse da terra. Mesmo Lévi-Strauss já reconhecia, conforme Dumont (1975, p. 123 – 139) que em determinadas situações o parentesco não se deixa separar da relação com a terra.

As comunidades negras rurais quilombolas possuem na tradição o ponto norteador de seus princípios e normas de condutas. Pode-se dizer que a tradição é o hábito do pensamento, uma continuidade cultural que poderia ser re-interpretada através do conceito de *habitus*. O conceito de *habitus*, de Bourdieu (2004), traz em seu bojo uma relação dialética, o *habitus* é determinado pelo mundo social e é determinante para a percepção do mesmo. Pois o “*habitus* não é apenas uma estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, mas também uma estrutura estruturada: o princípio da divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social” (idem, 2004, xiii). Dessa forma, a estrutura estruturada, que é a tradição, funciona como estrutura estruturante, da comunidade, determinando e sendo determinadas pelo mundo social, ou, simplificando, os quilombolas responderiam a um estímulo novo com uma resposta velha, já conhecida. Esse tipo de conceito se enquadraria perfeitamente no conceito de sociedade prescritiva proposta por Sahlins (1990), ou seja, aquelas sociedades onde a reprodução, a ordem social e o comportamento seguem a tradição.

No caso da comunidade Tapuio, quando esta se depara com uma problemática nova, responde com uma atitude nova, baseada na tradição. Dito de outra forma, os Tapuio se comportam de uma forma tradicional, mas o processo histórico pelo qual

49 Woortmann E. (1995) encontrou esse mesmo tipo de organização também numa comunidade nordestina, chamada Sítio de Lagoa da Mata, em Sergipe. Os descendentes do fundador mítico procuram fechar a entrada de pessoas estranhas à comunidade. Através do princípio de descendência e da endogamia. O Sítio de Lagoa da Mata estabelece uma fronteira simbólica com relação a estranhos, e com relação aos sítios vizinhos.

esta sociedade passa, ao longo do tempo e do contato com outros grupos da sociedade envolvente, leva-os a adequar o comportamento à nova situação, tendo como exemplo o passado.

Desse modo, as novas estratégias matrimoniais e de aliança⁵⁰ articuladas pelos Tapuio em virtude das pequenas dimensões dos sítios fizeram com que os atuais casamentos de pessoas “de dentro” com pessoas “de fora” da comunidade fossem aceitos e surgisse uma nova categoria, a dos “parentes de fora”, porém em alguns casos o novo casal vai morar na cidade. Essa é uma estratégia que os grupos domésticos desenvolveram para que a terra não seja fragmentada na hora da partilha, evitando-se a tensão. No caso da comunidade Tapuio a divisão do sítio tenderia a fragmentar a unidade economicamente viável, sendo que nenhum dos fragmentos poderia depois ser satisfatoriamente explorado.

Todavia, tal como Cardel (1992) aponta, ocorre uma estratégia dos que são tidos “parente de fora” para serem aceitos pela comunidade. Utilizam-se do compadrio, que é uma espécie de parentesco que vincula o indivíduo batizado e os seus pais aos padrinhos. Bourdieu (1982) ao discutir o compadrio, informa que na relação estabelecida entre famílias, os indivíduos estabelecadores desse vínculo religioso e social, o fazem por serem portadores de honra equivalente que lhes possibilita instaurar ante a comunidade dos homens e ante o mundo sagrado um contrato moral através dessa relação religiosa.

Dessa forma o homem “de fora” e seus filhos poderão ter acesso à terra, já que sua esposa que é “de dentro” não teve como parte de sua herança um pedaço de terra, conseqüentemente seus filhos não terão. O padrinho, neste caso, poderá passar um pedaço de terra para seu afilhado, se esse trabalhar nas terras daquele. Desse modo pela relação de compadrio é criado um laço, um “parentesco simbólico”, entre os que são “de fora” e os que são “de dentro”. A lógica que permeia a não aceitação dos “de fora” encontra respaldo no princípio da reciprocidade, o indivíduo “de fora” tem como normas princípios de seu grupo de origem, a sua entrada em outra comunidade pode quebrar princípios da honra e da hierarquia já estabelecidos. Nesse sentido, estamos próximos das interpretações de Woortmann K. (1988, p. 95), o que baseia o campesinato é sua ordem moral, apreendido por meio de sua ética: “a reciprocidade é o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade”.

O casamento interno é considerado como uma prática que assegura a sucessão, pois implica laços políticos e econômicos que estão mergulhados nas relações de aliança. Segundo Woortmann E. (1995, p. 180), “se ele responde à proibição do incesto e institui a aliança, ele se relaciona intimamente com a descendência. Juntos, casamento e descendência reproduzem o patrimônio”.

50 Aliança, em Pierre Bourdieu (2004) não é algo abstrato, um “contrato social”, mas um jogo onde se procura sempre a melhor estratégia possível.

As regras de herança criadas pela comunidade são também responsáveis pela saída de vários indivíduos para a cidade. Isso ocorre, principalmente, para que o modo de vida das comunidades negras rurais quilombolas possa continuar a existir. A comunidade Tapuio não foge a essa regra, a migração urbana é tida como normal; várias pessoas vão morar temporariamente, ou não, em cidades como: Queimada Nova, Paulistana, Petrolina ou mesmo São Paulo. Em muitas das conversas que mantive com a comunidade sobre a questão da migração, todos falavam sobre São Paulo, porém os Tapuio que migram, não vão para a cidade de São Paulo e sim para cidades que fazem parte da “Grande São Paulo”, como é o caso de Diadema, São Bernardo, São Miguel e Guarulhos. Como afirma Maria Rosalina dos Santos:

As pessoas que migram estão nas cidades de Guarulhos, Diadema, São Bernardo e São Miguel, mas tem a concentração, grande parte da família Santos, como meu irmão e primos, estão em Guarulhos e a família Silva, da minha prima Ozenália, está em São Miguel.

Percebe-se, também na migração, uma divisão do parentesco, ou seja, assim como na comunidade Tapuio existe a formação dos grupos familiares a partir das famílias Santos e Silva, nas cidades em que migram, também ocorre essa “divisão”. Desse modo ocorre uma continuação, independente do espaço em que estejam, do modelo do parentesco que estrutura a comunidade. O termo “São Paulo” utilizado por muitas pessoas, para apontar o destino de muitas famílias da comunidade, é uma categoria da migração e não necessariamente o local de destino dessas famílias.

As migrações de pais e filhos causadas por questões financeiras são comuns na comunidade. O centro urbano mais procurado é a cidade de São Paulo. Quando um pai de família sai para trabalhar em outras locais, ele migra sozinho, posteriormente quando consegue juntar um dinheiro ele volta para a comunidade Tapuio. Essa é uma migração de característica temporária que é realizada normalmente no período da seca, que vai de junho a novembro. No caso dos filhos que saem da comunidade para trabalhar, suas migrações, na maioria dos casos, são tidas como permanentes, pois estes saem solteiros e se casam bem rápido quando chegam na cidade. Com uma família montada dificilmente ele retornará. Em alguns casos os pais idosos cuidam dos netos, filhos daqueles que saíram da comunidade para trabalhar nas cidades e não têm condições financeiras para arcar com mais um filho.

Na década de 1950, São Paulo era o destino de quase todos imigrantes nordestinos. Patrocínio nos relatou os tempos difíceis, da fome, da viagem difícil, da doença, e do trabalho nas obras em São Paulo. Nesse sentido, a memória do passado sofredor é um período “âncora da memória”, ponto de partida de todas as referências (WOORTMANN E., 1998), ele traz uma autovalorização dos velhos. A luta até chegar em São Paulo, a doença, a fome e a distância de um filho, esses vestígios da memória, ou seja, aquilo que fica gravado como data de um acontecimento é uma valorização de seu passado difícil, porém que ele conseguiu vencer.

A migração (tanto para o homem como para a mulher), seja temporária ou permanente, é fundamental para a reprodução da estrutura sociocultural e econômica dos grupos domésticos da comunidade Tapuio.⁵¹ A migração e a aposentadoria segundo as teorias de Wolf (1976), viriam ajudar na manutenção da economia camponesa, ou seja, seria um dos componentes do “fundo de manutenção”. Ocorre também no caso das migrações o que Wolf (1982, p. 10) designou de “mecanismo para a manutenção das conexões entre o urbano e o rural”, ou seja, a pessoa que migra e que passa a morar definitivamente na cidade serve como uma conexão entre a comunidade e a cidade, no caso de doenças dos familiares na comunidade sua casa será utilizada para hospedar os parentes; assim como cuidar da menina que estuda ou trabalha na cidade; dentre outros fatores. Para Wolf (1982, p. 10), “os laços de parentesco com os que migraram não se perdem – eles se tornam valiosos para a transmissão ou distribuição de serviços e bens”.

O acesso a terra na comunidade Tapuio obedece aos princípios do parentesco, ou seja, descendência, filiação e aliança matrimonial. Porém, por causa do grande número de pessoas que migram o que legitima o direito a terra, que é bilinear, é a descendência somada à residência e o trabalho na terra. Situação semelhante à descrita por Almeida (1989) como “terras de parente” ou “terras de herança”.

>> Conclusão

Ao eleger, como temática, a comunidade negra rural quilombola Tapuio procurei primeiro, por meio da historiografia, traçar de modo introdutório como se deu a colonização e a introdução do escravo negro no Piauí, com o objetivo de visibilizar o início de um protocampesinato representado pelos sítios, arrendados ou aforados no interior das fazendas de gado. As lavouras e culturas dos sítios, cujos negros escravos e ex-escravos faziam parte, invisibilizadas pelas fazendas de gado, foram então aproveitadas e desenvolvidas na medida em que ocorria a transformação histórica da unidade produtiva básica do semi-árido piauiense. Como suporte deste intento, realizei pesquisas bibliográfica, cartorial e documental, do século XVI ao XIX, o que ficou explícito, na afirmação de Clóvis Moura (2004), que a história sobre a escravidão negra no Piauí está por ser escrita.

Em um segundo momento, através da memória coletiva de Tapuio, que começa com os casais fundadores da comunidade, apresentei a formação do território Tapuio até os dias atuais. Nesse diálogo entre história e memória coletiva, nasceu a história oral

51 Podemos nos referir aqui a certo tipo de território imaginado onde indivíduos de uma mesma identidade estão espalhados em diversas regiões do país, o território imaginado se forma por meio da união do território natal e dos territórios onde encontram-se temporária ou permanentemente os membros que migraram.

dessa comunidade que é a expressão de uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta, pois a memória é um fio condutor para se entender a identidade e a territorialidade. Sendo assim, a memória coletiva aparece como um discurso da alteridade, no qual a posse de uma história e de uma memória confere ao grupo sua territorialidade.

Nas comunidades negras rurais quilombolas do Piauí, o direito à propriedade efetiva da terra, advindo da Constituição Federal de 1988, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias, tem causado certas alterações nessas comunidades, principalmente, após o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Durante séculos várias comunidades, foram invisibilizadas em seus direitos sobre a terra, essencialmente após a Lei de Terras de 1850. Hoje, após cem anos, a malha fundiária do Piauí começa a ser revolver, pois as comunidades negras rurais quilombolas começaram a entrar num processo de visibilização advinda de direitos fundiários.

Em muitos momentos do ensaio introduzo a temática memória, creio que o “trabalho da memória” é o elemento condutor fundamental para o entendimento do parentesco e da territorialidade das comunidades negras rurais quilombolas. Trabalhar a temática memória, consubstanciada com a historiografia, como ponto de aplicação dos quadros sociais permitiu olhar o objeto de estudo por meio de uma ótica diferente, revelando novas categorias. Nesse sentido, chamou atenção o fato de que a memória coletiva da comunidade Tapuio iniciava-se pelo ponto mais ressaltado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, ou seja, a fundação da comunidade pelos casais fundadores, na denominada Data Brejo, antiga fazenda de criação de gado do século XVIII. A memória sobre o surgimento da comunidade Tapuio, e conseqüentemente de seu território, foi durante décadas, mantida em “silêncio”, porém foi transmitida seletivamente até aflorar, quando foi necessária, passando do “não-dito” para a contestação e a reivindicação. (POLLAK, 1989) A memória Tapuio mais do que um discurso sobre o passado é um discurso sobre o presente, ela dá presença ao passado para construir o presente.

O acesso à terra, na comunidade negra rural quilombola Tapuio obedece aos princípios do parentesco, ou seja, descendência, filiação e aliança matrimonial. Porém, por causa do grande número de pessoas que migram, o que legitima o direito a terra, que é bilinear, é a descendência somada à residência e ao trabalho na terra. Nesse território o que se percebe é o sistema de terras de herança, comungado com terras de parente, porém ocorre que esse território é parcelado por sítios, onde cada sítio tem seu dono. Os sítios que estão inseridos nesse território vêm de uma lógica camponesa interna de apropriação dos espaços, baseada no parentesco em comum.

Como já visto, a categoria nativa, “negros do Tapuio” inclui fatores culturais e sociais, delimitadores de uma comunidade negra rural quilombola específica, estabelecida pelo parentesco em comum. Esse termo estabelece também a condição camponesa e quilombola de uma população que assume uma identidade, fundamentada nas diferenças de usos e costumes, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer os parâmetros da condição social.

>>

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2ª ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*. Revista do NAEA, nº 10. Belém: UFPA, 1989.

_____. Quilombos: Sematologia face a novas identidades. In: PVN (Org.), *Frechal: terra de preto – quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN, 1996.

_____. *Laudo antropológico de identificação das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara/MA*. Vol. I. PPGACP/UFF. Procuradoria Geral da República, 2002.

_____. Os quilombos e as novas etnias: é necessário nos libertemos da definição arqueológica. In: O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997.

ANDRADE, Tânia (Org.). *Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas*. São Paulo. IMESP, 1997.

ARAÚJO, Leonor Franco. *O projeto quilombo: estudos de caso em Cacimbinha e Boa Esperança, Município de Presidente Kennedy/Espírito Santo*. Revista de História, nº 4, 1995.

BAIOCCHI, Maria de Nazaré. *Negros do Cedro*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

BANDEIRA, Renato Luís S. *Fragmentos históricos de Paulistana – Piauí*. Salvador: Editora Palmeirense, 1991.

BAPTISTA, Angela M.; CARREIRA, Elaine de Amorim. *Laudo antropológico de identificação dos remanescentes de quilombos do Curiaú/Amapá*. Brasília: Procuradoria Geral da República, 1997.

BARROS MOTT, Maria Lúcia de. *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Editora Contexto, 1988.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Bergen/Oslo: Universit Etsforlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.

BASTOS, Cláudio de Albuquerque. *Dicionário histórico e geográfico do Estado do Piauí*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1994.

BORJAS, Manuel Chavez. *Comunidad de memória*. Memória metafórica de una localidade em el sertão brasileiro. Tese de doutorado em antropologia. PPGAS/DAN/UnB, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *Les sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.

_____. *The logic of practice*. Book 1: Critique of theoretical reason. Stanford: Stanford University Press, 1995.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva 5, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos*. Brasília: Editora UnB, 1977.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *A elite colonial piauiense: família e poder*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

_____. *O escravo na formação social do Piauí: perspectivas do século XVIII*. Teresina: Ed. da Universidade Federal do Piauí, 1999.

BRASIL, Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*: 1988. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 1988.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José A. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

CALMON, Pedro. *O segredo das minas de prata*. Rio de Janeiro: Editora Noite, 1950.

CANTANHEDE Fº, Aniceto. *Aqui nós somos pretos: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil*. Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 1996.

CARDEL, Lídia Maria P. Soares. *Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no "mundus" camponês*. Dissertação de mestrado em antropologia. PPGAS/DAU, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês – O protocampesinato negro nas américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, José Jorge de (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas*. Salvador: EDUFBA, 1996.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. Primeiro volume. São Paulo: Brasiliense, 1967.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHAVES, Joaquim. *A escravidão no Piauí*. Cadernos Históricos. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1993.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora, 1999.

COSTA, Francisco A. P. da. *Cronologia histórica do Estado do Piauí*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1974.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 1999.

DIAS, Claudete Maria Miranda. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 2000. Nº 161.

DUMONT, Louis. *Introducción a los teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama, 1975.

EDUCANDÁRIO SANTA MARIA GORETTI. *Considerações sobre a escravidão negra no Piauí*. 2º ano do ensino médio, 1990.

FALCI, Miridan Britto Knox. *Escravos do sertão*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

_____. *A mulher no sertão do Nordeste*. Cadernos de Teresina, maio a agosto. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1997.

_____. *Fronteiras de liberdade: ser escravo no sertão*. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 2001. 162 (413): 77-86, outubro/dezembro.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 29ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994.

GUSMÃO, Neusa Maria M. de. Caminhos transversos: território e cidadania negra. In. *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 2004.
- LEAL, Hermes. *Quilombo: Uma aventura das Almas*. São Paulo: Mercury, 1995.
- LIMA, Maria Helena de M. *A inserção do povo afro-brasileiro no Piauí*. Carta Cepro. Teresina: Fundação Cepro, 2002. V. 21, nº 1.
- MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão africana no Brasil*. Cadernos de História. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, da Academia Paulista de Letras e da Academia Paulista de História. São Paulo: Editora Parma Ltda, 1979.
- MELO, Cláudio. *Novas aventuras de uma sesmaria*. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 1983.
- MOTT, Luiz. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Secretaria de Cultura do Piauí, 1985.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 2004.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, IBGE, 1944.
- NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí*. 2. ed. Volume de 1 a 4. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.
- _____. *Os primeiros currais*. Monografias do Piauí. Série histórica. Teresina: Comepi, 1975.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: ABA/CFCH-UFRJ, 1995.
- _____. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: PIETRAFESA DE GODOI, Emília; NIEMEYER, Ana MARIA de. (Orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.
- _____. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. *Quilombo Tapuí, município de Queimada Nova (PI)*. Fundação Cultural Palmares. Brasília: Ministério da Cultura, 2004.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2000.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, vol. 10. Rio de Janeiro: 1992.

_____. *Memória, esquecimento e silêncio*. Estudos Históricos, vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro: 1989.

QUEIROZ, Renato da S. *Caipiras negros do Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. Dissertação de mestrado, São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

RODRIGUES, Joselina Lima P. *Estudos regionais: geografia e história do Piauí*. Teresina: Gráfica e Editora Halley S.A., 2004.

ROSA, Miriam Virgínia R. *Espinho: a desconstrução da racialização negra da escravidão*. Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 2000.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.

SELLANI, Juliana. *Isso tudo os velhos sabiam: representações da velhice na comunidade rural negra de Rio das Rãs*. Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 1996.

SILVA, Helenice Rodrigues da. *Rememoração/comemoração: as utilizações sociais da memória*. Revista Brasileira de História. Vol. 22, nº 44. São Paulo: 2002.

SILVA, Lígia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850*. Coleção repertórios. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *Negros na rua: a nova face da escravidão*. Brasília: Hucitec/ CNPq, 1988.

SILVA, René Marc da Costa. *Por onde o povo anda: a construção da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs*. Tese de doutorado em história. Brasília: DH/UnB, 1998.

SOARES, Luis E. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1981.

SOUZA, Vânia R. F. de Paiva. Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

TELLES, Maria Otilia da C. *Produção camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem*. Dissertação de mestrado. Brasília: DAN/ICS/UnB, 1977.

WALL, Karin. *Família do campo: passado e presente em duas freguesias do Baixo Minho*. Lisboa: Editora Don Quixote, 1998.

WOLF, Eric R. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1976.

_____. *Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas*. Texto de aula, antropologia 7. Editora da UnB. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1982.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T. da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

WOORTMANN, Ellen. F. *O sítio camponês*. Anuário antropológico 81. Fortaleza/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. Brasília: Editora UnB/Hucitec, 1995.

_____. *Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no seringal*. In: FREITAS, C.: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: Editora da UCG, 1998.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora UnB, 1997.

WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se neguceia*. Série Antropológica nº 69. Brasília: DAN/UnB, 1988.

ZONABEND, Françoise. *La mémoire longue*. Paris: PUF, 1980.

>>

Comunidade negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento?

Ricardo Scoles – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

E-mail: ricardscoles@yahoo.es

>>

Resumo

O trabalho de pesquisa analisa e discute as possibilidades e limitações de etnodesenvolvimento da comunidade negra de Itacoã a partir do estudo de seus pilares de sustento: território, biodiversidade e organização social e sabendo que ela encontra-se num processo de transformação das suas atividades produtivas pela maior necessidade de ingressos monetários das famílias moradoras. Neste estudo, o uso e manejo dos recursos naturais, a proximidade geográfica com a cidade de Belém do Pará e a capacidade organizativa interna são considerados os principais fatores favoráveis para a melhoria das condições de vida da população local. Em contrapartida, a densidade populacional em relação à área demarcada, a minimização de alguns serviços sociais e as dificuldades sazonais de obtenção de renda mínima têm sido analisados como obstáculos para a implementação de práticas de desenvolvimento rural. Assim mesmo, destaca-se a manutenção da diversidade de plantas medicinais e frutíferas na área investigada, resultado da tradicional prática do manejo agroflorestal.

Palavras-chave: Etnodesenvolvimento, comunidade negra, território, biodiversidade, Acará.

O presente ensaio recolhe os principais resultados e discussões da dissertação¹ intitulada "Comunidade negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento?" homologada em agosto de 2005, cujo trabalho de campo estendeu-se ao longo de 2004. Este estudo é fruto de mais de 60 dias de pesquisa de campo e de uma abordagem teórica interdisciplinar com o uso de metodologias próprias das áreas de antropologia, biologia, história e sociologia. Nele, examinam-se as condições atuais de vida do campesinato negro da localidade quilombola de Itacoã, próxima à cidade de Belém do Pará na Amazônia oriental brasileira, através de suas atividades e estratégias de sobrevivência, sejam estas tradicionais ou inovadoras.

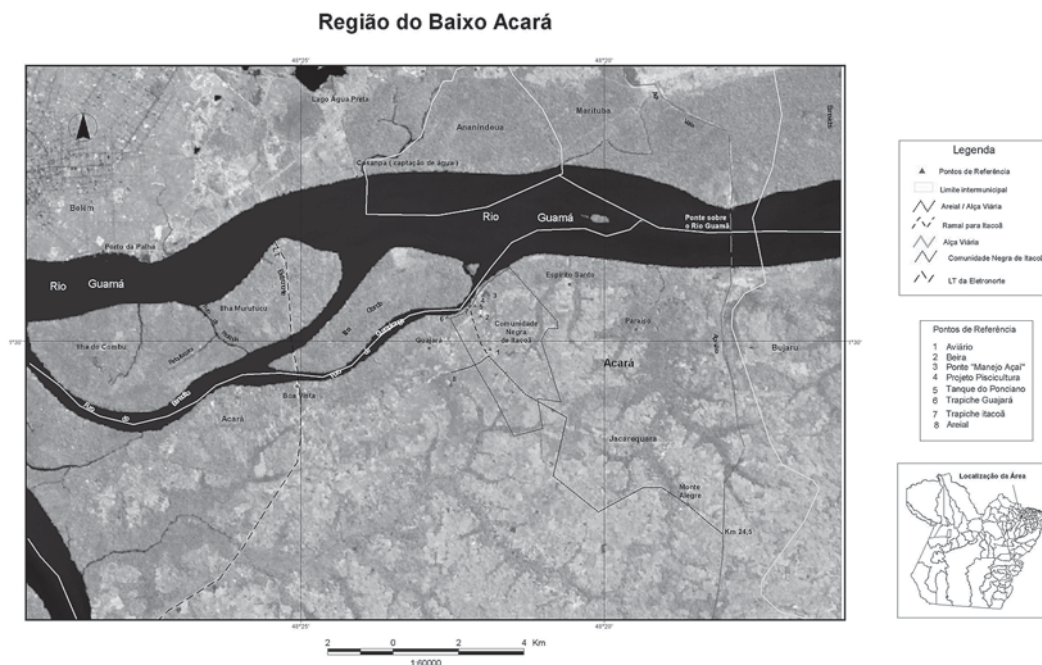
O marco teórico da pesquisa se circunscreve nos postulados de etnodesenvolvimento entendido como desenvolvimento endógeno que surge da experiência histórica acumulada e a autonomia decisória de grupos sociais singulares, inseridos em sociedades mais amplas. (STAVENHAGEN, 1984) Além disso, no âmbito teórico, a transformação da natureza levada a cabo por parte dessas comunidades não deve comportar significativas perdas de biodiversidade. Por último, a organização interna e os arranjos institucionais do grupo humano são considerados, sob este prisma, fundamentais para a adoção e consecução das estratégias locais de sobrevivência.

As potencialidades e limitações do etnodesenvolvimento em comunidades rurais amazônicas são analisadas através de três pilares: território, biodiversidade e organização social. Escobar (1999) utiliza um símile para fazer mais compreensível a relação interativa entre estas três categorias: um "tripé" fixado ao solo é capaz de sustentar uma estrutura qualquer, sempre e quando nenhum dos "três pés" que o sustentam falhe, do contrário o objeto assegurado pode cair...

Isso mesmo ocorre com os processos de desenvolvimento local: as dificuldades de subsistência ou melhora das condições de vida das populações rurais começam quando a posse ou propriedade da terra não está garantida; a erosão da biodiversidade impede o manejo da grande variedade de recursos naturais que oferece o meio; ou o grupo humano está pouco coeso, organizado, ou carece de fortes laços de identidade e cultura autóctone. Pelo contrário, segundo o mesmo autor, a consolidação dos processos de transformação e melhora das condições de vida das comunidades rurais na região amazônica passaria inexoravelmente pela manutenção e aumento do uso comunitário e livre da terra, o conhecimento da natureza e dos seus ciclos bioclimáticos e a identidade cultural da população local.

1 Curso internacional de mestrado em Planejamento do Desenvolvimento (Plades), Programa de pós-graduação interdisciplinar em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDTU). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (Naea), Universidade Federal do Pará (UFPA).

Figura 1. Imagem satélite da região do Baixo Acará



Fontes: Recorte de cena do LANDSAT, 2001; SIGIEP 2004 | Elaborado por Ramos, C. R.; Scoles, R./LAENA/NAEA/UFPa

A comunidade negra de Itacoã localiza-se no estuário do rio Pará, no vale do rio Guamá, afluente do mesmo rio. Como se ilustra na figura 1, o povoado quilombola situa-se na margem direita do rio Guamá e a aproximadamente 13 quilômetros de distância em linha reta de Belém do Pará. Ele é acessível por via fluvial desde a capital paraense através do Porto da Palha, porto ribeirinho situado no bairro de Condor na mesma cidade. Apesar de estar perto da metrópole, Itacoã pertence ao termo municipal de Acará, em sua área mais setentrional e próxima ao estuário amazônico, denominada Baixo Acará e caracterizada pelas suas condições de planície e planaltos de relevos suaves.

Nessa região oriental da Amazônia brasileira existem numerosas comunidades ribeirinhas e quilombolas que vivem de atividades agroextrativistas e da comercialização de seus produtos primários com a cidade de Belém do Pará. As localidades situadas nas áreas de várzea sobrevivem quase exclusivamente do extrativismo florestal, enquanto as comunidades que habitam nas áreas de terra firme o fazem de atividades agrícolas e extrativas.

Na comarca do Baixo Acará vivem várias comunidades afro-descendentes cuja história reflexa a luta pela terra e pela sobrevivência. A origem quilombola dessas comunidades, entre elas Itacoã, está documentada pela historiografia apesar da escassez de documentos escritos sobre a região: quilombos surgidos na sua maioria das fugas das fazendas, propriedades e olarias organizadas nas proximidades de Belém. (ACEVEDO MARIN, 1999; id. 2000).

>> Uso do território e as suas limitações

O fortalecimento da cultura e a biodiversidade por parte do campesinato não se entende fora do contexto territorial. A relação íntima entre terra, biodiversidade e cultura, explica a tipologia do sistema de produção tradicional de numerosas comunidades locais e mostra a importância da luta pela titulação coletiva das terras para estes grupos humanos. (ESCOBAR, 1999) Castro (1998) ilustra, no mesmo sentido, como o território é considerado como um espaço onde se integram atividades produtivas e sociais intimamente ligadas entre si e com uma significação ritual e simbólica não baseada em relações de intercâmbio monetário.

O uso do território de Itacoã se organiza espacialmente segundo as condições de uso do povoado e a geomorfologia do terreno. Desde o ponto de vista socioespacial, a localidade de Itacoã se divide em duas zonas bem diferenciadas.

Uma, o centro nevrálgico da comunidade e lugar de encontro social e comunitário é conhecido com o nome de Beira. Nela se encontram as principais infra-estruturas² do povoado e o porto fluvial. Neste espaço as casas estão bem próximas umas das outras, unicamente separadas pelos quintais e respondendo sua localização ao critério de proximidade familiar.

A segunda, as zonas mais afastadas do porto e das principais infra-estruturas comunitárias de acordo com a terminologia de uso comum se denominam genericamente como Centro. Nesse vasto território, há poucas casas, sendo os ecossistemas dominantes os bosques de formação secundária (capoeiras) e as áreas abertas de cultivo agrícola (roça). Os habitantes de Itacoã utilizam esse território para desenvolver atividades tradicionais de subsistência: caça, pesca, agricultura itinerante, coleta de frutos, etc.

Também existe outro tipo de divisão espacial relacionado com os aspectos geomorfológicos do solo, que por sua vez determinam os usos que dele se fazem: terra firme e várzea. A primeira caracteriza-se pelas condições geofísicas do solo que favorecem a drenagem da água da chuva e impedem o encharcamento estacional ou duradouro. A segunda caracteriza-se por serem áreas de planície aluvial sujeitas a inundações periódicas devido a freqüente presença de solos argilosos com alta capacidade de retenção de água.

A localidade de pesquisa, em sua maior parte, é terra firme (87% do território), bastante frondosa e sombria graças à prática de manejo silvícola aos arredores das moradias, com a presença abundante de árvores frutíferas e plantas medicinais. Nas áreas mais distantes do povoado é onde normalmente pratica-se a agricultura itinerante de

² A escola, a igreja, o posto de saúde, o campo de futebol grande, o salão de festas, o ginásio, as placas solares, o gerador de energia e o depósito de água.

subsistência, com a plantação da mandioca como cultura dominante. A localidade de Itacoã inclui uma área de várzea paralela à margem fluvial, de mais de 130 hectares, rica em palmeiras e árvores frutíferas, madeiras nobres e óleos essenciais.

Com o objetivo de superar a dupla divisão territorial entre Beira e Centro, ou terra firme e várzea, a comunidade de Itacoã organizou tradicionalmente o seu território para diferentes usos, sejam estes unifamiliares ou coletivos. Com a titulação e a demarcação das terras, no final de 2003, a gestão comunitária do território foi incentivada, no entanto as áreas de uso familiar seguiram sendo respeitadas como garantia da reprodução sociocultural da comunidade.

As observações de campo permitem estabelecer cinco categorias de uso territorial diferenciado na localidade de Itacoã:

- a) Terrenos de uso exclusivamente familiar, que incluem a moradia e os seus arredores, os quais recebem diferentes nomes no âmbito local: quintal, sítio, terreno...
- b) Áreas de uso comunitário e localizadas na Beira como as infra-estruturas sanitárias, educativas, religiosas e lúdico-esportivas.
- c) Cultivos trabalhados por pessoas unidas pelos laços de parentesco e com fins produtivos nos distintos Centros. O seu uso é exclusivamente familiar e restringido aos espaços destinados à própria atividade de subsistência.
- d) Áreas de trabalho comunitário para fins produtivos e de acesso restringido às pessoas associadas às novas iniciativas produtivas: piscicultura, manejo de açazais, avicultura, etc.
- e) Terrenos de várzea e capoeira, de acesso livre, usados por seus habitantes de forma intermitente e indistinta para atividades extrativistas e cinegéticas.

A comunidade negra de Itacoã, após 23 anos de luta pela titulação da terra em que vivia há mais de cem anos (ACEVEDO MARIN, 2003), ostenta na atualidade a propriedade definitiva do seu território graças a um recente reconhecimento legal. A área titulada possui uma extensão de 968 hectares e um perímetro de 14.292,08 metros (conforme mostra a figura 1) e nela habitava, (final de 1994), uma população de 405 pessoas, distribuída em 82 casas e 94 famílias. Ao nível demográfico, destaca-se a juventude e o dinamismo populacional dessa comunidade com o crescimento do número de famílias de 22% em apenas cinco anos, onde predominam pessoas na faixa etária de zero a 21 anos.

Apesar da titulação coletiva das terras, a comunidade negra de Itacoã sofre limitações de uso territorial. Se compararmos a extensão da área titulada com o número de

habitantes, Itacoã pode ser considerada uma localidade densamente povoada, com aproximadamente 10 hectares por família para o desenvolvimento de atividades de subsistência, que são consideradas superfícies de pequenas dimensões dentro do contexto amazônico.

Como consequência dessa pressão demográfica, as pesquisas de campo evidenciaram, entre outras, duas problemáticas relacionadas com a restrição territorial: a) os conflitos internos derivados da gestão comunitária da várzea, que é um ecossistema rico em espécies frutíferas, porém de extensão reduzida; b) baixa produtividade da terra resultante da diminuição do período de repouso no ciclo da agricultura itinerante por impedimento da recuperação natural da fertilidade do solo.

>> Transformação da natureza e manejo da biodiversidade

As populações rurais amazônicas obtêm do meio ambiente circundante os recursos naturais que garantem a subsistência e a reprodução sociocultural de seu grupo humano. É necessário lembrar que desde tempos ancestrais as comunidades indígenas e as que as acompanham mais recentemente na região amazônica (como os quilombolas), constroem casas, alimentam-se e medicam-se utilizando os recursos que são oferecidos pela natureza circundante.

Para que isso seja possível se requer um profundo conhecimento do meio físico e ecológico e que este conhecimento continue se perpetuando, por meio da transmissão oral, das pessoas idosas às mais jovens. É relevante destacar que esse tipo de sabedoria tradicional não discrimina a prática da teoria e é canalizado através das relações de socialização dos grupos domésticos, sem necessidade de instituições mediadoras. (AMOROZO, 1996)

Neste ensaio são mencionados, resumidamente, vários exemplos de como o manejo da biodiversidade estimula a adoção de diferentes estratégias de subsistência da comunidade negra de Itacoã e que confirmam a estreita relação que se estabelece entre a natureza e os grupos humanos rurais na região amazônica. A variedade de frutas e plantas medicinais extraída dos arredores das casas é um exemplo de como o conhecimento local e o manejo dos recursos naturais podem compatibilizar a conservação da diversidade biológica com a presença permanente de populações humanas.

A abordagem analítica utilizada neste estudo etnobotânico conduziu a realizar uma incursão metodológica em dois campos do conhecimento científico: a antropologia e

a biologia. A primeira, mediante procedimentos etnográficos, serviu para descrever e analisar os usos das plantas conforme o conhecimento tradicional transmitido via oral pelos habitantes da localidade. A segunda, através de métodos de estudo botânico, permitiu identificar de forma sistemática as plantas que previamente foram consideradas como medicinais pelos informantes locais.

O estudo etnobotânico das plantas medicinais no campo permitiu a identificação de 90 espécies usadas com fins terapêuticos pelas famílias de Itacoã. Como mostra a figura 2, 32,22% das espécies vegetais são nativas da região amazônica, 35,56% são originárias da região tropical ou subtropical e se distribuem amplamente por todo o continente americano, 30% são espécies vegetais não autóctones, plantas introduzidas de outros continentes na época da colonização européia e cuja origem natural não é neo-tropical. O elevado número de espécies não tropicais em Itacoã entende-se como uma resposta adaptativa de comunidades rurais próximas a centros urbanos frente a penetração de novas doenças e introdução de plantas de outros *habitat*. (ESTRELLA, 1995)

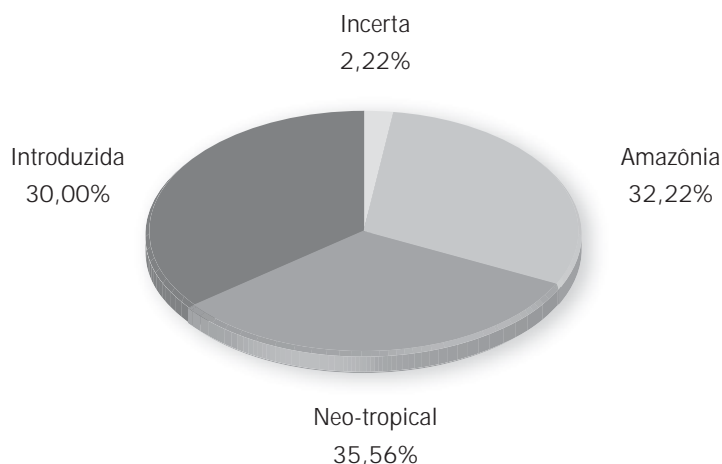


Figura 2. Frequência relativa da área de origem das plantas

Grande parte das plantas medicinais (74,75%) utilizadas em Itacoã se encontra próxima das moradias familiares; algumas crescem espontaneamente, outras, em sua maioria, são cultivadas pelas mulheres negras nos quintais das casas. As matas secundárias (capoeiras) e as planícies inundáveis (várzeas) são lugares onde também se coletam espécies vegetais de interesse terapêutico (20% do total), todas elas silvestres e de origem amazônica, sendo que pouco mais de 5% se enquadram no grupo das ervas daninhas, plantas oportunistas que se expandem nos cultivos de subsistência e possuem propriedades medicinais apreciadas pela comunidade.

O domínio das espécies coletadas próximas das casas coincide com uma maior bagagem epistemológica da mulher na esfera das plantas medicinais. Observa-se assim que

nem todas as pessoas integrantes das comunidades conhecem de igual maneira a riqueza da flora local. Em termos gerais as pessoas mais idosas e as mulheres detêm um maior conhecimento fitoterapêutico, especialmente em relação às plantas cultivadas nos arredores das casas. Evidências que coincidem com a maioria de estudos de campo desse tipo demonstram que são as mulheres quem dominam a manipulação e o uso de remédios de origem vegetal. (AMOROZO, 1996; FERREIRA, 2000; PINTO, 2002)

A riqueza biológica de Itacoã em plantas que produzem frutos comestíveis é muito alta, especialmente nas proximidades das residências. Na realidade os quintais e jardins domésticos se transformam, em geral, em autênticos sistemas agroflorestais manejados cuidadosamente pelos membros das famílias com abundância de espécies vegetais de interesse alimentício, culinário ou medicinal.

Durante a pesquisa de campo foram encontradas na localidade, até 48 espécies de plantas com frutos comestíveis, três quartas partes das quais são extraídas e cuidadas nos quintais das casas, sendo a maioria de porte arbóreo. Das espécies alimentícias, 39,58% são autóctones, 33,33% de origem neo-tropical e 27,08% são exóticas. Por grupos de famílias destaca a presença de oito espécies de palmeiras (família de *Areceaceae*), seis árvores cítricas não autóctones (família de *Rutaceae*) e quatro árvores da família *Anacardaceae*.

Entre as espécies frutíferas mais abundantes em Itacoã citam-se as palmeiras de açai (*Euterpe oleracea* Mart.), pupunha (*Batris gasipaes* Kunth) e bacaba (*Oneocarpus distichus* Mart.); as grandes árvores de uxi [*Endopleura uchi* (Huber) Catrecasas], piquiá [*Caryocar villosum* (Aubl) Pers.], manga (*Mangifera indica* L.), taperebá (*Spondias mombim* L.) e jambo (*Eugenia malaccensis* L.) e as pequenas árvores de cacau (*Theobroma cacao* L.), cupuaçu [*Theobroma grandiflorum* (Willd ex. Spreng.) Schum.] e biribá [*Rollinia mucosa* (Jacq.) Bail].

>> Comercialização da produção

As atividades de subsistência da comunidade negra de Itacoã permitem categorizar três fases bem definidas e diferenciadas: produção, consumo e comercialização dos produtos cultivados ou coletados da natureza. Optando-se por uma estratégia ou outra, o consumo pode ser quase substituído completamente pela venda do produto como ocorre com algumas frutas ou o carvão vegetal, ou pelo contrário, a fase mercantil pode chegar a ser quase inapreciável, como é o caso da produção agrícola de subsistência ou da coleta dos frutos do açai.

A tabela 1 sintetiza, a partir das informações sobre os maiores ingressos divulgados pelas famílias de Itacoã, como as atividades agroextrativistas tradicionais são uma das

principais fontes de renda dos habitantes, especialmente a venda de frutas regionais e os sacos de carvão vegetal. Os cultivos de mandioca, milho e outras plantas anuais pertencem mais ao universo do autoconsumo, com exceção das folhas ou ramas de mandioca que são vendidas em grandes quantidades nas festividades religiosas da cidade de Belém do Pará.³ Isso não exclui que a maioria de famílias (87%) continua plantando uma pequena extensão de terra para o abastecimento familiar de farinha de mandioca, elaborada artesanalmente em “retiros” próximos a algumas moradias como ilustra a figura 3.



Figura 3. “Retiro” para a elaboração da farinha de mandioca

3 As folhas de maniva são usadas para a elaboração de maniçoba, prato regional presente no cardápio dos paraenses nas festividades do Círio de Nazaré (2º domingo do mês de outubro e Natal).

Tabela 1. Principal fonte de renda e sua distribuição familiar

	Renda Principal		Atividade	
	Núm. famílias	%	Núm. famílias	%
Cultivos de subsistência	-	-	78	82,98
Folhas de maniva	-	-	64	68,09
Carvão vegetal	21	22,34	53	56,38
Frutas regionais	28	29,79	82	87,23
Aposentadoria	16	17,02	22	23,40
Atividade comercial externa	9	9,57	9	9,57
Salário	7	7,45	7	17,02
Atividade comercial interna	4	4,26	4	4,26
Trabalho informal	7	7,45	7	7,45
Construção de casas	2	2,13	2	2,13
Total	94	100		

Fonte: Pesquisa de campo (2004)

Da mesma forma, conforme mostra a tabela 1, pode-se deduzir a importância do extrativismo de frutas em Itacoã, sendo esta atividade tradicional uma das principais fontes de renda para as famílias camponesas negras assim como ocorre em outras áreas rurais próximas situadas na Bacia Amazônica, ricas em planícies de inundação. Destaca-se que geralmente o domínio da economia extrativa em áreas de várzea no Estuário Amazônico é propiciada não só pela inviabilidade de práticas agrônomicas convencionais em solos pobres e freqüentemente inundados, mas também pela presença de florestas com uma elevada concentração de espécies economicamente rentáveis assim como pelos ciclos curtos de coleta de produtos florestais. (ANDERSON et. al., 1985; 1990; IORIS, 2001)

Em Itacoã, a colheita de frutos em áreas manejadas (quintais, jardins) ou silvestres (capoeiras, várzeas e igapós) tem dois destinos diferenciados não sempre excludentes: consumo familiar ou venda em Belém. A decisão familiar por uma ou outra opção depende de quatro fatores interconectados e devidamente calculados: disponibilidade temporal do recurso, necessidades de retorno monetário, valor do produto no mercado local e intenção de consumo doméstico.

Independentemente das atividades “tradicionais” de natureza agroextrativistas, cabe ser destacada a tendência crescente de aumento da porcentagem de chefes de família que obtêm os seus principais ingressos monetários fora do universo da produção da natureza: aposentadoria e pensão (17,02%); trabalho assalariado (7,45%); atividades comerciais e de transporte (12,77%) e construção de casas (2,13%).

Historicamente a comercialização de recursos naturais ou agrícolas na Amazônia contempla três fatores de desvantagem para os produtores primários. O primeiro se trata do caráter disperso dos recursos naturais comercializados, extrativos na sua maioria.

O segundo das longas distâncias a percorrer entre a fonte de abastecimento e os lugares de venda. O terceiro e último, trata-se do baixo nível de processamento do produto vendido e como conseqüência, de seu baixo valor no mercado local ou regional. (HOMMA, 1993; ANDERSON, 1994)

O cenário extrativo de Itacoã não cumpre com duas, das três condições. Em primeiro lugar, a proximidade desta localidade com a cidade de Belém permite viagens contínuas em barco dos produtores ou comerciantes internos desde a comunidade negra ao Porto da Palha para comprar e vender mercadorias. Desta maneira, é excluída a longa cadeia de intermediários e a manutenção do sistema de “aviamento” tão freqüente em lugares distantes dos centros urbanos, caracterizado por um intercâmbio desigual no qual os extrativistas recebem preços excessivamente baixos pelos produtos coletados e pagam preços excessivamente altos pelos produtos que necessitam para a sua subsistência. (ANDERSON, 1994)

Por outro lado, a clássica dispersão dos recursos florestais tem diminuído em numerosas comunidades locais, como a de Itacoã, pelas práticas de manejo agroflorestal nos arredores das casas e nas áreas de planície aluvial. Nelas se tem conseguido, com o passar do tempo e o aperfeiçoamento das técnicas de melhoramento e enriquecimento com plantas úteis, aumentar a produção de alguns frutos silvestres como no caso do açai. (ANDERSON, 1994; SHANLEY; GAIA, 2004)

Portanto, o ponto crucial para a melhoria das condições de comercialização dos produtos primários em Itacoã e em outras áreas próximas aos núcleos urbanos centra-se no controle e na forma de acesso aos mercados locais. De forma sintética esses condicionantes estão associados a um excesso de individualização comercial com a conseqüente predominância das vendas ao varejo, assim como a incapacidade técnica para produzir bens alimentícios processados, por falta de potencial tanto de tipo financeiro como de infra-estrutura.

A diversificação da produção agroextrativa e as melhorias do controle e forma de acesso aos mercados locais garantem o abastecimento de bens alimentícios para o auto-consumo assim como a geração de renda e compra de bens não alimentícios. No Baixo Acará a cadeia de intermediários é curta e menos desvantajosa, como já foi explicado anteriormente, caracterizada pela presença de transportadores internos, ou seja, de comerciantes que vivem na própria localidade. Em Itacoã, por exemplo, a relação estabelecida entre os produtores familiares, os barqueiros e os comerciantes locais não é estritamente econômica, dado que os vínculos de parentesco amenizam o intercâmbio comercial tal como ocorre também em outras localidades da comarca. (SHANLEY; GAIA, 2004)

Quadro 1. Estacionalidade das atividades de subsistência em Itacoã

Atividade	Época do ano
Cultivo de subsistência	O ano todo, especialmente no verão
Carvão vegetal	Verão, finais do inverno
Folhas e ramos de mandioca	Outubro, Natal
Frutas regionais	Dezembro a abril
Colheita de açaí	Junho a dezembro

Fonte: Elaboração própria

A atividade mercantil na comunidade de Itacoã é irregular, descontínua e flutua de acordo com o calendário de atividades próprias da estação do ano, tal como mostra o quadro 1. O inverno amazônico⁴ (principalmente de janeiro a abril) é o período mais forte do ano, com grande fluxo de transporte de mercadorias, especialmente de frutas regionais como cupuaçu, pupunha, biribá e uxi. Outra data com um alto movimento comercial são os quinze dias prévios ao Círio de Nazaré graças a uma importante demanda de carvão vegetal, tucupi⁵ e folhas de mandioca da cidade de Belém. Se interrelacionarmos o quadro 1 com a tabela 1 se comprova como os dois períodos são também os que permitem uma maior entrada de ingressos monetários devido ao pico de comercialização gerado.

>> Organização social e novas estratégias produtivas

As relações sociais, culturais e econômicas da comunidade negra de Itacoã não diferem das de muitas outras localidades rurais da Amazônia. O conceito de comunidade se interpreta neste estudo de forma flexível, como um conjunto de pessoas e famílias com interesses e identidades semelhantes, que vivem em um povoado e compartilham a gestão comunitária do território e de seus recursos. Essa gestão se refere aos processos dinâmicos de reorganização, dissensões, transformações no próprio grupo humano ao longo do tempo. (DIEGUES; ARRUDA, 2001)

As comunidades rurais amazônicas historicamente se caracterizam por serem populações rurais cujos padrões de produção agrossilvícola se relacionam mais com o consumo próprio que com a demanda externa, mais com a subsistência e o intercâmbio não monetário que com o mercado e, onde os sistemas de produção e manejo de recursos

4 Em termos regionais, inverno é o período mais chuvoso do ano, na Amazônia oriental coincidiria com os primeiros seis meses do ano.

5 Líquido derivado da mandioca usado como tempero na gastronomia paraense.

naturais objetivam a reprodução social e cultural e não se centram, embora não se possa excluir de forma total, no lucro. As comunidades negras rurais não parecem ser exceção a esta regra, apesar de sua elevada heterogeneidade sociocultural. (ESCOBAR, 1999)

Não obstante, nas últimas décadas as comunidades rurais amazônicas estão sofrendo a transformação dos processos de reprodução social e cultural devido a vários fatores externos interrelacionados, cuja incidência afeta as esferas social, ambiental e cultural dos grupos humanos.

Reijntjes et.al (1994) resume as causas destas transformações em quatro pontos: 1) contatos cada vez mais freqüentes com as sociedades urbanas comportam maiores necessidades de dinheiro (compra de produtos de consumo, maiores gastos em educação, saúde, etc.); 2) mudanças nas necessidades sentidas pela comunidade, em parte devido a uma maior exposição aos estilos de vida urbano ocidental, tais como o uso do rádio e televisão; 3) maior variabilidade causada pela integração ao sistema comercial de mercado, com redução da independência e maior ameaça sobre a segurança alimentar; 4) erosão do conhecimento local como consequência da imposição de modelos produtivos mais intensivos e destruição de ecossistemas.

A maior participação da economia de mercado nas comunidades rurais amazônicas é um fenômeno de intensidade recente e bastante presente em toda a região de estudo, incluída a localidade de Itacoã. A rigor, ela surge como uma estratégia de sobrevivência ante as dificuldades de manter a capacidade de auto-suficiência alimentar quer seja pela degradação ambiental do território (perda da biodiversidade, desmatamento, poluição fluvial), quer seja por problemas agrônômicos (empobrecimento dos solos, doenças das culturas de subsistência).

Na região do Baixo Acará tudo aponta que a proximidade com uma grande cidade e a decrescente produtividade e diversidade dos cultivos de terra firme seriam os principais agentes desencadeantes da tendência para a monetarização das atividades produtivas. De fato, evidências de campo apontam atualmente que, em Itacoã, os únicos alimentos não comprados pelas unidades familiares são o vinho de açaí, a farinha de mandioca, algumas frutas naturais e de vez em quando, carne de caça, camarão e animais de granja.

Em geral a rápida acessibilidade à cidade de Belém tem consequências positivas para a localidade de Itacoã em quase todos os âmbitos da vida comunitária: atendimento médico, proximidade de familiares, compra e venda de bens de consumo. Apesar disso existem indícios de um possível papel desestruturador que essa proximidade urbana possa exercer na vida sociocultural de Itacoã; especialmente entre os mais jovens, ao levar modelos urbanos a realidades rurais e gerar novas necessidades, unicamente alcançáveis por meios monetários, precisamente em um espaço geográfico com grandes dificuldades de obtenção de recursos econômicos.

O incremento da dependência monetária por parte da comunidade negra não impede que a base das estratégias produtivas siga sendo a reprodução social e cultural dos

núcleos familiares, de tal maneira que há um permanente questionamento das atividades conforme os parâmetros de consumo e esforços requeridos. (COSTA, 2000) Não somente isso, em Itacoã pode-se observar constantes e cotidianas mostras de intercâmbios não monetários entre as distintas famílias, estabelecidas a partir de relações de reciprocidade e parentesco que provam as limitações da lógica capitalista nas sociedades rurais amazônicas.

Smith (2002) define a reciprocidade como um sistema de relações sociais baseadas no dar e receber mútuo, significando que essa economia simbólica, não monetária, joga um papel importante no ambiente rural como fonte de coesão social. A recente incorporação da economia de mercado na vida das populações rurais amazônicas, ainda que tenha provocado modificações na estrutura social destas, não tem conseguido deslocar totalmente os intercâmbios não monetários nem o simbolismo social derivado da prática da reciprocidade.

A permanência prolongada na localidade e a observação participante permitiram ao autor evidenciar vários exemplos de reciprocidade entre as famílias quilombolas, mais frequentes entre membros com alto grau de parentesco. Em Itacoã, o modelo mais comum de intercâmbio não monetário é a troca ou doação de produtos naturais: farinha de mandioca, vinho de açaí, frutas e plantas medicinais. Além disso, observa-se também a existência de ajudas coletivas de mão-de-obra para algumas atividades agrícolas, como a formação de roçado, plantação e capina.

Como lembram os mais antigos da comunidade, essas manifestações de reciprocidade nos trabalhos da lavoura são atualmente menos frequentes e sem tanta importância simbólica na vida social da localidade como em tempos atrás. Os mutirões festivos de roçado integrados por dezenas de pessoas e a grande força simbólica foram substituídos parcialmente pela formação de pequenos grupos de trabalho coletivo em algumas atividades relacionadas com a roça, como a desfolhação da rama de mandioca durante as festividades do Círio de Nazaré conforme ilustra a figura 4. Em todo caso, é interessante destacar em Itacoã o exemplo de quatro mulheres da comunidade, aparentadas direta ou indiretamente⁶ entre elas, que participam de forma conjunta na capina de seus roçados familiares de forma sistemática e regular.



Figura 4. Adultos e crianças desfolhando as ramas da mandioca (maniva)

A organização social da comunidade negra de Itacoã está em ascensão política desde a década de 1980, com o início da luta coletiva pelos direitos históricos territoriais. (ACEVEDO MARIN, 2003) Após a titulação da terra, a associação comunitária adquiriu um protagonismo maior na localidade ao ser proprietária legal do território demarcado. As funções atuais da associação quilombola de moradores de Itacoã são três: 1) agente promotor e dinamizador das atividades coletivas e comunitárias de natureza social, cultural ou recreativa, 2) ponte de comunicação e interlocutor legal com as instituições públicas e de direito privado externas e, 3) gestor da terra coletiva e mediador de possíveis conflitos em seu uso.

A elevada participação das famílias nas atividades comunitárias e de decisão coletiva e o fortalecimento organizativo e político, a raiz da titulação e demarcação da terra, fazem de Itacoã uma comunidade negra emblemática e carismática. É muito visitada por autoridades públicas, instituições de pesquisa e entidades de assistência técnica e social, graças também à sua proximidade com a capital do Pará. Este fato nem sempre deve ser valorado positivamente, já que frequentemente tem gerado intervenções externas padronizadas e de “cima para baixo” com obtenção de resultados inesperados e ineficientes tal como será explanado nos próximos parágrafos.

Atualmente em Itacoã a crescente dependência do mercado não se corresponde com ingressos monetários significativos devido às atividades tradicionais -agricultura, coleta de frutos, fabricação de carvão vegetal, principais ingressos monetários das famílias, geram pouca renda econômica.

Segundo as informações obtidas dos moradores de Itacoã, sintetizadas na tabela 2, 58,51% das famílias ganham em média menos de um salário-mínimo por mês, sujeito a uma grande variabilidade estacional, com picos no inverno e reduções bruscas no período de escassa produção de frutos, chamado de entressafra pelos informantes locais.⁷ A rigor, grande parte das famílias com ingressos superiores ao salário-mínimo possui entre os seus membros tanto trabalhadores assalariados da prefeitura, como aposentados ou pensionistas rurais.

As circunstâncias atuais de maior dependência do mercado e baixa capacidade de geração de renda da comunidade negra através das estratégias tradicionais de subsistência forçaram a adoção de novas iniciativas econômicas, em teoria mais intensivas em produção e mais rentáveis em termos monetários. As novas iniciativas de piscicultura, de manejo de açazais nativos na várzea e de criação de galinhas em granja vão nesta direção.

Tabela 2. Rendas familiares declaradas em Itacoã (2004)

	Núm. de famílias	% sobre total
0-1 salário-mínimo	55	58,51
1-2 salários-mínimos	27	28,72
2-3 salários-mínimos	11	11,70
> 3 salários	1	1,06
Pensionistas e aposentados	17	18,09
Trabalhadores assalariados	7	8,51

Fonte: Pesquisa de campo (2004)

Os três projetos são de gestão e participação coletiva ainda que restritos aos associados fundadores. A participação das famílias nos novos projetos produtivos é parcial, menos de uma, em cada duas famílias tem algum membro envolvido nos mesmos e somente 31% dos novos empreendedores participam em mais de um projeto comunitário.

Em geral se destaca nas novas iniciativas produtivas uma elevada capacidade organizativa interna dos associados e uma regulamentação sistemática dos trabalhos coletivos a desenvolver. Apesar disso, atualmente o funcionamento dos três projetos mostra dificuldades convergentes de execução: todos eles estão nas primeiras fases de implantação, os retornos econômicos são ainda baixos e a assistência técnica no momento é irregular, ineficiente e pouco sistemática.

De fato, esses novos empreendimentos se encaixam de diferentes maneiras na dinâmica organizacional das famílias. O projeto comunitário de manejo de açazais, por exemplo, se adapta razoavelmente bem à idiossincrasia do grupo humano. Não em vão, os

⁷ Esses dados de renda devem ser tomados de forma cautelosa e em termos aproximados porque a maioria de unidades familiares carece de um método rigoroso e fiável de contabilidade doméstica.

quintais das casas são autênticos sistemas agroflorestais e as novas técnicas silvícolas propostas para aumentar a produção da palmeira de açaí são convergentes com as utilizadas ancestralmente pelas populações quilombolas da Amazônia nos arredores das suas residências.

Os projetos de piscicultura e a criação de galinhas, embora sejam iniciativas com um grande potencial de geração de renda, são atividades dependentes de apoios externos, econômicos e técnicos, ante a incapacidade endógena de investir em insumos externos (alimentação artificial) e a falta de experiência histórica do grupo humano com relação às mesmas. O seguimento de ambas as iniciativas permite confirmar os fatores de dependência pela compra de ração e de assessoramento técnico, circunstâncias que as convertem em vulneráveis.

As melhorias nas condições de vida, a reprodução social e cultural do povoado e a manutenção de práticas agroextrativistas de baixo impacto ambiental não se desenvolvem de forma autista, alheias à sociedade maior que lhes rodeia. Desenvolvimento endógeno não é sinônimo de autarquia nem de endêmico. Daí, o significado neste ensaio da relevância do apoio institucional nos processos de etnodesenvolvimento, onde as instituições públicas ou privadas devem erguer-se como agentes sociais estimuladores e catalisadores das ações levadas a cabo pelas famílias camponesas, sem cair em práticas paternalistas “de cima para baixo”, nem patrimonialistas.

Em teoria, as diretivas institucionais para promover o desenvolvimento local nas comunidades rurais giram em torno de dois conceitos: 1) garantir os serviços sociais nos assentamentos locais sem os quais não há sociedade humana, pequena ou grande, que funcione; 2) apoiar econômica e tecnicamente, de forma eficiente e profissional, aquelas novas iniciativas produtivas requeridas ante as transformações ocorridas no mundo rural amazônico nas últimas três décadas.

Em relação ao primeiro ponto, Itacoã, apesar de ser uma localidade carismática e, de certa maneira, privilegiada em investimentos públicos locais, apresenta deficiências nos serviços sociais: assistência sanitária precária, falta de recursos educativos de qualidade, transporte fluvial irregular e privado, inexistência de rede elétrica e de saneamento básico e canalização parcial de água. A respeito do segundo ponto, como já foi mencionado antes, a assistência técnica dos órgãos públicos é deficitária pela sua ineficiência e pouca sistematização. Estas duas disfunções das políticas institucionais não deixam de ser obstáculos para a implementação eficaz de políticas de desenvolvimento na localidade de estudo.

O território, o manejo da biodiversidade e a organização social interna são os três pilares básicos para o desenvolvimento das comunidades rurais amazônicas. As três categorias interagem entre elas e se complementam formando um “tripé”, utilizando um símile, capaz de sustentar toda uma estrutura social organizada sempre e quando tais pilares não estejam frágeis.

Em linhas gerais a comunidade negra de Itacoã tem os “três pés” do “tripé” em condições aceitáveis. O território, no qual vivem há mais de 120 anos, foi recentemente reconhecido pelas instituições públicas competentes, sendo demarcado e titulado como propriedade coletiva. A riqueza de árvores frutíferas, a variedade de recursos potenciais existentes nas matas e o acervo cultural de plantas medicinais nos quintais das residências familiares, mostram como a biodiversidade do lugar encontra-se em bom estado de conservação. A mobilização política, a capacidade organizativa e as estreitas relações interpessoais de seus habitantes são bons indicadores da fortaleza e consistência das estruturas sociais da localidade em estudo.

Sim é verdade que a comunidade negra de Itacoã apresenta, recordando o símile, um “tripé” com aceitável estrutura nos seus “pés”, através de uma análise mais profunda é possível detectar algumas fissuras em cada uma delas.

Com relação ao território, a localidade quilombola está densamente povoada, ou seja, a relação entre o número de habitantes e a superfície espacial é alta. As cifras demográficas manifestam uma tendência ao crescimento populacional para os próximos anos devido a presença dominante de pessoas jovens, com idades compreendidas entre zero e 21 anos; enquanto as dimensões da área titulada estão estabilizadas, sem aumentos previstos para os próximos anos. Alguns sintomas de alerta apontam nesta direção: a propensão à baixa produtividade da terra por diminuição do tempo de repouso e a aparição de conflitos de gestão familiar e comunitária da várzea, minoritária em extensão.

A respeito da biodiversidade, a ação conjunta de pressão demográfica e a limitação territorial intervêm contra tradicional ciclo de fertilização da agricultura itinerante de “corte e queima” e pode chegar a comprometer a benevolência ambiental do sistema agrícola tradicional. Caso ocorra essa ameaça, a riqueza biológica do espaço de uso comum seria prejudicada de maneira especial, principalmente em alguns dos seus ecossistemas de “reserva”: várzea e capoeira.

Por último, a organização social da comunidade apresenta discontinuidades e diferenciações significativas. Apesar do elevado grau de participação política e organizativa do povoado, a presença minoritária de famílias com algum membro inserido nas novas iniciativas econômicas e a constatação empírica de certo desequilíbrio social

intracomunitário enquanto condições econômicas, residenciais e inclusive de apoderamento simbólico, gera algumas incertezas da extensibilidade das transformações socioeconômicas e políticas, levadas a cabo pela associação comunitária, representante legal da comunidade e proprietária da terra.

Em relação à categoria de análise proposta no ensaio, a comunidade negra de Itacoã apresenta potencialidades e limitações ao etnodesenvolvimento. Um primeiro elemento que potencialmente pode favorecer a melhoria das condições socioeconômicas e culturais da localidade é a estreita relação da sua população residente com a natureza.

As diferentes pesquisas etnobotânicas elaboradas na área de estudo confirmam a magnitude e relevância da sabedoria popular com relação ao ambiente natural e os seus possíveis aproveitamentos em benefício próprio, como garantia de subsistência e reprodução social do grupo humano. O calendário das atividades produtivas de acordo com os ciclos naturais, a manutenção da biodiversidade nos quintais, áreas de várzea e capoeira, a grande variedade de espécies vegetais úteis identificadas e coletadas (com 90 espécies de plantas medicinais e 48 árvores ou arbustos de interesse alimentício e/ou comercial reconhecidos), são alguns dos exemplos desta manifestação epistemológica.

A comunidade negra de Itacoã apresenta um elevado acervo de plantas medicinais em seu território. Especialmente nos quintais das casas, com a presença apreciável de plantas não autóctones em virtude da histórica comunicação com a metrópole e a elevada mestiçagem dos habitantes da região. Destaca-se, por último, que o conhecimento botânico e medicinal das plantas está mais concentrado em algumas pessoas de idade mais avançada e do sexo feminino. Porém, observa-se certa propagação cognitiva por toda a comunidade através da transmissão oral dos conhecimentos, intercâmbio não monetário e práticas cooperativas.

Nas últimas duas décadas, em Itacoã, a idiossincrásica capacidade de trabalho e sacrifício humano de seus habitantes se une uma significativa capacidade de organização e articulação política comunitária, constituindo um segundo fator potencial de desenvolvimento local. Atualmente o fortalecimento sociopolítico da comunidade é uma constatação empírica que impede práticas autoritárias e arbitrarias de agentes políticos e econômicos externos, como a compra de terras e de votos e exige da administração pública competente o cumprimento da legislação vigente e dos direitos sociais constitucionalmente consensuados como universais pela sociedade moderna brasileira.

A proximidade da localidade de estudo com a cidade de Belém, apesar da relação dialética estabelecida entre ambas explanada neste ensaio, é, em seu conjunto, outro fator catalisador dos processos de etnodesenvolvimento. Deve-se isso, ao fato de substituir parcialmente as carências sociais presentes na comunidade, diminuir os efeitos prejudiciais da comercialização de produtos primários de baixo valor no mercado, evitar relações de dependência com agentes intermediários típica de regiões rurais afastadas dos núcleos urbanos e de difícil acesso e, por último, aproximar geograficamente as instituições públicas envolvidas no desenvolvimento comunitário.

Entretanto, os vetores ambientais, socioeconômicos e políticos que atuam como fatores limitantes ao etnodesenvolvimento são também visíveis em Itacoã. A baixa produtividade da terra é um deles. As causas e conseqüências deste fenômeno geram uma crise no modelo de auto-suficiência alimentar e de independência técnica dessas populações acrescentadas ainda mais pela limitação territorial e o crescimento populacional.

As barreiras estruturais e sociais ao desenvolvimento são endêmicas na região amazônica e se traduzem em carências nos serviços de saúde e educação, transporte irregular e privado, baixo alcance no abastecimento de água, luz e saneamento básico. Estas e outras funções são competências das diferentes administrações públicas, responsáveis também por apoiar financeira e tecnicamente as novas iniciativas produtivas das comunidades rurais direcionadas para uma melhor inserção no mercado e maior grau de diversificação de suas atividades produtivas. As evidências de campo e a análise das atuações institucionais manifestam a necessidade de melhorias com relação à oferta de serviços públicos e assessoramento técnico.

As relações comerciais entre os produtores locais e o centro urbano é outro fator limitante com relação às estratégias produtivas orientadas para a venda de produtos naturais. O escasso controle dos preços das mercadorias vendidas, o caráter varejista da comercialização e a inviabilidade efetiva de implantar sistemas de maior benefício dos recursos primários produzidos, são elementos condicionantes que restringem a capacidade de geração de renda.

Por último sublinhar que as intervenções realizadas pelas instituições públicas e de direito privado em Itacoã não podem ser enquadradas em termos de políticas para o etnodesenvolvimento, não foram construídas conjuntamente com a comunidade local e se desenvolvem sob o paradigma clássico de “cima para baixo”. Além disso, a contínua chegada de projetos à comunidade, está carregando os seus moradores, de obrigações, compromissos e financiamentos, provocando mudanças no ritmo de trabalho e no calendário das atividades produtivas, que estão conduzindo a uma rápida tendência homogeneizadora do modelo de agricultura familiar.

>> Agradecimentos

Especiais agradecimentos a todas as pessoas que vivem na comunidade negra de Itacoã e à doutora Rosa E. Acevedo Marin por ter possibilitado e viabilizado a execução deste trabalho.

ACEVEDO MARIN, R. E. Itancoã no Baixo Acará – Pará: as terras dos descendentes além da casa grande. In *Mapeamento de comunidades negras rurais do Pará: ocupação do território e uso de recursos, descendência e modo de vida*. 237 p. Belém: NAEA/UFPA/SECTAM, 1999.

_____. *Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX*. 153: 01-26. Belém: *Papers NAEA*, 2000.

_____. *Itancoã, nosso sítio no Baixo Acará*. 50 p. Belém: UNAMAZ, 2003.

AMOROZO, M.C. de M. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: DI STASI, L.C. (Org.). *Plantas medicinais: arte e ciência*. p. 47-64 Editora UNESP, 1 São Paulo: Editora Unesp, 1996.

ANDERSON, A. Extraction and forest management by rural inhabitants in the Amazon Estuary. In: ANDERSON, A. (Org). *Alternatives of deforestation: steps toward sustainable use of Amazon rain forest*. p. 65-85. Nova York: Columbia University Press, 1990.

_____. Extrativismo vegetal e reservas extrativistas. In: ARNT, R. (Org.) *O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. p.227-245. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____.; GELY, A.; STRUDWIK, J.; SOBEL, G.L.; PINTO, M.G.C. *Um sistema agro-florestal na várzea do estuário amazônico*. 15 (1-2): 195-224. (Ilhas das Onças, Barcarena, Estado de Pará). Supl. Acta Amazônica, 1985.

_____.; IORIS, E.A. A lógica do extrativismo: manejo de recursos e geração de renda por produtores extrativistas no Estuário Amazônico. In: DIEGUES e MOREIRA, A. de C.A. *Espaços e recursos naturais de uso comum*. p. 163-180. São Paulo: Nupaub-USP, 2001.

CASTRO, E. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. 92: 01-11. Belém: Papers NAEA, 1998.

COSTA, F.A. 2000. *Formação agropecuária da Amazônia: os desafios do desenvolvimento sustentável*. 347 p. Belém: UFPA/NAEA, 2000.

DIEGUES, A.C.; ARRUDA, R.S.V. (Orgs). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 176 p. São Paulo: USP/Nupaub, 2001.

ESCOBAR, A. *Comunidades negras de Colombia, en defensa de biodiversidad, cultura y territorio*. 22: 15-21. Biodiversidad, 1999.

ESTRELLA, E. *Plantas medicinales amazónicas*. Realidad y perspectivas. Tratado de Cooperación Amazónica, 301 p. Lima: Secretaria Pro Tempore, 1995.

FERREIRA, M.R.C. 2000. *Identificação e valorização das plantas medicinais de uma comunidade do litoral paraense*. 268 f. Tese doutorado. Centro de Ciências Biológicas, curso de pós-graduação, Universidade Federal do Pará, Belém: 2000.

HOMMA, A.K.O. *Extrativismo vegetal na Amazônia: limites e oportunidades*. Embrapa-CPATU, 202 p. Belém, Embrapa-SPI; São Paulo: 1993.

PINTO, B.C. de M. *Vivências cotidianas de parteiras e 'experientes' do Tocantins*. Revista de Estudos Feministas, 2 (10). 2002.

REIJNTJES, C.; HAVERKORT, B.; WATERS-BAYER, A. *Agricultura para o futuro: uma introdução à agricultura sustentável e de baixo uso de insumos externos*. 324 p. Rio de Janeiro: AS-PTA, 1994.

SHANLEY, P.; GAIA, G. A. 2004. A “fruta do pobre” se torna lucrativa: a *Endopleura uchi* em áreas manejadas próximo a Belém, Brasil. In: ALEXIADES, M.; SHANLEY, P.; PIERCE, P. *Productos forestales, medios de subsistencia y conservación: estudios de caso sobre sistemas de manejo de productos forestales no maderables (America Latina, 3)*. p. 219-240. Indonésia: Cifor, 2004.

SMITH, R.C. Los bienes comunes y su gestión comunitaria: conceptos y prácticas. In: SMITH, R.C; PINEDO, D. *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en Amazonia*. p. 13-29. Lima: Instituto del Bien Común, 2002.

STAVENHAGEN, R. *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista*. Anuário Antropológico, 1985.

>>

Diálogos entre a pesquisa histórica e a memória quilombola: um estudo sobre a comunidade de Manoel Barbosa/RS

Vinicius Pereira de Oliveira

>>

Introdução

"Éra uma cidadezinha só de pretos".¹ Assim, Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, referiu-se recentemente ao passado da região rural de Gravataí onde reside, no Barro Vermelho, juntamente com outros descendentes de escravos que formam a comunidade quilombola de Manoel Barbosa. Este grupo luta atualmente por reconhecimento e titulação de suas terras baseando-se na possibilidade legal aberta pelo Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, o qual estabeleceu que aos "remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos".²

Através de convênio firmado entre a Superintendência Regional, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) no Rio Grande do Sul e a Fundação de Apoio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FAURGS) com a interveniência

1 Entrevista realizada com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, no dia 10/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

2 A respeito desta e posteriores regulamentações legais sobre o tema, ver Osório (2005).

da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) foi constituída uma equipe interdisciplinar composta por antropólogos, historiadores e geógrafos visando elaborar um estudo sociohistórico sobre as origens da comunidade, sua historicidade e territorialidade, como forma de instrumentalizar o poder público em sua decisão sobre a relevância ou não de reconhecer esta comunidade como remanescente de quilombos.³

Pelas falas dos depoentes, o território ocupado pela comunidade quilombola de Manoel Barbosa teria pertencido originalmente ao casal ancestral Manoel Barbosa dos Santos e sua esposa Maria Luiza Paim de Andrade, sendo obtido parte por doação que esta última recebeu de sua madrinha em data não definida dos anos finais do século XIX, parte por compra realizada por seu cônjuge.⁴ A filha mais nova do casal, Eva Barbosa de Andrade, ainda viva e com cerca de 84 anos, ao ser indagada sobre a forma de aquisição das terras por seus pais, afirmou que

Eva: – Conseguiram trabalhando. Eles trabalhavam para pagar os impostos. Passavam mal para pagar os impostos. Eles compraram e a falecida minha mãe da madrinha dela ganhou um pedaço. O falecido meu pai trabalhava muito. Tem gente que dizia que não, não era dele. Coitadinho do meu pai. Trabalhava muito, lutava muito! De primeiro as coisas eram mais baratas, comprava tudo. Agora tudo é mais caro.⁵

Quando propusemos a levantar dados históricos sobre o passado escravista na região em questão, como forma de captar o contexto de conformação da comunidade de Manoel Barbosa bem como sua trajetória, deparamos com a inexistência de estudos mais detidos sobre a temática. Dessa forma, debruçamos sobre a tarefa de obter informações diversas sobre o assunto através do levantamento e análise de fontes primárias depositadas nos arquivos históricos do Estado. Disso resultou a percepção da possibilidade de dialogar entre memória oral e documentos arquivísticos e que, antes de existirem hierarquizações entre fontes tidas como objetivas e as fontes consensualmente subjetivas, elas podem ser vistas como complementares e igualmente válidas.

Por conseqüência, afastamos de posturas que utilizam uma dessas categorias de fonte como forma de “confirmar” ou “legitimar” conclusões elaboradas a partir da outra, mas sim como maneira de buscar os nexos entre memória e história, e somar a contribuição do trabalho do historiador ao esforço interdisciplinar de compreensão das trajetórias de comunidades negras rurais e urbanas.

3 Equipe composta pela doutoranda em antropologia Ana Paula Comin de Carvalho, pela mestre em antropologia Vera Regina Rodrigues da Silva, pelas geógrafas Arlete Ieda Pasqualetto e Nina Simone Vilaverde Moura Fujimoto, pelos bolsistas Moises Ortemar Rehbein e Sherol dos Santos, além do mestre em história e autor deste artigo Vinicius Pereira de Oliveira.

4 Dado confirmado pela escritura de compra de “um quinhão de terras e duas partes em uma atafona, situado no local denominado Barro Vermelho” efetuada por Manoel Barbosa dos Santos em 27/08/1896 (Fonte: Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (Apers). Tabelionatos Gravataí. Transmissão e notas. Livro 7, fundo 30, folhas 29v. a 31v.).

5 Entrevista realizada com Eva Babosa de Andrade, 84 anos, no dia 23/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

Este diálogo entre a memória oral e a pesquisa histórica foi empreendido por acreditarmos que, para uma melhor compreensão das trajetórias de comunidades quilombolas, impunha-se como fundamental visualizar alguns aspectos sobre a presença negra e sobre a dimensão e características do sistema escravista nas localidades onde elas situam.

>> Os negros na sociedade escravista de Gravataí

Apesar de omitido pela historiografia tradicional, o processo de ocupação colonial de Gravataí levado a cabo pela Coroa Portuguesa conheceu uma diversidade étnica bastante ampla. Francisco, um dos quilombolas mais idosos da comunidade e neto de Manoel Barbosa, confirma sentença, ao afirmar que:

Francisco: – Lá de Gravataí até aqui era só de negros e índios. Não tinha outra até quase aí na Glorinha. Tinha negro e índio. Eu não cheguei a ver. Minha avó que falava que os índios foram corridos e matavam para tomar conta das terras deles.⁶

(...)

Francisco: – Não, isso aí os portugueses vieram entrando e matando e tomando conta das áreas. De Gravataí para cá não tinha outro tipo de gente. Era só índio e negrão.⁷

O aprofundamento das pesquisas e uma maior valorização do empírico ocorrida nas últimas décadas nos estudos sobre o passado brasileiro demonstraram que, contrariamente ao que se acreditou por muitos anos, a propriedade escrava era acessível a amplas parcelas da sociedade, estando presente não somente nas grandes unidades produtivas agroexportadoras (canaviais, engenhos, lavouras de café). A elástica oferta de escravos no Brasil, pelo menos até a proibição do tráfico internacional em 1850, propiciou a posse de escravos para além da *plantation* exportadora, e sua presença também era verificada em produções ligadas ao abastecimento interno. (FRAGOSO, 1988, p. 24) Não foram raros os indivíduos de poucas posses que, conseguindo acumular algum capital, compravam um ou dois cativos, adquirindo assim o reconhecimento social como senhores de escravos e aumentando suas possibilidades de ganhos econômicos. (SCHWARTZ, 1988; 2001) A verificação de que pequenos lavradores pobres

6 Entrevista realizada com Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 11/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinícius Pereira de Oliveira.

7 Declaração de Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 07/01/2006 em entrevista coletiva da comunidade de Manoel Barbosa realizada por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinícius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

tinham escravos demonstra que existiam diferentes realidades escravocratas que não se restringiam aos grandes plantéis do universo agroexportador.⁸ Dessa forma, desfez-se a idéia por muito tempo cristalizada no imaginário histórico nacional, de que a escravidão somente foi significativa em regiões de grandes plantéis com as *plantations* de cana-de-açúcar e cafezais.

Quanto ao Rio Grande do Sul, a historiografia tradicional por muito tempo invisibilizou e diminuiu a importância da presença negra na sua formação histórica, a qual teria sido fruto basicamente de dois tipos sociais: de um lado, os grandes criadores de gado e peões luso-brasileiros, produto das estâncias; e do outro o imigrante europeu (principalmente alemão e italiano), colonizador de pequenas propriedades rurais, propulsor do progresso e da civilização. Nestas elaborações idealizadas, pouco ou nenhum espaço é dado aos indígenas, negros e lavradores nacionais pobres. (ZARTH, 2001, p. 145)

Ainda dentro da perspectiva historiográfica, a escravidão no Rio Grande do Sul não teria tido a mesma dimensão e importância verificada em outras áreas do Brasil como os engenhos de açúcar e lavouras de café. De qualquer forma, onde ela ocorreu ter-se-ia caracterizado por um tratamento mais brando e igualitário dos senhores frente aos cativos, em uma relação supostamente marcada por fortes traços de cordialidade, algo como uma “democracia racial dos pampas”, sem a mesma importância e características existentes em outras áreas do Brasil como os engenhos de açúcar e lavouras de café. (GOULART, 1933; VIANNA, 1933)

Apesar de esta versão ter sido difundida por muito tempo, os diversos estudos acadêmicos realizados nas últimas décadas têm, com grande eficácia, contraposto essa leitura mais tradicional ao demonstrar que a realidade do escravo no Rio Grande do Sul, além de ter sido demograficamente importante, foi extremamente dura e cruel como no restante do país,⁹ o que pode ser confirmado também através das falas dos descendentes de escravos como os quilombolas de Gravataí, adiante explicitadas.

Em relação a Gravataí sabe-se que os primeiros sesmeiros da região já possuíam escravos trabalhando em suas propriedades desde o século XVIII (FAGUNDES, 1990, p. 189). O emprego da mão-de-obra escrava esteve presente na localidade até 1888 quando foi abolido, o que não significou, porém, que o negro não continuasse presente nessa sociedade.

Apesar dessa constatação, quando propusemos a visualizar o passado escravista dessa localidade deparamos com a inexistência de trabalhos mais detidos sobre o tema.

8 Em muitas áreas do Brasil, a maior parte dos senhores de escravos possuía menos de 10 destes trabalhadores em suas propriedades. (MATTOS, 2000, p. 18)

9 Ver Cardoso (1977), Maestri (1979; 1984), Moreira (2003), só para citar representantes de algumas das diferentes vertentes historiográficas sobre a escravidão que, apesar das diferenças teórico-metodológicas, concordam quanto a este aspecto. Sobre as bases da construção historiográfica do mito da benevolência do sistema escravista do RS, ver Gutfreind (1990).

Como praticamente inexistem documentos históricos produzidos pelos próprios escravos temos que recorrer àqueles produzidos pelas instâncias governamentais para reconstituir o passado dessas populações. Essas fontes, geralmente de caráter repressivo, já que produzidas pelas camadas dominantes da sociedade, chegam até os pesquisadores, filtradas pelo olhar dos agentes que as elaboraram (juizes, escrivães, delegados) e, dessa forma, carregadas de preconceitos e julgamentos morais. Isso, porém, não impossibilita a sua utilização como forma de adentrar na sociedade de uma época, já que, a agregação dessas informações, com os valiosos relatos orais de descendentes de escravos, permitem reconstituir aspectos importantíssimos desse passado que, de outra forma, nunca teríamos acesso.

Nesse sentido, os inventários *post-mortem* são uma das formas utilizadas para adentrar na realidade escravista de uma localidade. Essa documentação, elaborada após o falecimento de indivíduos que possuíam bens a serem partilhados entre os herdeiros, apresentava um “raio-x” de suas posses em um momento de sua vida. Como o escravo era uma mercadoria, um bem que podia ser vendido, hipotecado e alugado, ele aparecia listado juntamente com outras posses de seu senhor como bois, cavalos, terras, ferramentas e objetos em geral.

Buscamos, então, uma primeira aproximação com a questão através da análise de inventários *post-mortem* de indivíduos residentes em Gravataí, o que permitiu visualizar algumas características da propriedade escrava nesta localidade. Tivemos acesso a 48 inventários referentes a Gravataí, compreendendo o período de 1867 a 1888,¹⁰ ou seja, os últimos anos do sistema escravista no Brasil. Uma primeira análise desse material revelou a seguinte realidade:

Levantamento dos inventários pesquisados: posse de escravos

Período	Nº total de inventários	Inventários com escravos		Inventários sem escravos	
		Nº	%	Nº	%
1867-1888	48	32	66,66	16	33,34

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

Estes dados revelam que um percentual significativo da população local que legou bens em inventários era adepta da prática escravista (66,66%), possuindo no momento de sua morte pelo menos um cativo, atestando a disseminação desta prática sociocultural na região. Outro dado importante revelado pelos inventários refere-se ao tamanho dos plantéis escravos, como se observa nas duas tabelas apresentadas a seguir:

¹⁰ Gravataí desmembrou-se administrativamente de Porto Alegre em 1880. Logo, este recorte temporal abrange tanto os últimos anos da ‘freguesia’ de Aldeia dos Anjos, como os primeiros anos após sua elevação à categoria de ‘vila’.

O tamanho dos plantéis de escravos

Plantéis	Período 1867-1888	
	Nº de inventários	%
Entre um e cinco escravos	19	59,37%
Entre seis e 10 escravos	10	31,25%
Entre 11 e 15 escravos	03	9,37%
Com mais de 16 escravos	-	-
Total	32 inventários	100%

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

A maior parte dos escravos de Gravataí vivia em plantéis pequenos de no máximo 10 escravos. O restante estava distribuído em plantéis médios. Não verificamos, nos documentos analisados, nenhum plantel com número de escravos superior a 15. Estes dados atestam a predominância da pequena posse de escravos em Gravataí, situação que na realidade vem sendo verificada em diversas outras áreas do Brasil ligadas ao abastecimento interno.¹¹ Essa constatação, antes de diminuir a importância da presença escrava nessas áreas, chama a atenção para a existência de distintas e complexas realidades escravistas no Brasil, variáveis em função de diferenciações regionais e econômicas.

As memórias de descendentes de escravos têm sido uma interessante porta de entrada para o passado. A presença de escravos e de seus descendentes nos trabalhos das atafonas (unidades artesanais onde a mandioca era processada, originando a farinha, o biju, o polvilho, e o amido) está fortemente presente nos relatos de integrantes da comunidade de Manoel Barbosa, atestando o papel destes trabalhadores neste setor vital da economia local:

Francisco: – Eu nunca me esqueci. Fui eu, o meu falecido avô na atafona e o João. Depois de uma certa hora da noite a atafona sempre trabalhando. Buu! Ai o falecido João: – Na atafona está tudo trabalhando. Ascendemos à luz, fomos lá e os cacareco todos parados no mesmo lugar. Apagamos a luz, deitamos e o ceivador ceivando mandioca. Buuu! Eu digo: – Ué, mas o que é isso? Ah rapaz...

Ana Paula: – A atafona era assombrada? Atafona de quem?

Francisco: – Bernardino Fonseca.

Vinicius: – E por quem? Assombrada por quem?

11 Fora setores produtivos específicos que exigiam maior número de trabalhadores como as charqueadas, o padrão da posse cativa não só no Rio Grande do Sul, mas também em outras áreas do Brasil escravista seguia a tendência de pequenos e médios plantéis. Castro (1995, p. 36) observa que os pequenos plantéis formavam a maior parte dos proprietários de escravos no Brasil. Em regiões como o Recôncavo Baiano, por exemplo, tradicionalmente referido como área de grandes plantéis escravos em função da produção açucareira, 80% dos senhores possuíam menos de 10 escravos (MATTOS, 2000, p. 18).

Idalina: – De certo pelos escravos.

Francisco: – Pelos escravos que eles matavam, judiavam.¹²

Neste caso, o funcionamento de uma atafona à noite, sem que ninguém esteja trabalhando nela, é atribuído pelo grupo, aos escravos que outrora desempenharam atividades naquele local e cujas almas continuam vagando por ali.

Ao longo do século XX, os integrantes da comunidade de Manoel Barbosa estiveram inseridos nesse processo produtivo na condição de produtores de mandioca como indicam os relatos a seguir. Porém, por não possuírem atafonas ficavam na dependência dos donos destes estabelecimentos:

Vinicius:- Onde é que era o engenho?

Idalina:- Atafona já terminou. Era lá em cima nos Fonseca, tudo aí. Os Vargas também tinha atafona. A gente levava mandioca e fazia farinha.

Ana Paula:- Como é que era para usar as atafonas deles?

Idalina:- Ah, era tocada com cavalo, né. Muito polvilho eu tirei. Fazia polvilho. Era fazer rosca, fazia beiju.

Ana Paula:- Mas como é que era? Eles permitiam que utilizasse?

Idalina:- Não, a gente levava lá e dava uma ajuda para eles ou dava o terço daquilo que a gente levou. A metade para eles e a metade pra gente. Aí eles faziam para gente aquela farinha. Levava uma carreta de mandioca, a metade era nossa, a metade era para eles. Trabalho, né!¹³

Os quilombolas tinham que abrir mão de parte significativa de sua produção de mandioca para os donos de atafonas da região para poder beneficiá-las, de forma que estes últimos se configuravam, neste quadro, não só como agentes beneficiadores do produto, mas também como intermediários de sua inserção no mercado, obtendo assim grandes lucros.

A análise dos inventários do final do período escravista possibilita visualizar alguns dados importantes no que diz respeito à relação entre produção de farinha de mandioca (um dos mais importante gênero da economia de Gravataí) e posse de cativos.

12 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da Comunidade de Manoel Barbosa em 07/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva. Os entrevistados citados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

13 Entrevista realizada com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, no dia 10/05/2005, por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues.

Vejam os a tabela:

Relação atafona/propriedade escrava – inventários 1867-1888

Inventários	Quantidade	Percentual	Total de escravos	Percentual
Com atafona	14	43,75%	87	54,72%
Sem atafona	18	56,2%	72	45,28%

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

Do total de 32 inventariados que possuíam pelo menos um escravo, 14 eram proprietários de atafonas, o que representava 43,75% dos inventários com cativos. Quando observamos somente aqueles inventários de senhores de escravos que possuíam atafona, encontra-se 87 cativos, ou seja, 54,71% dos que foram listados em todos os inventários analisados. Dessa forma, conclui-se que mesmo que os donos de atafona não fossem a maior parte dos proprietários de escravos, possuíam juntos mais da metade dos escravos que foram identificados nos inventários. É importante destacar que a produção de mandioca foi um dos setores mais importantes da economia da região desde o século XIX até pelo menos o primeiro quarto do século XX. (PESAVENTO, 1983; FONSECA, 1983) A posse de atafona, fundamental para a transformação deste gênero em farinha, propiciava aos seus detentores grandes lucros que em parte eram investidos em escravos.

O tamanho médio dos plantéis escravos em inventários que possuíam atafona era superior ao tamanho médio geral: o primeiro somava 6,21 indivíduos por propriedade, enquanto o último 4,96. Quando calculamos a média de escravos somente dos inventários que não possuíam atafona, o valor cai mais ainda, alcançando o número de quatro cativos:

Tamanho médio dos plantéis escravos

Inventários	Média geral de escravos
Com atafona	6,21
Sem atafona	4
Geral	4,96

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

Para além das características mais amplas sobre a composição dos plantéis escravos, os inventários trazem também valiosas informações sobre quem eram estes indivíduos. Uma análise da composição sexual destes plantéis revela a seguinte realidade:

Escravos nos inventários por gênero e média de idades

Sexo	Percentual	Média de idade
Homens	52,2%	30,6 anos
Mulheres	47,8%	24,8 anos
Total	100%	27,7 anos

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

Já quanto à origem, os dados são os que se seguem:

Inventários – origem dos escravos

Identificação	Quantidade
Mina	1
Moçambique	1
Africanos	2
Cabras	4
Crioulos	28
Pardos	38
Pretos	31
Não consta	54
TOTAL	159

Fonte: Apers, inventários, Gravataí, 1867 a 1888

Do total de 159 ocorrências, 54 não apresentavam qualquer referência quanto à origem ou naturalidade dos escravos, o que representa 33,96% da amostra. Seja como for, essa situação, bastante recorrente neste tipo de documentação, não impossibilita seu uso. O restante dos dados permite perceber que a população cativa de Gravataí, no período analisado, era composta em sua maioria por indivíduos nascidos no Brasil (crioulos, cabras e pardos). Quantificar os dados referentes a africanos muitas vezes se mostra difícil, já que o termo “preto” (31 ocorrências) tendia a estar associado a indivíduos nascidos na África, mas eventualmente era utilizado para se referir aos negros nascidos no Brasil, como os filhos de africanos, por exemplo. De qualquer forma, mesmo que consideremos os pretos como sendo africanos, o total de indivíduos nascidos na África em nossa amostragem soma 35 ocorrências, frente à quantia de 70 nascidos no Brasil. Percebe-se claramente o predomínio de escravos nascidos no Brasil que à época eram denominados de crioulos.

Esta realidade, juntamente com o maior equilíbrio entre o número de homens e mulheres, deve ser entendida no contexto do pós-abolição do tráfico atlântico de escravos ocorrido de forma definitiva em 1850, quando cessou o fornecimento de escravos vindos da África e a necessidade de braços escravos passou a ser suprida unicamente pela reprodução natural. Ressaltamos estes fatores, pois eles imprimiram mudanças significativas nas características dos plantéis escravos e, conseqüentemente, nas possibilidades de construção de uma comunidade negra, de famílias escravas e de redes de sociabilidade e solidariedade.

Outro momento em que memória e dados históricos se cruzam fecundamente pode ser percebido nas falas dos descendentes de Manoel Barbosa quanto aos tipos de atividades tipicamente desenvolvidas pela comunidade negra local:

Ana Paula: – E [sua mãe] não falavam nada do período do cativoiro dona Idalina?

Idalina: – Não. Ela só falava dos outros, né? Dela nunca falou que foi escrava. Cuidou de criança em casa que tinha escravo, mas ela dizia que eram bons para ela.

Vinicius:- Sua mãe?

Idalina: – É minha mãe.

Vinicius:- Ela não falou o nome das famílias com quem ela trabalhou que tinham escravos? A senhora não sabe?

Idalina: – Ah, eram esses Vargas lá embaixo.

As falas dos quilombolas revelam os tipos de atividades que estiveram vinculados desde o período pós-abolição, e que muitos continuaram a trabalhar por gerações para as mesmas famílias de grandes proprietários a que seus ancestrais haviam sido escravos:

Ana Paula:- Qual o nome dos fazendeiros para os quais ela [a avó Maria Luiza] – trabalhava?

Eva:- Sr. Joaquim Fonseca, Luiz Coruja, vizinhos e outros fazendeiros¹⁴.

(...)

Idalina: -Ah, eles trabalhavam para esse pessoal daqui mesmo. Aqui ao redor mesmo. Os Fonseca que eles trabalhavam. Nos Vargas, lá embaixo. Esse que eles trabalhavam. Trabalhavam nas granjas aí.¹⁵

(...)

Ana Paula: – Todo mundo trabalhou para os Vargas.

Francisco: – Sim, o falecido meu pai.

Ana Paula: – E trabalhava a troco de quê? Comida, dinheiro?

Francisco: – Um mil reis de salário. Trabalhava na atafona, na roça.

14 Entrevista realizada com Eva Barbosa de Andrade, 84 anos, por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinicius Pereira de Oliveira no dia 23/05/2005.

15 Entrevista realizada com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, no dia 10/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

Vinicius:- Por dia ou por mês?

Francisco: – Por dia.¹⁶

Enquanto os homens trabalhavam nas atafonas, roças e granjas, as mulheres cuidavam de crianças, cozinhavam e limpavam, nas casas das mesmas famílias desde a tenra idade, como foi o caso de Idalina, que começou a trabalhar com apenas nove anos:

Idalina:- Aí fiquei aqui no Barro Vermelho mesmo, no meio das fazendas, cuidando criança.

Ana Paula:- E que fazendas a senhora trabalhou?

Idalina:- Fonseca.

Vera: – É próximo daqui?

Idalina:- É. Fiquei muito tempo com eles.

Ana Paula:- E a senhora morava lá?

Idalina:- É. Ficava lá.

Ana Paula; – Trabalhava lá e morava lá?

Idalina:- Só vinha em casa de quinze em quinze dias e já voltava. Era assim de primeiro.

Ana Paula:- E só nas fazendas dos Fonseca ou a senhora trabalhou em outras?

Idalina:- É. Trabalhei mais com toda a família deles. Trabalhei com os filhos deles também, dos Fonseca. Depois de grande é que eu não quis mais, ganhava pouco e fiquei ladina.¹⁷

Mais uma vez, a oralidade revela a permanência, no período pós-abolição, de vínculos pessoais de dependência com grandes proprietários bem como a vinculação a setores de trabalho muito semelhantes àqueles desenvolvidos pelos seus antepassados escravos. Pelo que foi auferido nas informações apresentadas nos diversos

16 Entrevista coletiva na comunidade de Manoel Barbosa realizada no dia 07/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva. Os entrevistados do trecho citado são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

17 Entrevista realizada com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, no dia 10/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

fundos documentais analisados, os escravos da região eram empregados em atividades típicas do setor agropecuário como a roça, a abertura de valos para proteger e delimitar propriedades, o transporte da produção, a doma de gado, etc. Mesmo que em alguns casos fosse referida alguma especialização profissional, como sapateiros, carpinteiros, curtidores, oficiais de pedreiro, oficiais de ferreiro, alfaiates, campeiros, marítimos e marinheiros. As mulheres escravas estavam predominantemente ligadas a atividades domésticas como fiadeira, cozinheira, engomadeira, lavadeira e serviços domésticos em geral.

Outras memórias de integrantes da comunidade de Manoel Barbosa sobre o passado escravista da região são oportunas. Francisco relatou que na Fazenda da família Vargas (família da qual muitos dos seus antepassados foram escravos) teria existido uma argola fixada a uma árvore grande e na qual os escravos eram dependurados para serem castigados:

Francisco: – Tem as argolas lá até hoje. [...] Lá na fazenda dos Sá tem a figueira com as correntes, argolas. Então essa tia Bia, tinha o tal do falecido Juca Vargas que era o homem que mandou chamar ela para trabalhar. Ela mandou dizer que ia no outro dia. Ele mandou botar duas carretas de lenha debaixo da figueira. Para que essa lenha? Quando ela chegou lá botaram querosene na lenha. Mandaram largar ela em cima da lenha. Quando tiraram já estava um torrãozinho!¹⁸

É recorrente entre os integrantes da comunidade quilombola a menção a estas argolas nas figueiras da fazenda dos Sá, em uma referência que remete aos sofrimentos dos negros no período da escravidão, inclusive por antepassados seus:

Francisco: – A minha avó foi escrava dos Vargas. A mãe da minha mãe.

Ana Paula: – Albertina, foi escrava também?

Francisco: Foi escrava do Vargas.

Idalina: – Quase todos trabalharam para eles.

Francisco: – Lourenço também foi escravo. Eles botavam os escravos de molho na água pelo pescoço amarrado na corda.

(...)

Ana Paula: – E o Lolo Vargas, não foi ele que a terra não quis? Não, foi o Juca Vargas.

18 Entrevista realizada com Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 11/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinícius Pereira de Oliveira.

Francisco: – Foi o Juca Vargas. Enterrava e a terra não podia ficar em cima, os braços para cima. A terra não quis. Também diz que matou, enforcou e degolou.

Idalina: – Como é que fica o braço para cima?

Francisco: – Ué, saía para fora da terra. Então tinha o neto dele, o Renato, dizia: – O Chico, o meu avô está santo atrás da igreja. Mas que santo? Tiveram que botar fogo naquilo lá.

Idalina: – Botaram ele no porão da igreja.

Francisco: – Como é que ia ficar em pé atrás da igreja uma courama daquelas? Tinha que botar fogo mesmo.

Idalina: – Mas ele matava as pessoas, enforcava naquela figueira.

Francisco: – Nas escravas ele passava a corda no pescoço, laçava, passava a faca e deixava lá.

Ana Paula: – Ele que fazia essas judiarias, esse Juca Vargas. Gente boa esse Vargas.

Idalina: – E as filhas do Vargas diziam: – Meu pai ficou santo.

Ana Paula: – Elas falavam isso?

Idalina: – Coitadinho, papai ficou santo. Bota santo nisso!¹⁹

Como podemos depreender das falas citadas, outros antepassados dos integrantes da comunidade também foram cativos dos Vargas²⁰ e conheceram de perto o caráter das relações entre estes senhores e seus escravos. Essas lembranças, transmitidas através das gerações, revelam o ponto de vista dos sujeitos que experienciaram a escravidão sulina, contradizendo a já citada interpretação historiográfica postulante da tese de que as relações entre senhores e cativos teriam sido mais igualitárias e democráticas no Rio Grande do Sul do que em outras regiões do país.

Nesse contexto de opressão, de constante recordação da condição servil, os negros elaboraram diferentes estratégias de resistência e de preservação da sua condição humana. É o que veremos a seguir.

19 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da comunidade de Manoel Barbosa em 07/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinícius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva. Os entrevistados citados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

20 O irmão de Manoel Barbosa dos Santos e seus sogros eram escravos da família Vargas.

>> As múltiplas formas da resistência
negra em Gravataí

Os escravos, por muito tempo, vistos pela historiografia como meras vítimas *passivas* do sistema, dados de séries estatísticas ou unicamente como força de trabalho, emergiram nos estudos especializados mais recentes como um grupo que buscava, mesmo sob o jugo desigual do cativo, ser sujeito de sua própria história. Neste sentido, uma maior atenção tem sido dada à análise de aspectos cotidianos da vivência desses agentes, como, por exemplo, a possibilidade de aproveitamento das brechas do sistema para a ressignificação de suas vidas.

Procurando analisar o cativo, sobretudo pela ótica do escravo, e percebendo estes como membros ativos da sociedade, os pesquisadores adeptos desta postura entendem, como bem sintetizou Silva (1989, p. 13) que a “imensa massa populacional que se transferiu do continente africano para a colônia portuguesa não pode ser analisada apenas como força de trabalho”, uma vez que a travessia atlântica não os destituía de suas bagagens culturais e tradições próprias.

Frente à situação opressora do cativo os negros elaboraram uma gama ampla de formas de resistência na busca de influenciar no destino de suas vidas. Muitas delas buscavam romper com as amarras do sistema e construir uma outra realidade, o que foi freqüentemente tentada através da formação de quilombos, da fuga e da organização de insurreições.

Francisco, entre as muitas memórias que evoca sobre o passado afro-descendente na região, refere uma situação de resistência pela fuga:

Francisco: – Justino Forte, nome desse senhor, quando ele sabia que tinha um escravo meio violento buscava e dizia que ia domar. Botava o escravo com dois cadeados e um correntão no pé. No outro dia estava só a corrente e o cadeado, e fugia, ficou só o correntão. A minha avó sempre contava : – Aqui ele não pôde. Ele dizia: – Amanhã vou te domar. Que domar nada!²¹

(...)

Francisco: – Naquele tempo, aqui existia o Justino Forte, o homem mais rico que secava os ouros nos couros. Foi lá em Vacaria buscar um negrão lá por que ninguém podia com a vida dele, escapava. O

21 Entrevista realizada com Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 11/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinícius Pereira de Oliveira.

outro botou um cadeado no pé. – Tio Justino vai te botar a puxar carreta amanhã. Ele dizia para ele. [Risos]. Botou dois cadeados grandes nas canelas. Ai disse: – Traz um porongo de melado e um porongo de farinha para esse negro comer.

Idalina: – Melado com farinha.

Francisco: – Aí o negro ficou só olhando para ele. De manhã quando chegou lá estava só a corrente. Abriu os dois cadeados e foi embora.

Ana Paula: – Ele abriu esses cadeados com o que? Com as orações será?

Francisco: – Com a sabedoria dele. O tio Justino nunca pode com ele.

Idalina: – Já penso comer farinha com melado. As pessoas passaram muito trabalho.²²

A documentação pesquisada revela ainda outras ocorrências de fugas e aquilombamentos em Gravataí. Em 23 de julho de 1854 o presidente da Província do Rio Grande do Sul comunicou ao ministro da Justiça ocorrência de repressão a um quilombo na região de Gravataí. Segundo esta autoridade,

“foi ordenado ao Capitão do Corpo Policial Rafael Godinho Valdez que seguisse com uma escolta de 12 praças do referido Corpo a Estância de Gravataí para prenderem os escravos aquilombados ali existentes: resultando desta diligência a captura de 3 e a morte de 2 cativos, pela forte resistência que fizeram no ato de serem presos a ponto de ferirem gravemente a um dos soldados da referida escolta”.²³ (Grifos nossos).

Infelizmente, nenhum detalhe sobre a organização interna desse quilombo foi revelada pela documentação. Sabemos unicamente terem sido presos juntamente com os escravos fujões “dois desertores da Cia. d’Inválidos e sete paisanos que se comunicavam com os referidos quilombolas”.

Seja como for, estes relatos permitem apreender alguns aspectos quanto ao quilombo citado, os quais na verdade eram bastante recorrentes no Rio Grande do Sul. O pri-

22 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da comunidade de Manoel Barbosa em 25/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho. Os entrevistados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

23 AN, Série II1 579, Correspondência do presidente da Província com o ministro da Justiça. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS), Códice A.5.46, correspondência do presidente da Província com o chefe de Polícia. Citado por Piccolo (1992).

meiro refere-se à dimensão do quilombo: era um agrupamento de pequeno porte. Os quilombos no Rio Grande do Sul se caracterizavam por terem pequenas dimensões, congregando um também, pequeno número de indivíduos.²⁴

Uma outra questão diz respeito à presença não só de escravos fugidos, mas também de outros segmentos sociais que por motivos diversos buscavam nos matos um esconderijo frente a uma situação considerada indesejada. A documentação citada dá a entender que alguns “desertores da Cia. d’Inválidos” viveriam aquilombados e que sete paisanos (civis) teriam sido detidos sob a acusação de se comunicarem com os quilombolas. Através destas relações com estes últimos, os quilombolas possivelmente buscassem comercializar o excedente de sua pequena produção e ter acesso a informações estratégicas para sua sobrevivência e a outros bens materiais. Não podemos desconsiderar, porém, a existência de vínculos socioafetivos entre estes grupos. Apesar de não sabemos a cor destes paisanos e desertores (estes últimos quase sempre eram populares recrutados à força), é bem plausível que a condição étnica de alguns deles tenha contribuído para o estabelecimento de alianças e laços de solidariedade com estes escravos que buscavam uma nova vida.

Em 18 de novembro do mesmo ano, alguns meses depois de ter sido dissolvido, a polícia apreendeu mais “um preto e duas pretas que se tinham escapado do quilombo” quando da diligência já referida, o que dá a entender que o mesmo havia sido apenas parcialmente “batido”, e que alguns quilombolas teriam escapado e se refugiado pelos matos vizinhos.

Atualmente, diversos autores têm buscado destacar o fenômeno social do aquilombamento a partir de suas dinâmicas e complexidades, rompendo com a idéia do seu isolamento total frente à sociedade escravista e destacando a ocorrência de alianças. (GOMES, 1995; REIS, 1996)

Pelo que percebemos, a região de Gravataí e arredores se configurava como um ponto propício a fugas e esconderijo não somente a escravos mas também para uma gama mais ampla de populares como desertores das forças policiais e negros livres. Sendo uma área rural, mas ao mesmo tempo próxima de centros populacionais como Porto Alegre e São Leopoldo, bem como de rotas de circulação que articulavam estas importantes localidades com outros pontos do estado (Cima da Serra, Santo Antônio), a área oferecia valiosas possibilidades de sobrevivência aos fugitivos nela acoitados.

Em 06/11/1835, por exemplo, o juiz de Paz do 2º Distrito de Gravataí dava conta da existência de possíveis refugiados armados no Pinhal (região situada nos limites de Gravataí e Taquara) e Feitoria (São Leopoldo).²⁵ Cinco anos depois o juiz de Paz e 1º

24 Piccolo (1992) apresenta uma ampla relação de ocorrências de quilombos no Rio Grande do Sul, os quais caracterizavam-se por terem pequenas dimensões. Sobre a recorrência deste aspecto em outras localidades do Brasil, ver Gomes (1995) e Reis; Gomes (1996).

25 AHRS, Justiça, Gravataí, correspondências, Juízo de Paz, Maço 12, 06/11/1835.

suplente de subdelegado de Gravataí Antônio Tavares Freire solicitava o envio de um capitão-do-mato “para mandar fazer uma diligência” na região.²⁶ E em 1848 Bernardino José de Sena (juiz de Paz e subdelegado de Polícia suplente do 1º Distrito) requisitou ao chefe de Polícia, armamento para que dez homens pudessem acompanhar o capitão-do-mato em suas diligências, já que “o Distrito se achava infestado de desertores”.²⁷

Já em princípios de 1855 o pardo Luiz da Costa Moreira, morador dos arrabaldes de Porto Alegre e “que costuma andar embarcado em Lanchões” foge após cometer um delito. Segundo as autoridades policiais ele teria sido avistado “no lugar denominado Pinhal”.²⁸ Cândido, escravo da localidade de Vacaria, fugiu em princípios de 1860 e em novembro ainda não havia sido capturado. Segundo as autoridades, vivia “acoutado pelo rio dos Sinos, Carioca, Morretes, *Aldeia* e Passo d’Areia”. (Grifo nosso)²⁹

Na noite de 13 para 14 de janeiro de 1865, quando Manoel Antônio de Oliveira,³⁰ vulgo Manoel Chibarro, preparava-se para ir de São Leopoldo para a freguesia de Santa Cristina do Pinhal em um cavalo recém-furtado, foi procurado pela escrava Esperança, que teria “pedido a ele [...] que a levasse para Porto Alegre porque se queria apresentar ao chefe de Polícia a fim de fazer com que seu senhor a vendesse”.³¹ Os dois partem, então, rumo a Santa Cristina do Pinhal, de onde pretendiam depois seguir para a capital da Província. Cerca de uma semana depois, foram detidos na região do Paredão, em Santa Cristina do Pinhal e encaminhados para a cadeia municipal de São Leopoldo.³² Cabe chamar a atenção para o fato de existir até os dias de hoje uma comunidade remanescente de escravos nesta região do Paredão, a qual está se articulando para a luta de reconhecimento como quilombolas.

Além dos quilombos e fugas, as revoltas, levantes e insurreições escravas foram outros atos que aterrorizaram a sociedade branca e senhorial da época³³ e Gravataí não esteve livre deles. Em 1863 os escravos planejaram uma insurreição que deveria se estender pelas redondezas, a qual, porém, não chegou a se concretizar, pois foi delatada. Pelas palavras do chefe de Polícia ficamos sabendo detalhes sobre a repressão a esta tentativa insurrecional:

“Tendo me comunicado o subdelegado de polícia do 2º Distrito d’Aldeia [...] que tinha fundada suspeita de tentarem os escravos

26 AHRS Polícia, Gravataí, Subdelegacia, Maço 44, freguesia dos Anjos, correspondência expedida, 04/05/1840.

27 AHRS Polícia, Gravataí, Subdelegacia, Maço 44, freguesia dos Anjos, correspondência expedida, 22/04/1855.

28 AHRS, Polícia, Porto Alegre, Subdelegacia de Polícia, correspondências expedidas, Maço 50.

29 Jornal Correio do Sul – 06/11/1860, citado por Moreira (2003, p. 77)

30 Natural de Santo Antônio da Patrulha, lavrador e jornalista, não sabia ler nem escrever.

31 Seu senhor era o sueco Gabriel Carlsson (filho de Carlos Erlsson), lavrador, criador e arrematante do Passo dos Sinos juntamente com sua esposa Catharina Bach, até aproximadamente fevereiro de 1867 (Apers, Processo-crime, São Leopoldo, Júri, Maço 04, n.º 85).

32 Apers, Processo Crime, São Leopoldo, 1º Cível e Crime, Maço 59, n.º 2997.

33 Sobre os temores das elites brancas com o grande percentual de negros e mestiços na sociedade brasileira do século XIX, ver Azevedo (1987).

de diversas fazendas insurreicionar-se, de acordo com V. Exa. parti para aquele distrito [...] com uma escolta do corpo policial; chegando ao distrito já achei em diligência praças da Guarda Nacional fornecidas pelo respectivo Comandante do Corpo; expedi novas escoltas e na manhã seguinte começarão a aparecer escravos presos; durante o dia reunirão dezessete, vindo no dia imediato mais cinco. Procedendo a minuciosos interrogatórios vim no conhecimento de que os escravos da fazenda de Francisco Maciel desde Maio começaram a aliciar outros para levantarem-se contra os senhores, tomando-lhes as armas e o dinheiro, e reclamarem depois sua liberdade, exigindo-a pela força se lha não dessem; encontrando cúmplices nas fazendas vizinhas, mandarão emissários para o Pinhal, Passo Grande e Sapucaia, designando o dia quarta feira 26 do corrente, para se reunirem no Passo do Butiá, alistarem-se, acamparem no campo do Chará para no domingo 30, ataquem a povoação da Aldeia, seguindo depois para o Passo Grande onde reunidos todos, devião marchar para a Capital”.³⁴

Chama a atenção a grande capacidade de mobilização e articulação da comunidade escrava. O recrutamento de companheiros para a revolta acontecia nos domingos, quando as lideranças iam às fazendas vizinhas procurando convencer outros parceiros. O escravo Feliciano, um dos líderes, ao convidar o preto Justo para participar do levante argumentou que “os brancos eram uns pelos outros, por isso os negros também deviam fazer o mesmo”. A idéia dos insurretos era aproveitar a festa do Espírito Santo para se rebelarem e após “iriam para os castelhanos”, ou seja, buscariam a liberdade no Uruguai onde a escravidão havia sido abolida em 1842. (MOREIRA, 2002)

Como consequência da repressão muitos escravos envolvidos fugiram para os matos, alguns foram mortos e outros presos. Entre estes últimos, alguns “menos comprometidos foram [...] castigados corporalmente com anuência de seus senhores”, e aqueles mais envolvidos permaneceram presos para serem julgados.

Quilombos, fugas e insurreições não eram, porém, as únicas experiências de resistência possíveis. A nova história social da escravidão tem ampliado o entendimento desta questão ao questionar a interpretação por muito tempo difundida de que, fora estes atos extremos, não haveria resistência negra ao escravismo. Esta abordagem relativiza a dicotomia adotada em muitos estudos, os quais colocam em inconciliável oposição o escravo rebelde e insurgente de um lado, e do outro o cativo acomodado e submisso, o que, muitas vezes, acaba por reproduzir a idéia de que os cativos não agiam, mas somente reagem aos maus-tratos.

A visão renovada adotada em muitos estudos brasileiros parte do pressuposto de que

34 AN, Série III 585, correspondência do presidente da Província ao ministro da Justiça, ofício nº 208 de 29/08/1863, referido por Piccolo (1992).

o escravo “acomodado” e “submisso” de um dia poderia perfeitamente ser o insurgente do dia seguinte, aquele que driblava as amarras do sistema em busca de melhores condições de vida. Ambas posturas podiam aparecer como faces de uma mesma realidade. (MOREIRA, 2002, p. 3)

Outras formas de oposição e resistência no interior do próprio sistema passaram a merecer atenção dos estudiosos, como os casos de constituição de família escrava, de comunidades negras, formas de religiosidade, bem como a manutenção e recriação de uma cultura própria. Se anteriormente predominavam visões que consideravam como integrantes do rol dos atos de resistência somente os atos extremos como fuga, suicídio e o justicamento de senhores e feitores, análises mais pormenorizadas têm demonstrado que os escravos e os negros em geral puseram em prática uma gama mais ampla de práticas que visavam amenizar as agruras que lhes eram impostas. Ainda que não se propusessem a romper com os grilhões do sistema, estes atos eram importantíssimos para esses agentes sociais, interferindo na conformação de suas vidas futuras. Por isso lutavam para conquistá-los.

Aspectos da resistência da população negra relacionada com o uso, por exemplo, de formas de religiosidade e de forças do sobrenatural são revelados através dos relatos dos integrantes da comunidade de Manoel Barbosa:

Francisco: – Roubava as empregadas tudo para ir para os bailes. Então tinha... Os velhos todos sabiam, faziam as orações junto da porta e o falecido Juca [Vargas] ficava dormindo até oito, nove horas. Os empregados chegavam e perguntavam: – O condenado está dormindo ainda? Está. Então, o café está pronto? Está. Então chegava um na porta, fazia a oração e abria a porta. Podia mandar fechar a porta. A oração que o meu avô fazia, oração desses antigos. A porta abria, o bicho acordava ele que dizia: – Maçarocada? Naquele tempo ele tratava tudo de maçarocada. Maçarocada, que hora é isso? É. Eles faziam...

Ana Paula: – Eles faziam o que? Faziam feitiços para eles dormirem?

Francisco: – Oração.

Idalina: – Faziam uma oração braba e o velho pegava no sono e não via nada.

Francisco: – Antigamente era.³⁵

As práticas de resistência à escravidão, como a análise da documentação arquivística de-

35 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da Comunidade de Manoel Barbosa em 25/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho. Os entrevistados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

monstra, eram extremamente variadas. As memórias do grupo sobre o tema dão exemplos das diferentes formas encontradas pelos seus antepassados ou por pessoas conhecidas por eles para enfrentar a opressão de seus senhores e da sociedade envolvente. As orações, como são chamadas pelos entrevistados, eram armas poderosas utilizadas pelos antigos para desfrutar de alguns momentos de liberdade em bailes e refeições dentro da casa grande, ou ainda para alcançá-la de forma definitiva, como se observa adiante:

Francisco: – É. Qualquer homem velho desses daí chegava, mandava fecha a porta e dizia assim, dava um passe, dizia três palavras e abria a porta. Se hoje existisse isso vou dizer uma coisa viu.

Ana Paula: – Abriam as portas? Mesmo com chave e tudo?

Francisco: – Com chave.

Ana Paula: – Quem que abria?

Francisco: – As palavras que eles diziam.

Ana Paula: – Não, mas quem é que fazia isso?

Francisco: – Os velhos quase todos que faziam.

Denise: – É que os escravos sabiam muita coisa.

Francisco: – Um homem velho que eu conheci. Ele se encostava em um pau e virava no pau, quando via não tinha ninguém.

Idalina: – É a mãe sempre contava isso para mim.

Ana Paula: – Contava o que dona Idalina? Que faziam essas coisas?

Idalina: – Contava essas orações assim que faziam. Podia atirar que a bala não pegava na pessoa. As orações....

(...)

Ana Paula: – Mas os antigos falavam dessas orações?

Francisco: – Tinha os mistérios.

Idalina: – Contavam. A minha mãe contava. A pessoa estava vindo e não enxergavam ela. A minha mãe contava.

Ana Paula: – Mas ela não fazia?

Idalina:- Não, a mãe não fazia.

Ana Paula: – Quem é que fazia que ela dizia?

Idalina: – Os tios dela e a avó contavam para ela.

Ana Paula: – Aí eles faziam muito isso para sair, para se esconder? E essa do baile como é que é que eu não entendi muito bem.

Idalina: – Era rezando essas orações. O falecido tio Pedro fazia uma enrolada.

Ana Paula: – Como assim enrolada?

Idalina: – Rezando assim, eu não me lembro bem. Às vezes ele dizia: – São Jorge, seu cavaleiro forte. Seu caminho caminhou, sua lança afirmou, seu pé direito calçou. Só lembro desse pedacinho. Essas orações...³⁶

Em 1880 a imprensa da capital denunciava assustada o que considerava uma grave ocorrência: o preto Mandú estaria a mais de dois anos atuando como “médico-mandingueiro” no Paredão, localidade situada na estrada que ligava Gravataí a Santa Cristina do Pinhal e onde existe até hoje uma comunidade remanescente de escravos:

A sua clínica, segundo consta, estende-se desde os referidos municípios até ao da Conceição do Arroio e por onde a fama dos milagrosos curativos de Mandú, já é referida com fanatismo. A dezenas de léguas, o astuto mandingueiro acode a chamados, conduzido em cavalos de boa marcha, ou para curar uma enfermidade qualquer classificada de feitiçaria, ou para exercer um ato de ciência em que é especialista, que consiste nas mesadas, onde o mandingueiro fecha o corpo a uns para preservar do feitiço, e abre a outros a quem se quer enfeitiçar para um pretendido enlace de dois corações rebeldes à ternura. E assim, para o mesmo efeito, um crescido número de enfeitiçados e verdadeiros enfermos, é atraído para casa de Mandú, que esta constantemente circulado de arranchamentos e carretas. Até desta cidade, tem ido enfeitiçados engrossar a romaria, pois sabemos de um miserável jornalista que, atacado de grave enfermidade, foi induzido pelos milagres de Mandú, em busca de alívio dos seus padecimentos, e voltou no mesmo estado, deixando 130\$000 em pagamento das mezinhas e benzimentos que foram-lhe aplicados. É imperdoável a tolerância, senão consentimento das autoridades, para

36 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da Comunidade de Manoel Barbosa em 25/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho. Os entrevistados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, e Denise Ireño da Silva, 42 anos.

tais ajuntamentos e para o exercício da feitiçaria por essas localidades, onde são freqüentes semelhantes casos, que muitas vezes são a origem de crimes a que são arrastados estes infelizes fanatizados pelas macaquices de um preto, geralmente **escravo fugido**, que inculca-se mandingueiro. Será conveniente que o Exmo. Desembargador Chefe de Polícia, preste sua atenção para o caso que acima referimos, mandando dar caça ao feliz Mandú, antes que o mau aumente.³⁷ [Grifos nossos]

Certamente, temos um caso em que a mescla de práticas mágicas e de uma medicina popular (fornecimento de ervas e unguentos) articulava a comunidade negra de uma região ampla como Porto Alegre, Gravataí, Santa Cristina do Pinhal e Conceição do Arroio (Osório), causando temor à elite branca.

Apesar de termos na memória do grupo quilombola estudado e na documentação pesquisada, significativas recordações sobre o passado cativo, as múltiplas formas de resistência, por outro não obtivemos nenhum indicativo de como o casal “fundador” da comunidade, Manoel Barbosa dos Santos e Maria Luiza Paim de Andrade alcançou a liberdade. Frente a esta limitação, buscamos reconstituir um panorama das estratégias que possibilitavam obter essa condição durante o período escravocrata em Gravataí. Como já salientamos anteriormente, existiam múltiplas formas de resistência, dentre elas a luta pela obtenção de alforrias a partir dos mais variados acordos entre senhores e escravos como veremos a seguir.

Mirando a liberdade: as alforrias em Gravataí:

“[...] e para que de hoje para todo o sempre, como cidadão que fica sendo, exerça os direitos cíveis e política de que gozam os demais Cidadãos e lhe forem próprios”. (Trecho da carta de alforria passada em 1870 ao pardo Venceslau).³⁸

Fuga, suicídio, aquilombamento, rebeliões e insurreição foram atos postos em prática pelos escravos na busca de escapar da vida em cativo. Os riscos de fracasso de tentativas de ruptura para “fora” do sistema (fugas, quilombos) eram consideravelmente maiores e expunham os cativos a castigos e represálias extremamente duras, as quais certamente eram consideradas antes de se colocar o plano em ação.

37 Jornal Mercantil – 13/10/1880, citado por Moreira (2004).

38 Apers, Tabelação de Porto Alegre, freguesia de N. S. dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 183v., estante 23.

A alforria figurava, porém, como o único canal institucional de acesso à liberdade no mundo escravista, e certamente fazia parte dos sonhos de liberdade de muitos cativos. Como observou Schwartz (2001, p. 211)

Quaisquer que fossem as desvantagens sofridas na sociedade brasileira pelas pessoas de cor libertadas, sua situação era percebida pelos escravos como muito melhor do que o peso da escravidão e, para conseguir a liberdade, homens e mulheres estavam dispostos a fazer grandes sacrifícios para si mesmos e pelos entes queridos.

A política de controle escravista alicerçava-se, entre outros aspectos, no fato da alforria se constituir como uma prerrogativa exclusivamente senhorial:

[...] cada cativo sabia perfeitamente que, excluídas as fugas e outras formas radicais de resistência, sua esperança de liberdade estava contida no tipo de relacionamento que mantivesse com o seu senhor particular. A idéia aqui era convencer os escravos de que o caminho para a alforria passava necessariamente pela obediência e fidelidade em relação aos senhores. (CHALHOUB, 1990, p. 99-100)

Dessa forma, a concessão de alforrias configurava-se como uma estratégia senhorial que visava criar um corpo de dependentes em torno de suas propriedades. Foi um mecanismo de cooptação, controle e coerção elaborado pela elite. Adquiriu especial destaque no período final do escravismo – justamente nos princípios da constituição da comunidade de Manoel Barbosa –, quando se concederam alforrias em massa em diversas regiões do Brasil.

Sendo sua concessão uma prerrogativa senhorial, as alforrias condicionadas poderiam ser revogadas a qualquer momento sem que o senhor precisasse alegar seus motivos (situação somente alterada com Lei do Ventre Livre em 1871). Frente a esta situação, os escravos que vivessem à sombra de uma alforria condicionada certamente calculavam os riscos de perda do acesso à liberdade que corriam caso se portassem de forma indesejada a seus senhores (indisciplina, indolência, ingratidão, etc.).

Porém, a concessão da alforria por parte dos senhores não deve ser entendida apenas como um mecanismo de cooptação ou controle, mas também como o resultado da pressão individual dos negros visando concretizar suas esperanças de liberdade. (CASTRO, 1995, p. 61; CHALHOUB, 1990, p. 23)

Apesar da possibilidade legal do escravo acumular pecúlio somente existir a partir da Lei nº 2070, de 28 de setembro de 1871 (conhecida como Lei do Ventre Livre), não foram raros os cativos que conseguiram, de diferentes formas, acumular capital suficiente para comprar sua alforria ou a de um ente querido.

Cartas de alforria em Gravataí – 1850-1882

Condição	Quantidade
Comprada	38
Morte do senhor	50
Sem ônus ou condição	30
Prazo	2
Pagamento mensal até a morte do senhor	1
Pagamento mais trabalho	1
Acompanhar filhos/outros	2
Morte do senhor e serviços	1
Morte do senhor e pagamento	1
Outros	5
TOTAL	131

Fonte: Apers, tabelionatos, (Registros diversos; Transmissão e notas), 1850-1882

Do total de alforrias, 58 (44,27%) foram concedidas mediante alguma condição, ou seja, foi imposta pelo senhor alguma obrigação que o escravo deveria cumprir antes de ter direito de gozar da plena liberdade: ter que servir ao senhor até sua morte, muitas vezes tendo ainda que pagar quantias mensais; ter que prestar serviços ao senhor por algum prazo de tempo; ter que servir aos filhos do senhor, etc.

Foi o caso do escravo Vicente, de Moçambique, 40 anos de idade e que recebeu carta de alforria em 21/12/1850. Sua liberdade estava, porém, condicionada à morte de sua senhora Eugenia Antônia de Jesus (moradora no Barro Vermelho) e também a obrigação do escravo dar ao irmão e compadre de Eugênia (Antônio Dias Fialho) 100.000 réis destinados a mandar fazer 15 missas, sendo dez delas por intenção da alma da finada e cinco pelo purgatório. Posteriormente, Eugênia passou mais quatro cartas de liberdade a escravos seus, três das quais condicionadas à prestação de serviços, morte do senhor ou pagamento.³⁹

Verificamos também que 30 cartas de liberdade (22,90%) foram concedidas sem ônus ou condição alguma. Antes de representar um ato de benevolência dos senhores, estas alforrias podiam muitas vezes estar mascarando uma situação em que escravos velhos, doentes e pouco produtivos eram dispensados por seus senhores. Em 1862, por exemplo, a escrava Joana, africana de 70 anos, foi libertada sem ônus nem condição pelos herdeiros de João José de Vargas e Laureana Roza de Jesus devido sua idade avançada e serviços prestados aos finados e conforme consta na carta de alforria, “para que goze livremente de sua liberdade”.⁴⁰ Certamente, ao chegar aos 70 anos a escrava Joana já estava bastante desgastada fisicamente para poder continuar sendo produtiva

³⁹ Apers, tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 94v e 95v, estante 23.

⁴⁰ Apers tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 146r, estante 23.

para seus senhores. Ao ser alforriada sem ônus ou condição alguma, seus senhores desincumbiam-se das obrigações de sustentá-la, economizando com gastos relativos à alimentação, vestimenta e tratamento médico.

Em 38 casos verificados as alforrias foram compradas pelo próprio escravo ou familiares, o que soma 29% do total. Estes casos são interessantes, pois possibilitam apreender justamente o papel que os próprios escravos tiveram na conquista das alforrias.⁴¹ Nada sabemos sobre a origem do capital utilizado para tais transações, mas é possível que muitos escravos tenham se utilizado do acesso a alguma forma de “economia própria” (roças, pequenos furtos, remuneração por serviços aos domingos, etc.) para acumular pecúlio destinado à compra de suas liberdades, ou mesmo contando com a colaboração de membros da família (cônjuge, amásio, parceiro, filhos, pais) e/ou comunidade étnica (negros livres, libertos e outros escravos). Poderia, ainda, advir de terceiros, como entidades emancipadoras ou religiosas como a Irmandade do Rosário,⁴² ou ainda adiantamento monetário de terceiros mediante compromisso de prestação de serviço.

A escrava Maria, africana de 40 anos, pagou a Maria Corrêa, Clara Maria Corrêa, Joaquina Corrêa e Gertrudes Corrêa (moradoras no 2º Distrito) em 22/08/1857 o valor de 192.000 réis pela libertação de sua filha de seis anos. Alguns meses depois, Maria volta a comprar uma alforria, agora a sua própria, pelo valor de 400.000 réis. Já Francisco, da nação mina, pagou 100.000 réis por sua liberdade em 20/07/1854 a Agostinho Silveira Pastorisa.⁴³

Em 06/01/1854 o “crioulinho” Martinho, filho da escrava Vicência, recebe carta de alforria. Seu pai, o pardo liberto Joaquim José Barbosa, pagou 64.000 réis a José Pereira dos Santos para que Martinho fosse declarado livre no batismo.⁴⁴ Cerca de um ano depois, Vicência (escrava de Maria Antônia dos Santos) recebeu carta de alforria condicionada à morte da sua senhora. Esse documento informa que a escrava era criada da casa dos pais de Maria Antônia e lhe coube como herança anos antes e que com licença da senhora vivia e morava “em casa a parte e casada com o cabra liberto de nome Joaquim José Barbosa, oficial de ferreiro” porém, sempre servindo como escrava à sua senhora”.⁴⁵

41 Se tomarmos os números das alforrias em Porto Alegre, município ao qual Gravataí era freguesia até 1880, sabemos que 41,1% das alforrias concedidas na segunda metade do século XIX foram mediante compra (MOREIRA, 2003, p. 187).

42 Existiu a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Gravataí. Era um espaço católico conhecido por congregar a população escrava e negra no mundo luso-brasileiro. A respeito dessa instituição no mundo colonial português, ver Souza (2002). Porém, sobre a Irmandade do Rosário em Gravataí pouco sabemos, pois a documentação da mesma, segundo funcionários do Arquivo Histórico de Gravataí, foi perdida em um incêndio que atingiu a instituição.

43 Apers, Tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 116r, estante 23.

44 Apers, Tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 116r, estante 23.

45 Apers Tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, registros diversos, número 1, fl. 119r, estante 23.

A seguir, apresentamos mais alguns dados relativos a alforrias em Gravataí:

Sexo dos alforriados

Sexo	Quantidade	%
Homens	59	45,04
Mulheres	72	54,96

Idade dos alforriados

Idades	Quantidade	%
Entre 0 e 10 anos	19	14,50
Entre 11 e 20 anos	10	7,63
Entre 21 e 30 anos	10	7,63
Entre 31 e 40 anos	20	15,27
Entre 41 e 50 anos	12	9,16
Maiores de 50 anos	7	5,34
Não consta	53	40,46

Origem alforriados

Origem	Quantidade
Crioulos	51
Pardos	38
Africanos (sem nação especificada)	13
Mina	3
Moçambique	2
Mulato	2
Angola	1
Congo	2
Mina-Gegê	1
Uca	1
Rebolo	1
Pretos (sem nação especificada)	7
Não consta	9
Total	131

Cabe lembrar que os esforços individuais dos escravos para interferir em seus destinos nem sempre eram exitosos. No caso das tentativas de obter alforria podiam esbarrar na dificuldade em acumular pecúlio para tal aquisição, nas artimanhas e fraudes de herdeiros interessados em não perder escravos alforriados condicionalmente à morte do senhor, ou mesmo na contrariedade senhorial em concedê-la.

A bibliografia histórica de Gravataí refere-se com alguma recorrência à “abolição antecipada” que teria sido proclamada em 7 de novembro de 1884 pelo presidente da Câmara, coronel Fonseca. Porém, o ato não teria sido realizado na Câmara Municipal,

mas sim resultado da atuação de uma sociedade emancipadora que existia com a finalidade de libertar escravos “em solidariedade a outros municípios como Pelotas e Rio Grande que já haviam feito o mesmo”. (FAGUNDES, 1990, p. 190)

A análise da documentação histórica do período revela que estas libertações foram na realidade, uma série de alforrias condicionadas, ou seja, dependentes do cumprimento por parte dos escravos de condições estipuladas, como a prestação de serviço por mais alguns anos ou a morte do senhor. Até lá, deveriam continuar a viver na esfera de dependência dos antigos senhores, os quais tentavam fazer com que o ato da alforria fosse internalizado pelos ex-escravos como uma concessão senhorial, resultado de um favor ou doação para com isso reforçar sua ascensão moral e criar um corpo de dependentes.⁴⁶

Os projetos de conquista da liberdade através da manumissão poderiam passar também pela participação dos escravos em conflitos, como soldados que receberiam a alforria como soldo de guerra. Os descendentes de Manoel Barbosa dos Santos referem de forma unânime ao fato de ele ter lutado na Guerra do Paraguai, porém não foi possível averiguar se ele ainda era escravo neste momento e conseqüentemente, sua libertação seria advinda deste engajamento, ou se ele já seria livre antes de juntar-se às fileiras do império brasileiro que marchou para a Guerra da Triplíce Aliança.

Seja como for, abre-se outra frente de análise sobre a trajetória desta comunidade quilombola que se funde com a história de parcelas mais amplas das populações afro-descendentes no país: o imaginário do negro como bucha de canhão em conflitos.

>> Manoel Barbosa e os negros nas guerras

De acordo com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, seu avô Manoel Barbosa dos Santos foi obrigado a fazer muitas coisas horríveis durante o período em que lutou como soldado do Exército brasileiro na Guerra do Paraguai:

Idalina – “Ela contava [referindo-se a sua mãe] que ele [Manoel Barbosa] dizia que eles faziam muita malvadeza para as pessoas e ele era obrigado a fazer junto. Porque se ele não fizesse eles matavam ele, né? Que era obrigado a pegar e atirar as criancinhas para cima e aparar nas pontas de lança. Aí ela dizia: – Por que fazia? E ele: – Não, mas se eu não fizesse, tinha

46 Esta realidade pode ser averiguada tanto através de cartas de alforria, com por meio de alguns inventários *post-mortem* onde aparecem avaliados, ao invés dos escravos, os serviços destes. Ver exemplos em: Apers, tabelionato de Gravataí, sede, 2° ao 5° distritos, Transmissão/Notas, volume 1; Apers, tabelionato de Porto Alegre, freguesia de Nossa Senhora dos Anjos da Aldeia, Transmissão/Notas, livro 1 a 3; 1870-1885, estante 23, volume 1; Apers, inventários, Gravataí, Cartório cível, auto 9, 1887.

que fazer. Chegava nas casas que tinham moças, pegava e cortava os seios das moças. Coisa triste a guerra, né? Então que contava para ela é isso aí. A mãe sempre nos contava. Faziam muita judiação com as pessoas”.⁴⁷

Francisco lembra que outros negros residentes nas proximidades das terras do Quilombo também teriam lutado nesse conflito. Alberto Ramos, seu avô materno e um vizinho chamado José Fialho, teriam guerreado junto com seu avô paterno Manoel Barbosa dos Santos:

Francisco: – O Manoel Barbosa tinha lutado na Guerra do Paraguai. E o pai dele, não sei bem quem é o pai dele. Só sei que os dois vieram de lá. Manoel Barbosa e Alberto Ramos, lutou também na Guerra do Paraguai. Depois ficaram por aqui e casaram.

Ana Paula: – Sobre o Manoel Barbosa o que o senhor sabe mais?

Francisco:- Ele foi escravo, mas não sei onde morava.

Ana Paula: – Eles se conheceram na guerra ou já se conheciam?

Francisco: – Já se conheciam lá do Uruguai, antes da guerra. Quando terminou a guerra eles ficaram aqui e não foram mais embora.

Ana Paula:- O que motivou eles virem para Gravataí?

Francisco:- Na guerra do Paraguai eles lutaram por todas essas terras aí e vieram parar aqui. Ainda tinha outro que faleceu há muitos anos que era da mesma equipe deles, do mesmo lote. José Fialho morava lá em cima no canto. Também era da guerra do Paraguai.

Ana Paula:- Ele era branco ou negro?

Francisco:- Era tudo negro.⁴⁸

Em depoimento coletivo, a filha e netos de Manoel Barbosa dos Santos recordaram que uma lança usada por este no conflito havia sido guardada:

Ana Paula: – Quem é contava que o Manoel Barbosa lutou na Guerra do Paraguai? Quem é que dizia?

Idalina: – A minha mãe falava muito. A falecida vovó também.

47 Entrevista realizada com Idalina Barbosa da Silva, 81 anos, no dia 10/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinicius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva.

48 Entrevista realizada com Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 11/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinicius Pereira de Oliveira.

Francisco:- Minhas tias falavam. Veio ele – Manoel Barbosa –, o Lourenço velho e o Zé Fialho, todos os três. Os três vieram de lá. [...]

Eva: – Tinha um “estoque” preto que o falecido João Bia tinha.

Francisco: – A lança aquela. Que naquela época brigavam só de lança. Diz que se encontravam na lança, a cavalo.⁴⁹

Para entender a participação de um número significativo de negros como soldados na Guerra do Paraguai precisamos captar a dimensão atingida por este conflito, o qual envolveu a Tríplíce Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai) e o Paraguai e ocorreu entre 1864-1870. Tendo adquirido proporções até então não experimentadas pelo Império do Brasil, exigiu a maior mobilização militar até então posta em prática, em um “real esforço de cooptação para obtenção das tropas necessárias”. (MOREIRA, 2003, p. 217)

Dessa forma, o Estado imperial foi obrigado a ampliar seus métodos tradicionais de arregimentação, até então assentados basicamente no recrutamento compulsório entre os grupos populares. Membros de famílias abastadas e influentes eram convocados a colaborar com o esforço de guerra e engrossar as fileiras nacionais. É neste momento que emerge a figura do substituto, ou seja, indivíduo que era oficialmente apresentado para lutar no lugar de um convocado. Os substitutos tinham duas origens: homens livres que engajavam em troca de remuneração por parte do convocado, ou escravos que eram libertados para lutarem como soldados no lugar de seus proprietários ou compradores. Era uma forma encontrada por aqueles que possuíam algum recurso para fugir dos riscos da guerra e preservar fisicamente suas familiares ou pessoas próximas.

Também os corpos de voluntários da Pátria, criados pelo Decreto nº 3371 de 7 de janeiro de 1865 objetivando ampliar as fileiras do Exército, receberam grande quantidade de escravos libertados para lutarem na Guerra do Paraguai, bem como de negros livres e mestiços. Segundo este decreto, os voluntários teriam uma série de vantagens, como gratificações, acesso a lotes de terras em colônias militares no momento da baixa e possibilidade de empregos públicos e pensões em situações de falecimento ou inutilização decorrente de combate. (MOREIRA, 2003)⁵⁰

Muitos cativos foram libertados e enviados para os corpos de voluntários, como resultado da ação de comissões de notáveis ou da atitude isolada de indivíduos que bus-

49 Trecho da entrevista coletiva realizada com os integrantes da Comunidade de Manoel Barbosa em 07/01/2006 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vinícius Pereira de Oliveira e Vera Regina Rodrigues da Silva. Os entrevistados são Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, Eva Barbosa de Andrade, 84 anos e Idalina Barbosa da Silva, 81 anos.

50 É importante observar, quando se pensa nas motivações que levavam os extratos populares a engajarem como soldados voluntários, que para além das “recompensas materiais, o Decreto prometia status de cidadãos aos que se arriscassem pela Pátria, independente dos papéis sociais desempenhados antes do conflito. A carga simbólica seria incorporada pelos Voluntários”. Dessa forma, ser “soldado do Exército deveria deixar ‘de ser uma humilhação e um castigo para ser um ato de patriotismo’.” (MOREIRA, 2003, p. 217).

cavam angariar algum prestígio social e político. O governo, porém, não podia contar somente com estas iniciativas para suprir a crescente demanda por soldados. A partir de 1867, passou a indenizar os senhores que libertassem seus escravos para servir no Exército. (MOREIRA, 2003, p. 228)

Entre eles estava Quinto, escravo de Antônio Paim de Andrade (filho da preta Luiza, cor preta, 24 anos).⁵¹ Natural e residente em Gravataí, Quinto era escravo de uma família escravista grande proprietária de terras com a qual os ancestrais da comunidade de Manoel Barbosa possuíam vínculos. Os sogros de Manoel Barbosa dos Santos, Fabrício e Eva, utilizavam o sobrenome Paim de Andrade, e ambos haviam sido escravos.⁵²

A participação de negros em conflitos bélicos no Rio Grande do Sul sempre foi significativa e constitui uma representação coletivamente compartilhada pelos afro-descendentes de diferentes comunidades deste Estado a de que os mesmos foram “bucha de canhão” em diversos momentos.⁵³ Alguns fragmentos documentais referentes ao negro em Gravataí nos confirmam isso. Sabemos que escravos da localidade lutaram, por exemplo, na Guerra dos Farrapos, como é o caso de Luziano, que teria sido remetido para a Corte após a pacificação e registrado na Secretaria do Governo perante o Conde Caxias.⁵⁴ Neste mesmo conflito, o pardo livre José Lourenço foi recrutado à força pelos agentes do estado imperial para lutar no exército legalista, conseguindo, porém desertar no ano de 1837.⁵⁵

A própria comunidade de Manoel Barbosa relata outros momentos em que teria sido assediada por forças em conflito:

Ana Paula: – Que outras histórias de revolta e guerra o senhor lembra?

51 O Rio Grande do Sul foi a província que mais soldados enviou para esta guerra. Estima-se que tenha chegado a 34 mil homens, 17 % da sua população masculina (SALLES, 2004, p. 32).

52 Fabrício fora escravo de Manoel Antônio de Vargas e Eva, de Maria Antônia de Vargas. Possivelmente a adoção do sobrenome Paim de Andrade tenha se dado após a liberdade e em função de vínculos de trabalho estabelecidos com esta última família de grandes fazendeiros da região. Cabe lembrar que nenhum descendente deste casal perpetuou o uso deste sobrenome, o que possivelmente se deve a cessão dos vínculos de trabalho com esta família. Fonte: AHCMPOA, Casamentos, Gravataí, livro 4, fl. 16.

53 Ver Dalla Vecchia (1992), obra elaborada a partir de uma série de depoimentos com descendentes de escravos residentes em áreas rurais da região sul do Estado, os quais fazem recorrentes referências à participação de seus antepassados em diversos conflitos armados travados no Rio Grande do Sul, mesclando de forma bastante imprecisa episódios como Guerra dos Farrapos, Revolução Federalista de 1893, Segunda Guerra Mundial, Revolução de 1932, etc. João Rita, ou João dos Santos, negro oriundo de Gravataí, lutou como expedicionário do exército brasileiro na II Guerra Mundial, na tomada de Monte Castelo. (COSTA, 1990, p. 197)

54 AHRS Polícia, Maço 44, Subdelegacia, 1847.

55 AHRS, Justiça, Gravataí, Correspondências, Maços 12, Pasta Juízo de Paz, 1836-1838, 1º Distrito. O uso de escravos, negros livres, índios e mestiços pobres em geral como “bucha de canhão” foi uma realidade recorrente não só no Brasil, mas também na formação histórica de outros países da América Latina e EUA. Em três dos quatro exércitos nacionais envolvidos na Guerra do Paraguai, por exemplo, havia negros como soldados – o paraguaio, o uruguaio e o brasileiro. (TORAL, 1995, p. 1) Também em conflitos pela independência de diversos países latino-americanos escravos atuaram como soldados em troca de suas liberdades ao final do conflito (MOREIRA, 1996). Fato semelhante se passou no Rio Grande do Sul durante a Guerra dos Farrapos, quando escravos lutaram nos famosos corpos de lanceiros negros farroupilhas em troca da alforria ao final do conflito. (LEITMAN, 1997)

Francisco: – De ter escutado, a última que eu me lembro foi a de São Paulo, eu tinha 12 anos. Movimentação. Foram algumas pessoas. Estavam fazendo essa faixa municipal que tem ali. O finado meu pai trabalhava com picareta, não tinha esse maquinário que tem hoje em dia. No último dia veio um capitão e disse que amanhã esperassem todos prontos que “nós vamos marchar”. Todo mundo esperando no caminhão, na estrada velha e veio a notícia que tinha terminado a revolta, revolução.⁵⁶

Também Eva Barbosa de Andrade, 84 anos, filha de Manoel Barbosa, relata o episódio em que seu esposo foi recrutado para um conflito ocorrido durante sua juventude:

Eva Barbosa: – Eu era grandona assim já e o falecido meu marido, que casou comigo, foi para o conflito. Pegaram ele lá na fazenda do seu Araci e o outro. Fizeram eles acompanhar até o fim. Ele contava que foi fazer a vida lá do outro lado. Era um barulhão, fumaceira, caminhão⁵⁷.



Antonio Francisco Ramos Barbosa e Eva Barbosa de Andrade em reunião com a equipe de pesquisa. Fotógrafo: Vinícius Pereira de Oliveira. Gravataí/Barro Vermelho, 2006.

A percepção política que os escravos e negros livres forjavam a respeito da sua participação em conflitos poderia ser bastante pragmática, objetivando conquista de recompensas como terras ou mesmo a construção de uma cidadania positiva e inclusiva.⁵⁸ Nesse sentido, a constituição de famílias, de laços de parentesco e compadrio também foram experiências postas em prática na busca de autonomia, respeito e reconhecimento frente à sociedade envolvente, como veremos a seguir.

56 Entrevista realizada com Antonio Francisco Ramos Barbosa, 76 anos, no dia 11/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho e Vinícius Pereira de Oliveira.

57 Entrevista realizada com Eva Barbosa de Andrade, 84 anos, no dia 23/05/2005 por Ana Paula Comin de Carvalho, Vera Regina Rodrigues da Silva e Vinícius Pereira de Oliveira.

58 A respeito deste aspecto, ver Silva (1997).

>> Família, compadrio e terra:
a conformação de comunidades negras
em Gravataí no final do século XIX

A formação histórica do Brasil foi fortemente marcada pelo segregacionismo racial que excluiu grande parte dos negros, mestiços e índios de diversos níveis de participação política, social e econômica. Como interface desta realidade, os negros (escravos ou não) em diversas circunstâncias se organizaram na busca de construir outras formas e espaços de sociabilidade próprios, como muitas das territorialidades quilombolas em áreas urbanas e rurais até hoje existentes.

Essa situação é mais visível especialmente no período final do escravismo no Brasil, quando a crise desta instituição – com o conseqüente crescimento do número de negros livres e libertos, bem como da tentativa daqueles que se beneficiavam do trabalho escravo em criar um corpo de dependentes – possibilitou maiores oportunidades de constituição e fortalecimento de comunidades negras em diversas regiões do país.

Em Gravataí, a análise da questão do compadrio possibilita uma primeira aproximação com o tema. Uma tabulação quantitativa de quem eram os padrinhos de filhos de escravos nesta localidade, elaborada a partir de uma amostragem que engloba o período de 1850 a 1855,⁵⁹ revelou os seguintes números:

Compadrio na comunidade negra:

Madrinhas		Padrinhos	
Crioulas	2	Crioulos	2
Libertas	13	Libertos	9
Pardas	1	Pardos	1
Africanas	-	Pretos	8
Escravos	125	Escravos	147
“Brancas”	9	“Branços”	87
Não consta	83	Não consta	-
TOTAL	233	TOTAL	254

Considerando somente aqueles registros em que os compadres e comadres estavam identificados quanto à condição étnica, os dados revelam que 76,23% dos padrinhos de filhos de escravos eram pessoas não brancas, ou seja, identificadas no registro como

59 Conforme documentação sob guarda do AHCMPOA.

crioulas, libertas, pardas, africanas ou escravas. Em suma, os negros (escravos ou não) buscavam apadrinhamento entre seus pares, sejam indivíduos escravos, libertos ou negros nascidos livres. Trata-se de um compadrio “horizontal” e muitas vezes “intensivo”, isto é, entre pessoas da mesma condição social e muitas vezes parentes. O recrutamento de compadres fora do círculo de parentes amplia a rede de relações de solidariedade criando vínculos alternativos e análogos ao parentesco. O compadrio entre parentes reforça as relações de parentesco já que as intensifica.

O desvelamento dessa realidade trouxe à tona a existência de redes de relações ampliadas entre grupos de negros, estabelecidas não somente com base na consangüinidade, mas também em função dos vínculos de compadrio. Essa configuração social só foi possível na medida em que esses sujeitos lograram em constituir famílias.

Estudos históricos recentes em que se utilizam ampla documentação histórica têm desmistificado a questão da existência de famílias escravas, ou melhor, a convicção de que ela não teria existido ou somente teria se verificado precariamente. (SLENES, 1999; ROCHA, 2004) Se durante muito tempo a preferência do mercado por escravos do sexo masculino impôs a predominância de homens na composição dos plantéis, impondo maiores dificuldades para a conformação de famílias escravas, ao longo do século XIX (período de constituição da comunidade de Manoel Barbosa), com a progressiva criouliização dos plantéis (aumento do número de escravos nascidos no Brasil, os “crioulos”, com paralela diminuição do número de africanos), aumentou o equilíbrio numérico entre os sexos e conseqüentemente as possibilidades de constituição de laços familiares estáveis e de pessoas ligadas pelo parentesco.

A percepção desses arranjos familiares para a pesquisa histórica nem sempre é fácil, já que muitas dessas uniões nunca foram oficializadas perante a Igreja ou Estado, seja por impedimento senhorial ou até mesmo por desinteresse do próprio casal. Seja como for, a ausência de legitimidade (ou seja, formalização através do sacramento religioso, já que a Igreja Católica exercia oficialmente a função de registrar casamentos, óbitos e nascimentos) nessas uniões e no registro de nascimento de seus filhos não quer dizer inexistência de laços familiares estáveis.

Eva e Fabrício, por exemplo, pais de Maria Luiza Paim de Andrade e sogros de Manoel Barbosa dos Santos – ancestrais “fundadores” da comunidade quilombola estudada neste artigo – se casaram em 24/05/1870. Entretanto, segundo o registro de matrimônio emitido pela Igreja os dois já viviam “amasiados” antes desta data e possivelmente já tivessem filhos, mesmo sendo escravos de senhores diferentes.⁶⁰

Outro caso interessante é o de Marcos Vicente Nunes e Januária Nunes. Em seu casamento realizado em 20/05/1888 os noivos declararam que “viviam amancebados e que não se casaram antes por ter a ex-senhora da noiva, Felicidade Nunes, negado a licença para o casamento de sua escrava”, mas que já possuíam quatro filhos. Cabe

60 AHCMPPOA, Gravataí, Registros de casamentos, livro 04, fl. 16.

ressaltar que a união ocorreu apenas sete dias após a abolição da escravidão, quando o casal teve enfim liberdade de buscar a oficialização para algo que na prática já existia há muito tempo.⁶¹

Estes dados revelam o esforço dos escravos em manter a estabilidade dessas uniões, mesmo que eles vivessem em propriedades de senhores diferentes e muitas vezes, se deparassem com a contrariedade dos mesmos. Em muitas situações, casamento e compadrio apareciam como faces de uma mesma realidade, em um emaranhado de teias que podia vincular grande número de pessoas. Através da articulação dessas práticas, negros livres e libertos se uniam a escravos de diferentes senhores constituindo laços duradouros de parentesco ampliado, ritualístico e consensual (SCHWARTZ, 2001), o qual muitas vezes era reforçado por experiências e sentimentos de pertencimento comuns.

A análise de documentos referentes ao momento em que a comunidade quilombola de Manoel Barbosa estava se constituindo revela informações neste sentido, fornecendo pistas sobre a dinâmica em que um território negro se conforma.

Através dos registros de batismo e casamentos de fins do século XIX tivemos conhecimento de apadrinhamentos internos ao grupo, como o sucedido em 15/03/1890, quando Estácio Maria Vargas e Vicência Maria de Vargas, respectivamente irmão e cunhada de Manoel Barbosa dos Santos, apadrinham José, filho de Fabrício Paim de Andrade e Eva Maria Vargas.⁶² Cabe lembrar que estes últimos eram os pais de Maria Luiza, com quem Manoel teve seu primeiro filho por volta de 1893.⁶³ Além disso, Vivência, a madrinha em questão, era filha de Fabrício e Eva.

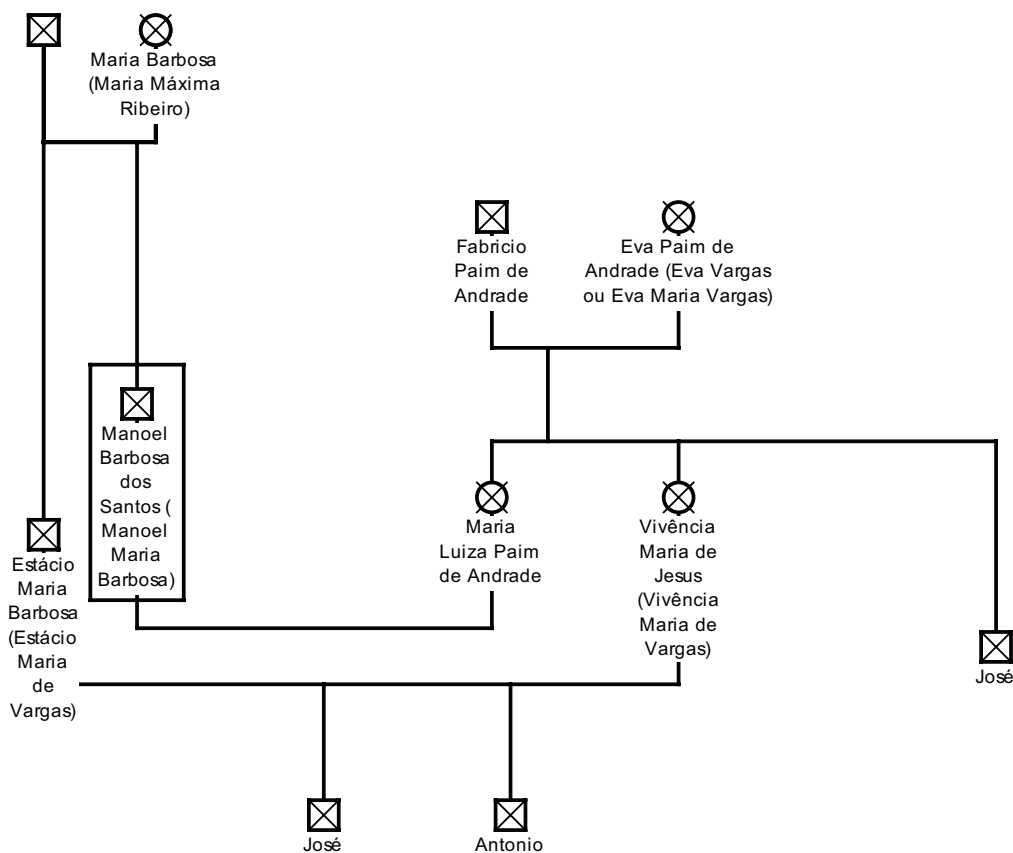
Cerca de cinco meses depois, Fabrício Paim de Andrade e Eva Maria Vargas apadrinham um filho de Estácio Maria Barbosa e Vivência Maria de Vargas, de nome Antonio.⁶⁴ E no dia 08/01/1892 Manoel Barbosa apadrinhou o filho de seu irmão Estácio Maria Barbosa e de sua cunhada, Vivência Maria de Vargas, de nome José, juntamente com sua mãe, Maria Barbosa. Para compreendermos melhor estas complexas e emaranhadas relações de parentesco entre eles vejamos o mapa genealógico a seguir:

61 AHCMPOA, Gravataí, Registros de casamentos, livro 06, fl. 9v. e 10r.

62 Fonte: AHCMPOA, Batismos Gravataí, Livro 15, fl. 25r.

63 Na certidão de óbito de Manoel Barbosa dos Santos, ou Manoel Maria Barbosa como consta neste documento, são referidos os nomes de seus filhos com Maria Luiza Paim de Andrade e suas idades na data de falecimento do pai. Fonte: Registro cível das pessoas naturais do município de Gravataí, livro C-05, fl. 100, nº 30, 11/08/1922)

64 Fonte: AHCMPOA, Batismos Gravataí, livro 15, fl. 37v.



As relações de apadrinhamento e compadrio entre amigos e parentes observadas no caso da comunidade de Manoel Barbosa provavelmente possibilitavam a consolidação dos laços de solidariedade e afetividade existentes entre essas pessoas configurando uma coletividade estável e moralmente respeitável. A prática de convidar avós ou tios para serem padrinhos de batismo ou casamento se perpetua ao longo das gerações no grupo e possibilita o aprofundamento dos vínculos afetivos entre os mais velhos e os mais jovens.

Relevantes estudos históricos têm demonstrado a importância da família escrava como pré-condição para o acesso à terra, moradia individual e roça própria, bem como para a conformação de um grupo significativo de camponeses e pequenos sítiantes negros autônomos. (CASTRO, 1995; ROCHA, 2004) Compadrio, família e posse de terra aparecem, assim, como práticas articuladas de construção de uma comunidade negra que se orientava pela busca de uma autonomia, ainda que relativa, frente a uma sociedade mais ampla e excludente.

Se para os antigos senhores e donos de terras, doar ou vender, a preços módicos, pequenas parcelas de suas propriedades (geralmente áreas menos produtivas) a ex-escravos confluía aos seus interesses de produção de um corpo de dependentes, para os negros que as recebiam possuir laços com grandes e influentes proprietários era condição fundamental para a estabilidade do acesso a terra, proteção e ascensão social, confluindo na busca de autonomia e reconhecimento.

A comunidade de Manoel Barbosa soube articular com eficácia os vínculos verticais estabelecidos com a família dos Barbosa (os que lhe venderam a terra) e com os Vargas (antigos senhores de alguns de seus membros e para os quais continuaram a trabalhar no período pós-abolição), todos grandes proprietários de terras em Gravataí. Conseguiram ainda ampliar estes vínculos com grandes proprietários ao longo do século XX, mais especificamente com a família Fonseca. O grupo soube ainda se constituir como família estável apesar de adversidades como a segregação e o pertencimento a senhores diferentes, fatores que certamente influenciaram nas possibilidades de conformação e manutenção do território que ora reivindicam.

A documentação histórica referente a Gravataí revela também a conformação de outras territorialidades negras ainda durante o período de vigência do sistema escravista em Gravataí. Não foi raro verificar nos inventários dessa localidade a descrição de propriedades que tinham como limite, por exemplo, “as cercas de espinhos da preta liberta Florência”,⁶⁵ ou ainda a avaliação de um terreno que fazia divisa com terras dos “herdeiros do finado preto Bento”.⁶⁶ Em princípios do século XX ainda eram feitas referências étnicas aos lindeiros, como no caso em que foram citadas as “terras do crioulo Pedro Dias”, citado em inventário do ano de 1905.⁶⁷

Também referências toponímicas aludem à presença de territórios negros: o Morro dos Pretos Forros,⁶⁸ possível referência à área ocupada por negros libertos no período final da escravidão; Sanga do Quilombo localizada no 1º distrito;⁶⁹ o local denominado Quilombo no 2º Distrito, conforme referência de 1907;⁷⁰ ou ainda o Passo dos Macaquinhos, denominação que segundo historiador local era decorrente da presença de uma família residente na região cujos integrantes eram chamados de macaquinhos, em uma possível alusão pejorativa a cor da pele dos mesmos. (ROSA, 1987)

As maneiras pelas quais se constituíram estes territórios nem sempre são fáceis de reconstituir, mas estudos especializados têm demonstrado que podiam ser decorrentes de heranças dadas a escravos por seus senhores, da ocupação com consentimento dos proprietários de pequenos lotes de terras por escravos e libertos, posse de áreas devolutas ou mesmo da permanência em áreas remotas ocupadas por escravos fugidos. Para Gravataí, temos algumas referências a escravos que herdaram terras e outros bens de seus senhores, as quais passamos a referir como forma de exemplificar o contexto mais amplo no qual a comunidade de Manoel Babosa estava inserida.

65 Apers, Inventários, Gravataí, Vara Família Ex-Órfãos e Ausentes, Maço 02, Auto 30, 1983.

66 Apers, Inventários, Gravataí, Maço 08, Auto 157, 1895 – Apers, Inventários, Gravataí, Vara Família Ex-órfãos, Maço 10, Auto 222, 1900 – Apers, Inventários, Gravataí, Vara Família Ex-Órfãos, Maço 11, Auto 254, 1903 – Apers, Inventários, Gravataí, Vara Família Ex-Órfãos, Maço 16, Auto 392.

67 Apers Inventários, Gravataí, Cível, Maço 3, Auto 92, 1905.

68 A primeira referência a esta denominação que localizamos diz respeito ao ano de 1884, e a última a 1916. Fontes: Apers, Inventários, Gravataí, Cível, Maço: 01, Auto 3, 1884 – Apers, Inventários, Gravataí, Vara de Família Ex-Órfãos, Maço: 08, Auto n° 154, 1895. – Apers, Inventários, Gravataí, Vara de Família Ex-Órfãos, Maço 12, Auto n° 262, 1904. – Apers, Inventários, Gravataí, Vara de Família Ex-Órfãos, Maço: 16, Auto n° 409, 1913. – Apers Inventários, Gravataí, Vara de Família Ex-Órfãos, Maço: 17, Auto n° 460, 1916.

69 Apers, Inventários, Gravataí, Cível, Maço 01, Auto 12, 1889

70 Apers, Inventários, Gravataí, Vara de Família Ex-Órfãos, Maço 14, Auto n° 319, 1907.

O inventário de Bernardina Lopes de Jesus, lavrado em 1884, por exemplo, revelou que ela morreu solteira e deixou seus bens como herança para três irmãs. Segundo seu testamento, em caso da morte das irmãs os ditos bens passariam a pertencer aos seus escravos Manoel, Victalina e Eva, bem como ao seu ex-escravo o pardo Marcelino. É interessante observar que Bernardina de Jesus recomendava, no testamento, que os escravos herdeiros deveriam viver “juntos em boa paz e harmonia.” Segundo o documento, os escravos seriam deixados para uma das irmãs da testadora até seus falecimentos, quando então ganhariam a liberdade.

Porém, uma das irmãs morreu durante a execução do inventário, o que tornou os escravos legalmente livres. Nesse momento, as outras irmãs herdeiras acabam desistindo do usufruto dos bens e passam tudo para os ex-escravos. Entre os bens herdados estava a quarta parte de uma casa de moradia no Passo Grande (sem forro e com paredes de pau-a-pique); a quarta parte de uma casa de atafona de fazer farinha com seus pertences; a quarta parte de um terreno de moradia à margem do Passo Grande. Os escravos herdeiros, agora livres, passam a se chamar Manoel Alexandre Lopes, Marcelino José Lopes e Victalina Lopes, sobrenome das antigas senhoras.⁷¹

Outro exemplo pode ser encontrado no testamento de Damásio Antônio Coelho, morador do 2º Distrito, lavrado a 28/04/1882:

Declaro que além destes tenho outra filha natural, chamada = Carolina = nascida a nove de Março de mil oitocentos e setenta e três, cuja mãe a Luiza da Conceição, que foi minha escrava, e que já era liberta quando nasceu esta nossa filha, também era para comigo inteiramente desimpedida, se quiséssemos casar. Reconheço portanto [...] como meus únicos e universais herdeiros; e como tais os instituo agora. Deixo liberto o meu escravo Thomaz e sua irmã Inocência, que são quase brancos, filhos daquela Luiza, que também é assim quase branca; a qual pela amizade que lhe tenho, e pelos bons serviços que me tem prestado deixo a quantia de dois contos de reis, que lhe serão entregues pelo meu testamenteiro, ou em dinheiro, ou em bens, como ela preferir. [...] Deixo a cada uma das minhas atuais escravas, que ainda for escrava depois de minha morte, vinte palmos de frente com os respectivos fundos dos terrenos que posuo na rua do Espírito Santo, da mesma Vila. A cada um dos meus escravos, que do mesmo modo continuar na escravidão depois da minha morte, deixo a quantia de cinqüenta mil reis [...].⁷²

Damásio Coelho era próspero produtor de farinha, como podemos perceber a partir dos bens arrolados em seu inventário, onde consta além de 15 escravos um amplo apa-

71

Apers, Inventários, Gravataí, Provedoria, Maço 01, auto 01, 1884, estante 13.

72

Apers, Inventários, Gravataí, Vara de Família (ex-Órfãos e Ausentes), Maço 02, auto 33, 1883,

fls. 10 a 13.

rato para produção de farinha de mandioca e gado. À sua ex-escrava e amásia, Luiza legou a quantia de dois contos de réis, que ela preferiu receber parte em gado, parte em dinheiro, parte em farinha. Os escravos, André, João Africano, Antônio, Vidal, Vicente, Lourenço, Manoel e João Crioulo recebeu cada um, 40.000 réis e 139 sacos de farinha. Sete outras escravas receberam algum dinheiro e mais palmos de terras em terreno na Rua do Império, na Vila.

>> Considerações finais

Os grupos que hoje são considerados remanescentes de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também heranças, doações, recebimentos de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, assim como a compra de terras durante e logo após a extinção do sistema escravocrata.

Entretanto, estas histórias são precariamente retratadas em livros de história e na própria memória coletiva dos setores mais amplos da sociedade. Neste artigo, propusemos articular a história da escravidão de uma região com a trajetória de constituição e sobrevivência de uma comunidade negra rural, tendo como base os ricos relatos de quilombolas e a documentação arquivística, acreditando que estudos que promovam o diálogo entre história e memória possam contribuir para diminuir a lacuna historiográfica que existe em relação ao papel do negro no período pós-abolição.

A ênfase na importância da população negra na formação histórica de Gravataí possivelmente colabore com o processo de reconhecimento social das comunidades negras que ali residem, particularmente a comunidade Quilombola de Manoel Barbosa, que viveu e vive ainda nos dias de hoje uma realidade muito semelhante a muitas outras que ainda buscam reconhecimento como legítimos herdeiros de suas terras ancestrais.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum*. No prelo, 2005.

ARRUTI, José Mauricio Andion. Nota sobre a pesquisa realizada entre as comunidades negras rurais do Sapê do Norte (ES) Set/out 2005. In: http://www.koinonia.org.br/oq/ensaios_depositorio.htm

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. (et. al.). *Comunidade negra de Morro Alto*. Historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. Série Comunidades Tradicionais.

BARROSO, Vera Lúcia Maciel. Gravataí no processo de municipalização do RS. In: *Anais Gravataí do êxodo a composição étnica*. II Simpósio Estadual sobre a cultura gravataiense. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990.

BARTH, Frederik. *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: University Press, 1969.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: *Antropologia da etnicidade*. Para além de “ethnic groups and boundaries”. Hans Vermeulen; Cora Govers (Orgs.). Lisboa: Edições Fim de Século, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês: o protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. (Org.). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. A escravidão fora das grandes unidades agroexportadoras. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (org.) *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

COSTA, Eloeti Maria. Atuação da etnia negra em Gravataí. In: *Anais Gravataí do êxodo a composição étnica*. II Simpósio Estadual sobre a cultura gravataiense. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990.

DALLA VECCHIA, Agostinho Mario. *Os filhos da escravidão: memórias de descendentes de escravos da região meridional do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: 1992.

FAGUNDES, Célia. A participação da etnia negra na sociedade gravataiense: presença negra em Gravataí. In: *Anais Gravataí do êxodo a composição étnica*. II Simpósio Estadual sobre a cultura gravataiense. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990.

FLORES, Moacyr. A transmigração dos guaranis para a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. In: *Anais Gravataí do êxodo a composição étnica*. II Simpósio Estadual sobre a cultura gravataiense. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. *RS: economia & conflitos políticos na República Velha*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Modelos explicativos da economia escravista no Brasil. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (org.) *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: FRY, Peter; REIS, Elisa (orgs.) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: Anpocs, 1996.

GOULART, Jorge Salis. *A formação do Rio Grande do Sul: geografia social, geografia da história, psicologia social e sociologia*. Porto Alegre: Globo, 1933.

GUTFREIND, Ieda. O negro no Rio Grande do Sul: o vazio historiográfico. In: *Estudos ibero-americanos: Anais do I Simpósio gaúcho sobre a escravidão negra*. Porto Alegre: EDIPUCS, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. *Terras e territórios de negros no Brasil*. Caderno de textos e debates do NUER. Florianópolis: NUER/UFSC, 1990.

_____. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Caderno de textos e debates do NUER nº 7. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.

_____.; MOMBELLI, Raquel. As perícias antropológicas realizadas pelo NUER e as lutas por reconhecimento e titulação das terras de quilombos. In: *Boletim Informativo NUER*- v.2, nº 2- Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.

LEITMAN, Spencer. Negros Farrapos: hipocrisia racial no sul do Brasil no século XIX. In: DACANAL, José Hildebrando (org). *A revolução Farroupilha: História e interpretação*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997. 2ª ed. pp. 61 a 78.

MAESTRI, Mário J. *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1979.

_____. *O escravo no RS: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre: EST, 1984.

MATTOS, Hebe Maria. *Ao sul da história: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. Série Descobrimdo o Brasil.

MOREIRA, Earle Diniz Macarthy (coord.). *Aspectos da escravidão na América espanhola*. Porto Alegre: APGH/PUCRS, 1996.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. A liberdade fardada: escravidão e alforria na Guerra do Paraguai. In: *Anais do VI Encontro Estadual de História*. Passo Fundo: ANPUH/RS, 2002. CD-ROM.

_____. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

_____. Feiticeiros, venenos e batuques: religiosidade negra no espaço urbano (*Porto Alegre – século XIX*). In: GRIJÓ, Luiz Alberto; KUHN, Fábio; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos; NEUMANN, Eduardo Santos (Org.). *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: 2004. p. 147-177.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Terra de quilombo*. Rio de Janeiro: ABA/UFRIJ, 1995.

OSÓRIO, Leticia Marques (org.). *Direito à moradia e territórios étnicos*. Porto Alegre: COHRE, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatamy. *RS: agropecuária colonial e industrialização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

PICCOLO, Helga Iracema L. *A resistência escrava no Rio Grande do Sul*. Caderno de Estudo. Porto Alegre: curso de pós-graduação em história, 1992.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____.; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA, Cristiany Miranda. *Histórias de famílias escravas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

ROSA, Jorge. *História de Gravataí*. Gravataí: Departamento de Pesquisa, Folclore e Informação, 1987.

SALLES, Ricardo. Negros guerreiros. In: *Nossa História*, Ano 2, nº 13, p. 28-32. Editora Vera Cruz, Fundação Biblioteca Nacional, novembro 2004.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: *Revista Ambiente e Sociedade* nº 10. Campinas: jan/jun 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA, Antonio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo 2, Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813.

SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. In: *Terra de quilombos*. O'Dwyer, Eliane Cantarino (Org.). Rio de Janeiro: ABA/UFRJ, 1995.

SILVA, Eduardo. Entre Zumbi e pai João, o escravo que negocia. In: REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista – história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TORAL, André Amaral de. *A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai*. Estud. Avançados, vol.9, nº.24, p.287-296. maio/agosto. 1995.

VIANNA, Francisco José Oliveira. *Populações meridionaes do Brasil: história, organização, psicologia*. São Paulo: Nacional, 1933.

ZARTH, Paulo Afonso. *Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

>>

Os bairros de São Pedro e Galvão/Vale do Ribeira: território e parentesco

Maria Celina Pereira de Carvalho

Devo lembrar-me a todo instante que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência.

*No mundo em que me encaminho, crio-me interminavelmente.
(Frantz Fanon)*

>>

História e parentesco

História da fuga de Bernardo Furquim

9 de dezembro de 1995.

Escreve-se a história de Bernardo Furquim por Jovita Furquim de França, casada com Jabor Nolasco de França. Nossos pais eram netos e nós somos bisnetos [de Bernardo Furquim]. Estamos com 52 anos de idade. Em 1954, eu vi duas mulheres mais idosas conversando sobre a fuga de Bernardo Furquim e seus companheiros do escravo [da escravidão]. Eram eles, Bernardo Furquim, Benedito Machado dos Santos e Antonio Machado dos Santos. As mulheres eram Rosa Machado dos Santos, Perpétua e Coadi. A Coadi era amante dele. Eles viajaram muitos dias pela mata e ao chegar à beira da ribeira, não conseguiram atravessar.

Eles seguiram a margem direita. Ao chegar no Pedro Cubas, eles encontraram um acampamento que já estava ali. Tomando conhecimento, era também um escravo, mas Bernardo e seus companheiros não quiseram ficar por ali. As mulheres estavam muito abatidas e os cavalos cansados. Também o homem disse a eles “se vocês andarem mais dois dias de viagem na mata, vocês encontrarão uma vargem muito bonita, já conheço lá. Dá para vocês fazerem um acampamento e ficarem lá. Tem um rio muito bonito e tem muito peixe conforme o que eu vi lá”. Disse o homem a eles: “Quando vocês cultivarem a terra, venham aqui buscar semente e muda de café”. Assim, eles seguiram com mais coragem. Chegando na vargem, eles se acamparam na beira do rio e viram que tinha peixe e resolveram fazer armadilha para caçar peixe porque não tinham mais alimento. Só tinham sal e gordura de carneiro para cozinhar palmito na panela de barro para se alimentar. Com o peixe, deu mais certo. Eles fizeram peneira, jequi¹ e cesto de cipó para as mulheres caçarem peixe. Esse rio termina no Ivaporunduva. Enquanto as mulheres pescavam, eles roçavam e derrubavam a mata. Assim, eles conseguiram descortinar três alqueires de chão. Quando deu queima, eles foram buscar no Pedro Cubas a sementeira: arroz, feijão, milho, café, cana, rama [mandioca], cará-de-espinho. Ali eles conseguiram se formar de todo o serviço de roça e também começaram a nascer seus filhos. Parteiras eram elas mesmas, servindo uma a outra.

Bernardo foi para a escravidão com 12 anos de idade. Ficou seis anos, quando formou uma ferida no ombro por carregar muita pedra. Ele fugiu com 18 anos de idade. Ele possuiu 24 filhos com as duas mulheres, Coadi e Rosa Machado.

Mas eles eram muito famosos para caçar e andar pela floresta. Foi aí que eles descobriram o rio São Pedro. Seguindo um carreiro de anta e de todos os viventes [animais] que andavam por aquele carreiro. Assim, eles chegaram até a beira da ribeira onde é a balsa hoje que terminava o carreiro dos viventes. Depois de terem conhecido o lugar, eles chegaram até no Ivaporunduva. Lá eles tomaram conhecimento com um homem chamado Tibarde. Era também da escravatura. Passando alguns dias, eles foram nos Pilões. Lá conheceram muitas pessoas idosas. Tinha duas mulheres chamadas uma Maria Gida e outra Ana Gida [eram duas irmãs].

Assim que conheceram as comunidades, eles resolveram fazer mutirão para fazer suas atividades, conforme o que elas contavam. Barra de São Pedro e Barra dos Pilões, que hoje se chama Galvão. Eles cultivaram

1 Cesto para pesca, muito oblongo, afunilado, feito de varas finas e flexíveis (Dicionário Aurélio, 1986).

através de mutirão para fazer canavial e mandiocal. Fizeram uma fábrica de pinga, uma fábrica de farinha de mandioca, fizeram uma roda que funcionava com água para desenvolver o trabalho deles. Depois, eles fizeram uma fábrica de carvão dirigida por Chico do Morro, casado com a filha de Bernardo Furquim. Transportavam de canoa para vender em Xiririca todos os seus produtos na Lavrinha, que hoje se chama São Pedro, era o lugar que tinha uma serraria braçal para retirar tábua para construir piso de casa, porta e janela.

Assim, Bernardo conseguiu ter uma fazenda de boi. Começou com 12 vacas leiteiras. Quando fazia um mutirão, tinha 150 pessoas para ajudá-lo. Assim foi a história contada por Martimiana da Silva com a idade de 102 anos, faleceu no dia 2 de janeiro de 1955 e Rita machado dos Santos, com a idade de 86 anos, faleceu no dia 30 de janeiro de 1955. Era a minha avó paterna, era filha de Rosa Machado dos Santos. Eu tinha 10 anos de idade. Em 1968, eu já tinha os meus 25 anos de idade, fiz uma entrevista com a tia mais idosa daqui da comunidade do Galvão. Ela era nascida e criada no mesmo lugar. Ela me contou a mesma história do jeito que eu já tinha ouvido. Assim, eu nunca me esqueci da história da fuga de Bernardo Furquim quando saiu da escravatura e chegou aqui no São Pedro. O nome da tia se chamava Maria Tibúrcia dos Santos, era neta de Bernardo Furquim. Faleceu em 1981 aos 118 anos de idade. (Jovita Furquim de França, 1995)

Galvão e São Pedro, bairros vizinhos, estão localizados a aproximadamente 43 quilômetros do centro do município de Eldorado. Chega-se lá pela SP-165, que liga Eldorado a Iporanga, acompanhando a margem direita do rio Ribeira de Iguape. No quilômetro 41, localiza-se a travessia da balsa, de onde o núcleo do Galvão dista quatro quilômetros em estrada de terra. Pela mesma estrada chega-se ao núcleo do São Pedro, que dista aproximadamente nove quilômetros do porto da balsa. O núcleo do São Pedro, onde se localiza a maioria das casas, fica no lugar chamado Lavrinha, na margem esquerda do rio São Pedro. Já o lugar onde está o núcleo do Galvão é chamado de Barra do São Pedro, pois se localiza próximo ao lugar onde o rio São Pedro deságua no rio Pilões, sendo que este último deságua no Ribeira, nas proximidades do porto da balsa.

Até recentemente, Galvão e São Pedro formavam um único bairro. Os moradores desses dois lugares formam um só grupo de parentesco, descendentes de um ancestral comum, o africano Bernardo Furquim, fugitivo da escravidão que se instalou na área na primeira metade do século XIX, e ocupam um território contínuo. As histórias desse fundador de dimensões quase míticas, que até pouco tempo eram desconhecidas pelos mais jovens do lugar, começaram a vir à tona em 1994, a partir do momento em que representantes de alguns bairros negros dessa área iniciaram um movimento reivindicando, perante o Estado, o reconhecimento oficial do grupo como “remanescente de quilombo”, em conformidade com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, sob o enunciado “aos remanescentes das comunidades dos qui-

lombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Certamente foi essa reivindicação que motivou Jovita Furquim de França, bisneta de Bernardo e principal líder do Galvão, a escrever o texto acima reproduzido. A história captada por Jovita nas conversas das mulheres mais velhas quando ela ainda era uma menina, anos mais tarde torna-se, por suas mãos, um texto escrito com o fim de apoiar a luta para permanecer na terra. É importante observar que as três narradoras às quais Jovita refere-se gozaram de vida longa, tendo elas mesmas convivido com Bernardo e com alguns dos antigos companheiros da fuga do cativeiro. Pelo registro das datas de falecimento e da idade que tinham quando faleceram, podemos calcular que Rita nasceu em 1869, Martimiana em 1853, e Maria Tibúrcia em 1863. Não sabemos em que data faleceu Bernardo, mas, considerando a grande probabilidade de que ele tenha chegado na área entre as décadas de 1830 e 1840 e os relatos de que faleceu com idade bastante avançada, podemos presumir que ele pode ter alcançado os primeiros anos do século XX. Nos registros de batismo, dentre as quatro vezes em que aparece batizando filhos, a última é em 1873, conforme veremos mais detalhadamente adiante.

Estive comentando a história escrita por Jovita com alguns dos moradores mais velhos do São Pedro, que também disseram que “os mais velhos falavam isso”. Todos aqueles que conhecem a história afirmam que Bernardo era escravo fugido. O que mais importa aqui, não é o grau de veracidade da história, mas o fato de ter adquirido o papel de narrativa que designa a origem do grupo e que legitima sua condição presente, tendo assim papel análogo ao de um mito de origem. Bernardo permanece na memória como a personagem principal da fuga, ao passo que os nomes daqueles que fugiram com ele variam de um narrador para outro. Por exemplo, enquanto Jovita afirma que Perpétua e Coadi faziam parte do grupo, Mariano diz que esta última era filha dele.

Devemos notar que, em relação aos antepassados, os registros da memória param em Bernardo. Nem mesmo seu neto Mariano, possuidor de uma memória privilegiada, é capaz de dizer quem foram os pais de seu avô. Mas todos que ouviram falar dele sabem que era fugido da escravatura. A memória genealógica inicia a partir de sua chegada no lugar. Nas histórias narradas pelos descendentes, não aparece praticamente nada sobre o tempo da escravidão. Desse tempo, sabe-se apenas que Bernardo Furquim trabalhava em uma área de mineração porque há referências a feridas que ele tinha nos ombros por carregar pedras, e que procedia de Minas Gerais.

Logo em minhas primeiras visitas ao Galvão, em 1999, ouvi Jovita Furquim de França, também possuidora de memória privilegiada, dizer que os mais velhos contavam que ele era de um lugar chamado Campinas ou Campos, em Minas Gerais. Elvira, outra bisneta, moradora no São Pedro, também se lembra de ouvir os mais velhos dizerem a mesma coisa. Edu Nolasco de França, outro bisneto de Bernardo, conta que este teria sido levado de Minas Gerais para Campinas, em São Paulo, e que teria fugido desta última localidade para o Vale do Ribeira. Mariano, que é neto de Bernardo pela via paterna e, pela via materna, de Rosa Machado, conta que seu avô e sua avó foram levados para serem vendidos na região, sendo procedentes de Minas Gerais. No en-

tanto, antes de serem negociados, conseguiram fugir: “Fugiram por causa do chicote, batiam muito naquele tempo”. Mariano também conta que junto com eles fugiu João do Amaral. Foram parar em Pedro Cubas, um quilombo já formado. Enquanto João do Amaral ficou por lá mesmo, Bernardo e os demais seguiram até o Boqueirão (também chamado de Vargem). Pouco tempo depois, Bernardo foi para o Abobral, outro agrupamento de negros nas proximidades de Pedro Cubas, indo morar com Maria, que teria sido sua primeira mulher. Maria não viveu por muito tempo e depois de sua morte Bernardo voltou para a Vargem.

Vemos em Stucchi (2000) e em Mirales (1998) que os moradores de Pedro Cubas referem-se ao fundador do bairro como tendo sido Gregório Marinho, negro fugitivo de uma das maiores fazendas da região, a Caiacanga. Os registros eclesiais de terras, pesquisados por Stucchi (2000), mostram que Bernardo e Gregório foram contemporâneos.

Mariano conta que pouco antes de falecer, estando doente, Bernardo chamou os filhos e disse que seu nome verdadeiro era Bernardo Machado dos Santos. Ele havia trocado o sobrenome para Furquim para evitar perseguição, para fugir do chicote.

Assim como a história da fuga de Bernardo e seus companheiros, a história sobre a troca do sobrenome “Machado dos Santos” por “Furquim” ficou bem guardada pelos mais velhos. Quando comentei com Edu Nolasco de França sobre esse relato de Mariano, ele disse saber que seu bisavô, estando em seu leito de morte, chamou os filhos para contar o verdadeiro sobrenome, mas sempre teve medo de comentar com pessoas de fora.

Jovita diz que havia três companheiros de Bernardo com o sobrenome Machado dos Santos: Rosa, Antonio e Benedito; e que estes eram irmãos. Descendentes de Coadi afirmam que seu nome era Claudina Machado dos Santos. Mariano, como vimos, nos diz que Bernardo também tinha esse mesmo sobrenome e que adotou o de Furquim para se proteger de possíveis perseguições. Seu nome consta nos registros eclesiais de terras com data de junho de 1856. O fato de que Bernardo “entrou para o escravo aos 12 anos”, leva a presumir que ele nasceu na África e num primeiro momento, foi levado para trabalhar nas Minas Gerais. Nas primeiras décadas do século XIX, época em que a produção aurífera das Gerais declinava, o ciclo rizicultor no Vale do Ribeira ascendia, havendo a comercialização de escravos daquela área para esta. Paralelamente ao ciclo do arroz, ainda persistiram focos de mineração no Vale, o que nos leva a considerar também a hipótese de que Bernardo estivesse sendo levado para trabalhar em área de mineração nessa região. Como se trata de um grupo de cerca de seis fugitivos, dos quais pelo menos cinco tinham o mesmo sobrenome, podemos concluir que estes últimos deveriam ser escravos de um mesmo dono, uma vez que era costume batizar os cativos com o sobrenome do proprietário. Como informa Kátia Mattoso (2003, p. 108), o senhor possuía propriedade temporária do terreno nas áreas de mineração e após fazer fortuna ou esgotar os recursos do solo, vendia seus escravos ou vendia a estes a liberdade. Possivelmente adquiridos num único lote por um mercador de escravos para serem vendidos no Vale do Ribeira, Bernardo e seus companheiros conseguiram fugir antes mesmo de serem comercializados. Confirmando a existência do trânsito de mão-

de-obra escravizada entre as Gerais e o Vale, existem relatos sobre outro negro fugido procedente de Minas Gerais, de nome Remaldo, que se instalou nessa área, casando-se com uma filha e com uma neta de Coadi, as quais moraram com ele na mesma casa.

Também é bastante plausível a versão de que ele foi levado de Minas Gerais para Campinas, uma vez que na época o tráfico interno deslocou uma considerável massa de mão-de-obra escravizada de Minas Gerais para as fazendas de café do sudoeste. Qualquer que tenha sido o ponto inicial ou a rota da fuga, essa afinidade entre os “Machado dos Santos” deve ter possibilitado uma fuga melhor planejada, pois com os cavalos conseguidos puderam fugir por vários dias até a chegada em Pedro Cubas.

É possível presumir que, para escapar do esquema vigente de perseguição aos negros fugitivos e atingir exatamente essa área do Vale do Ribeira, esse grupo deve ter obtido informações prévias sobre a existência desse lugar. A destinação não era casual. De fato, na época, havia mais de dois séculos, africanos escravizados e seus descendentes vinham logrando constituir uma vida livre no Vale do Ribeira e é bem possível que essa notícia estivesse difundida nas áreas de escravidão, assim como notícias sobre rotas que levavam até o Vale.

Fator fundamental para a instalação do grupo de Bernardo na área, foram as informações dadas pelo “escravo fugido” já instalado em Pedro Cubas (certamente um grupo de fugitivos da escravidão). Além das preciosas informações sobre a região e sobre o melhor lugar para se instalarem e cultivarem suas roças, é bem possível que o grupo recém-chegado tenha também recebido dos moradores locais ferramentas para roçar e derrubar a mata. Palmito e instrumentos de pesca de origem indígena garantiram a sobrevivência até a primeira colheita, a qual foi possível graças às sementes e mudas ofertadas pelo homem de Pedro Cubas. Esses recursos simbólicos e materiais essenciais fornecidos pelo fugitivo já estabelecido no local davam início a um ciclo permanente de trocas, fundando entre recém-chegados e moradores estabelecidos alianças duradouras, ou seja, um ciclo de dádivas no sentido dado por Mauss (1988). Esse sistema de trocas materiais e simbólicas iria solidificar-se entre os grupos já existentes e os que se formariam a partir dos descendentes de Bernardo e de outros moradores do entorno.

Algumas dificuldades se apresentam quando tentamos reconstituir a história genealógica de São Pedro e Galvão. A primeira delas é que muitas vezes é difícil saber quem eram as mães dos filhos de Bernardo. Não foi possível localizar os descendentes de Perpétua e nem os de Antonio Machado e Benedito Machado. Descendentes de Coadi, ou Claudina Machado dos Santos, afirmam que ela era companheira de Pedro Dias, vulgo Pedro Cego. No entanto, Jovita afirmou que, segundo relatos de mulheres mais velhas, esta era uma das mulheres de Bernardo. Considerando que havia grande instabilidade nas uniões, as duas afirmações podem ser válidas. Catarina, uma das netas de Coadi, informa que seu pai, Jesuíno, era filho da mesma, mas não sabe precisar o nome de seu avô paterno.

Jovita não tem dúvidas quanto aos nomes de seus avós maternos e paternos. Ela também afirma que “ninguém parava com ninguém”. Bernardo tinha várias mulheres que

moravam em casas diferentes. Jovita observa que houve vários casos de filhos e filhas de Bernardo com mulheres diferentes – ou seja, que eram meio-irmãos – que se casaram, fato confirmado também por moradores mais velhos do São Pedro.

Os depoimentos a seguir também falam sobre as uniões de Bernardo com diversas mulheres de localidades do entorno:

Já nesse conhecimento das comunidades, o Bernardo foi caçando mulheres para outros lugares, trazendo, fazendo cantina. Como aqui na Barra do São Pedro, aqui foi a maior vila dele. Aqui ele conseguiu uma máquina de farinha, roda d'água, aqui ele conseguiu um monjolo de pilar arroz, de pilar milho para transportar farinha de milho, uma fábrica de pinga. Cá no centro, nesse córrego que atravessa ali na pontinha, lá em cima [no sítio Carvão] era a fábrica de pinga dele. E com essa filharada que ele teve, a cada filho foi dando um pedacinho de terra (Jovita, entrevista em 11/08/1999²).

“Naquelas veredas as mulheres não divergiam muito, então ele [Bernardo] arranjava uma mulher num lugar, ele sobrevivia com ela ali um pouco; era muito fácil sustentar três, quatro mulheres. Ele era um cara muito inteligente”. (Edu Nolasco de França; depoimento em Stucchi, 2000: 75)

Em Stucchi (2000), encontramos a reprodução do registro de parte das terras de Bernardo no Livro de Terras da Paróquia de Xiririca sob o registro nº 469, datado de 1º de junho de 1856:

“Digo eu abaixo assignado que sou senhor e possuidor de um sítio na paragem denominada Boqueirão do São Pedro, distrito desta Villa de Xiririca, de frente do rio a sima faço diviza com meu cunhado João Dias³ em huma pedra grande, de frente do rio abaixo com Ignacio dos Santos em um pao de canela que tem. Por ser verdade mandei passar [?] e pedi ao senhor João Pedro de Pontes que este fizesse e assignasse por eu não saber ler nem escrever” (Livro de Terras da Paróquia de Xiririca apud Stucchi, 2000: 78).

Os registros de batismos, em Eldorado, mostram Bernardo batizando filhos com duas mulheres, Catarina de Sene e Maria Rodrigues. Com a primeira, batiza a filha Ana em 1856, e a filha Miquelina em 1857; com a segunda, batiza os filhos João e Marcelino em 1870, o filho Lindolfo em 1871, e a filha Carmelina em 1873. Nesses documentos, ele aparece como “preto liberto” e as duas mulheres também figuram como “pretas libertas”.

2 Todas as entrevistas de 1999 foram realizadas a serviço da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp).

3 Vimos que Jovita menciona Maria Dias como uma das mulheres de Bernardo. É possível que ela tenha sido irmã de João Dias.

Filhos e filhas de Bernardo casaram-se com moradores dos bairros do entorno, sendo que alguns migraram para os bairros de seus/suas cônjuges. Alguns deles também aparecem batizando filhos nos registros de batismo. É o caso de Anna Maria Furquim, que se casou com João Faustino de Oliveira, do Nhunguara, passando a residir virilocalmente. Ela e o marido batizaram as filhas Donária e Hemalporgia em 1890. Miquelina Furquim que, como já visto, foi batizada em 1857, batizou a filha Maria em 1892. Isabel Furquim e José Pupo Vieira batizaram o filho Tertuliano em 1873, sendo que os padrinhos foram, Bernardo Furquim e Maria Rodrigues (que na mesma data batizaram a filha Carmelina). Benedito Furquim e Archangela Escolástica de França, que permaneceram no São Pedro, batizaram o filho Cesário em 1892.

Embora a referência principal seja Bernardo, há referências a outros negros fugitivos que ficaram em São Pedro e Galvão:

Mariano: Naquele tempo, andava por tudo quanto é lado. Tinha ali o Buraco de Peixe, ali era uma pedra ali dos pessoal de dantes, da escravatura de dantes, (...) ali no Tavares. Por ali que o Sabino Cera, eu não sei o que ele era com o Bernardo, Sabino Cera, Sabino Dias, eles eram uma pessoa só. O Sabino Dias trabalhava, morava ali naquele meio ali, sei que era do tempo da escravatura.

Celina- O Sabino Cera também era fugido?

Mariano: Isso, Sabino Dias, eu sei que ele era gente da escravatura.

(...)

Mariano: Remaldo tinha duas companheiras. Quando ele chegou de Minas [Gerais], que ele fugiu de Minas para cá, ficou aqui na banda do Abobral, nessa parte aí. Ele veio de Minas, fugiam por modo da surra, porque os escravos, eles eram chicoteados. Remaldo ficou no rio abaixo bastante tempo. Ele era serrador, se arrumou aqui no Batatal, aqui em Itapeúna, naquelas partes ali, foi subindo, subindo. Quando papai soube desse serrador, pegou para serrar a casa dele, até fez a casa dele, depois ficou por ali, depois caçou essas mulheres, tanto Mafalda como Gertrudes ficou morando com ele até o fim da vida. Aí criou a família dele, veio Benedito, veio Alpídio, veio Pedro. (...) Gertrude era filha de José Nolasco. Era pai de comadre Gertrudes.

Celina: Diz que Mafalda e Gertrudes eram irmãs?

Mariano: Não, Gertrudes era sobrinha de Mafalda, que era irmã de mamãe.
Celina: E a Gertrudes?

Mariano: Era filha de José Nolasco de França, irmão de mamãe (entrevista em agosto de 2004).

Enquanto Bernardo mantinha várias mulheres em casas diferentes, Remaldo, ao fixar-se no São Pedro, manteve duas esposas na mesma casa durante toda sua vida. Primeiro, ele casou-se com Mafalda, filha de Coadi, e depois com Gertrudes, sobrinha de Mafalda, tendo filhos com ambas.

Observamos que as uniões eram instáveis, havendo uma grande circulação dos homens. O próprio Bernardo morou em diversos bairros. Mariano diz: “é até feio comparar gente com criação...”, referindo-se à instabilidade das uniões. Jovita diz que as uniões passaram a ficar mais estáveis e os casamentos entre meios-irmãos – ocorridos até duas gerações abaixo de Bernardo – cessaram na década de 1950, quando apareceu um padre realizando casamentos e proibindo o casamento entre pessoas com o mesmo sobrenome. Mesmo assim, muita gente alterou o próprio sobrenome para poder casar.

Os relatos de Jovita, Mariano, Edu e outros descendentes de Bernardo e de outros fuggitivos nos dão pistas sobre o modo como mulheres e homens africanos arrancados de seus territórios e que tiveram subtraídas todas as suas ligações sociais – de família, de clãs, de linhagens, de grupos de descendência, de território – estabeleceram uma nova sociedade, desbravando terras incultas, tecendo alianças com grupos já instalados, sobretudo através de casamentos e da participação em mutirões que podiam reunir moradores de vários grupos. Essa nova sociedade constitui-se mesclando e transformando elementos oriundos de diversas culturas de povos africanos, também aprendidos nos percursos da escravidão no Brasil – língua, costumes e modo de agir de pessoas livres, principalmente dos agentes escravagistas –, e resultando, enfim, das possibilidades oferecidas pelo novo espaço de liberdade conquistado após a fuga do cativo.

Jovita fala de alguns grupos existentes na época da chegada de Bernardo e refere-se à rede de relações tecidas com esses grupos em termos de “aliança”:

“Ivaporunduva já era formado, Pedro Cubas já estava formado, Pilões já estava formado. São Pedro foi a última que formou dessas comunidades daqui”.

(...)

Daí outro dia eles pegaram aqui o caminho dos Pilões, lá eles conheceram os quilombos de lá e **fizeram aliança, três comunidades fizeram aliança.**

(...).

Quem juntava bastante [gente para fazer mutirão] era esse Bernardo Furquim. Como eu estava falando para você, com a **aliança, que ele se**

aliou com as três comunidades Ivaporunduva e Pilões, Pedro Cubas também era aliado, quando ele fazia mutirão, ele convidava (Jovita, entrevista em 11/08/1999).

Vimos que filhos e netos de Bernardo Furquim casaram-se com pessoas dos bairros vizinhos. Nesses bairros, (Pedro Cubas, Nhunguara, André Lopes, Sapatu, Ivaporunduva, Pilões e Maria Rosa, entre outros) muitas pessoas são descendentes de Bernardo Furquim, confirmando observações feitas anteriormente pelos antropólogos do Ministério Público Federal. No diagrama a seguir, estão localizados entre 16 e 18 dos filhos de Bernardo, além de outros fugitivos e descendentes de pessoas que já estavam na área.

Alianças de Bernardo e de seus filhos

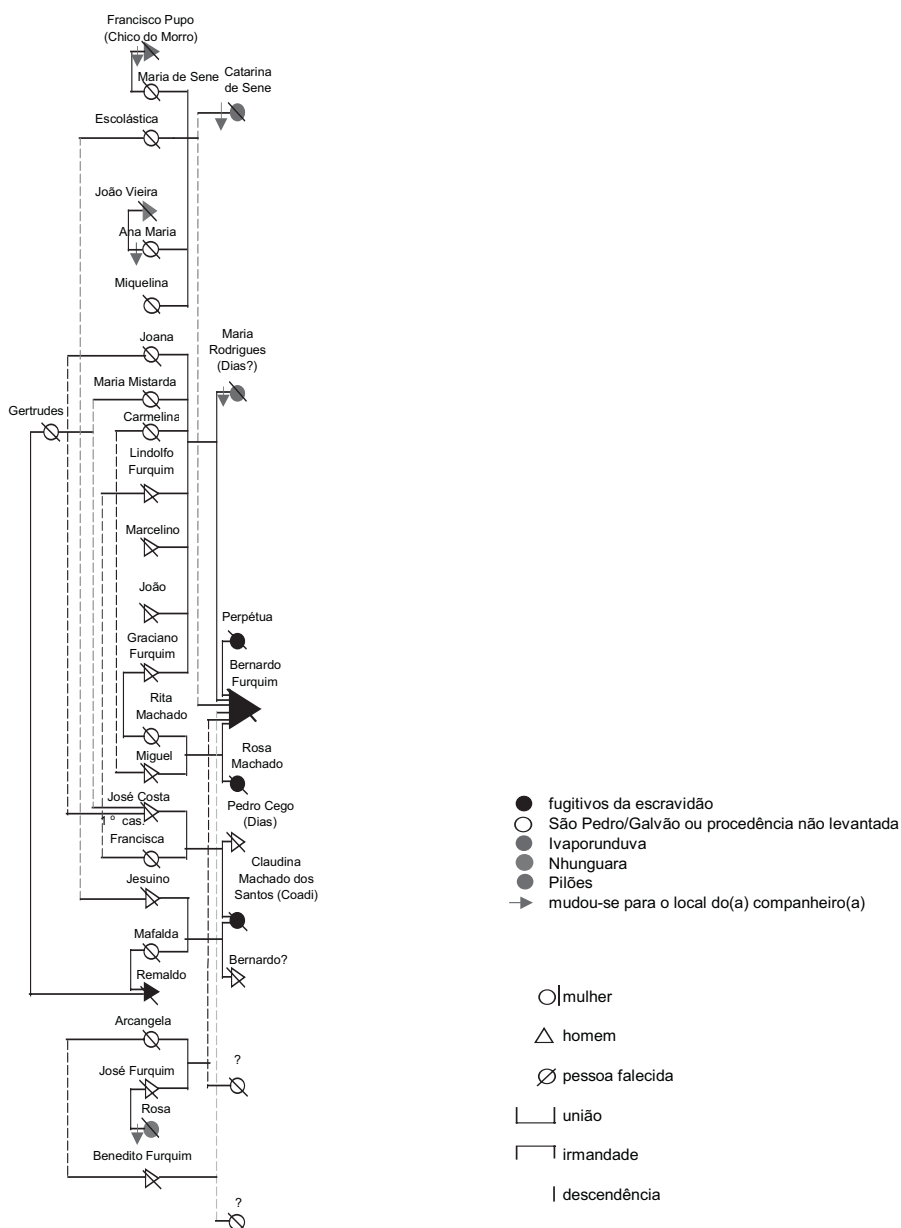


Tabela 1. Casamentos de filhos e netos de Bernardo Furquim

Casamentos Geração	Com parentes próximos								Mora- dores do entorno*	%	Mora- dores de outras locali- dades	%	Total	%
	Meia- irmã	%	Pri- mos	%	Tio e sobri- nha	%	Filhos de primos	%						
1. Bernardo**									7 (?)	100			7	100
2. filhos de Bernardo	3 a 4	30,0 a 40,0							6 a 7	60 a 70			10 a 11	100
3. netos de Bernardo			6	20,0	1	3,3	4	13,3	17	56,6	2	6,7	30	100
4. bisnetos de Bernardo			26	58,0			9	20,0	10	22,0			45	100
5. trinets de Bernardo			13	48,0			6	22,0	4	15,0	4	15,0	27	100

*estão considerados os moradores de outros bairros e os já estabelecidos no lugar.

**estão consideradas as uniões com mulheres de seu grupo de fugitivos e mulheres de grupos já instalados.

O gráfico e a tabela acima não mostram a totalidade de filhos, netos e demais descendentes de Bernardo, pois não é possível levantar todos os nomes. Existe a possibilidade de que alguns descendentes estejam fora de lugar, considerando que dois homens apontados como sendo filhos de Bernardo por alguns moradores, foram apontados por Mariano como sendo netos. Também é difícil saber quem eram as mães de alguns de seus filhos, ou quais filhos de Coadi eram filhos seus. Mesmo não sendo possível reconstituir o parentesco com absoluta precisão, a análise do modelo construído, no gráfico e na tabela permitem algumas interpretações.

Primeiramente, é notável o fato de Bernardo ter constituído família poligínica, havendo uma casa para cada esposa com seu rol de filhos. Ao instalar-se, Bernardo funda um grupo com duas características aparentemente opostas, mas que são complementares e se tornariam marcantes nas gerações seguintes: a endogamia, ao unir-se às suas antigas companheiras de cativo e de fuga, e a exogamia, ao unir-se a mulheres de grupos já instalados. Chamo o grupo de fugitivos de Bernardo de endogâmico por causa do sobrenome “Machado dos Santos” e também por causa da história que já compartilhavam ao chegar no Vale do Ribeira. Possivelmente também ocorreram uniões de Rosa, Perpétua e Coadi com Antonio e Benedito Machado, e com João do Amaral. Rosa, referida por Jovita como sendo a mulher principal de Bernardo, é mencionada por Mariano como tendo sido companheira também de João do Amaral, e como sendo mulher solteira, assim como Coadi. Perpétua, que é referida por Jovita como mulher de Antonio Machado e de Benedito Machado, é lembrada por Mariano com uma das mulheres de Bernardo. Ele diz que Perpétua e Maria Dias (mãe de seu pai, Lindolfo) eram as duas mulheres principais. Nota-se

que Mariano atribui o papel de esposa principal à mulher da qual descende. Jovita, por sua vez, descende tanto de Rosa quanto de Maria Dias (respectivamente, avó materna e avó paterna de seu pai, Vitorino), apesar de atribuir o papel de esposa principal apenas à primeira.

Por outro lado, percebemos as tendências exogâmicas nas uniões realizadas com mulheres de grupos que já estavam ou no local, ou nos arredores. No gráfico, estão localizadas Catarina de Sene e Maria Dias (que não sabemos se se trata da mesma Maria Rodrigues presente nos registros de batismo), ambas de Pilões, mas há referências a mulheres de Pedro Cubas e de Ivaporunduva.

Jovita faz referência a um conjunto de casas cobertas com palha localizadas próximas umas das outras que abrigavam algumas dessas mulheres de Bernardo e seus filhos, chamadas de “as casa das paia”, mas nos diz que essas casas eram para as mulheres solteiras. Ainda hoje existe o assento de pedra dessas casas, na margem direita do rio Pilões, próximo da atual vila do Galvão. O fato de as várias mulheres de Bernardo serem consideradas solteiras pode indicar a instabilidade das uniões. Também pode indicar que havia maior circulação dos homens e uma relativa fixação dessas mulheres com seus filhos em determinados sítios.

O modo como Bernardo estabeleceu esse grupo, unindo-se a mulheres que haviam fugido com ele ou que pertenciam aos grupos já existentes e posteriormente realizando o casamento entre filhos seus com mulheres diferentes, permite traçar paralelos com algumas práticas de casamento africanas. (RADCLIFFE-BROWN; FORDE, 1964)

Esses paralelos são justificados. Embora não haja registros da procedência de Bernardo, sabemos que durante o século XIX a maioria dos africanos escravizados são trazidos de Angola e Moçambique, sendo que a proibição do tráfico pela Inglaterra, em 1831, obriga os traficantes a negociarem esses cativos sobretudo em Moçambique, cuja rota mais difícil e demorada permanece pouco vigiada pela marinha britânica. (MATTOSO, 2003)

A poliginia estava presente em diversas sociedades africanas. Um exemplo, entre muitos outros, é proporcionado pelos Nyakusa, estudados por Mônica Wilson (1964). Estes são agricultores e pescadores pertencentes ao grupo lingüístico bantu que vivem ao norte do lago Nyasa, localizado na fronteira entre Moçambique, Tanzânia e Malawi. A autora informa sobre a prática de poliginia nesse grupo, motivo de distinção para os homens. Principalmente para os homens mais velhos, que ocupavam posição hierárquica privilegiada, controlando gado e trabalho. Muitos dos mais velhos possuíam mais de uma esposa, sendo que alguns chegavam a ter sete ou oito. Os chefes podiam chegar a ter por volta de 40 esposas (WILSON, 1964, p. 112). Possuir muitas esposas, junto com filhos solteiros e genros capazes de carpir para o pai ou o sogro, significava, para um chefe, produzir e ter à sua disposição comida em abundância e conseqüentemente, ser capaz de oferecer hospitalidade. E a hospitalidade era considerada motivo de prestígio (idem, 131).

A poligínia também é ilustrada em outros exemplos da África Austral presentes na coletânea organizada por Radcliffe-Brown e Forde: os Lozi da antiga Rodésia do Norte (hoje Zimbábue) e os Zulu da África do Sul (GLUCKMAN, 1964), os Ashanti da Costa do Ouro (FORTES, 1964), os Bantu na África Central (RICHARDS, 1964), os Tswana no então Protetorado de Bechuanalândia (Botswana), também pertencentes ao grupo lingüístico Bantu (SCHAPER, 1964). Como acontecia com os Nyakusa, entre os Yakö, localizados na Nigéria, a maioria dos homens mais velhos tinha mais de uma esposa, sendo que cada uma tinha o direito de ocupar uma casa separada (FORDE, 1964). Em alguns casos, as co-esposas morariam em casas adjacentes.

É plausível, pois, que a lógica cultural e econômica da poligínia africana também se aplicasse na formação do grupo de descendência de Bernardo. As residências autônomas das várias esposas de chefes ou de homens mais velhos africanos fazem lembrar as referências às “casas das paia”, ocupadas por algumas das mulheres de Bernardo.

Não há dúvidas de que Bernardo ocupou posição hierárquica destacada dentro do grupo, montando diversos empreendimentos que eram confiados aos seus filhos e genros. Os moradores dos dois bairros contam que Bernardo montou uma fábrica de aguardente e próximo a esta, uma fábrica de carvão, numa área que passou a ser conhecida por Carvão, ou sítio Carvão e foi doada ao genro Chico do Morro, casado com Maria de Sene, filha dele com Catarina de Sene. O carvão e a aguardente, juntamente com produtos agrícolas e farinhas de milho e mandioca, eram vendidos ou trocados com comerciantes das proximidades ou da cidade. Também havia uma serraria, cuja produção servia tanto para a construção de casas no lugar quanto para a comercialização.

Na segunda geração, a dos filhos de Bernardo, a tendência endogâmica é reafirmada pelos casamentos com a meia-irmã. Considerando a dúvida sobre quais filhos de Coadi são de Bernardo, foram levantados de 10 a 11 casamentos de filhos seus, dos quais de três a quatro são com a filha de uma das madrastas, totalizando entre 30% e 40% das uniões. Há uma troca significativa de germanos entre filhos de Maria Dias (neste caso, considerando que ela tenha sido a mesma Maria Rodrigues), dos Pilões, e filhos de Coadi, com Bernardo ou não. Vemos no gráfico que uma filha e dois filhos desta última unem-se a filhos da primeira, sendo que José Costa casa-se primeiramente com Joana e após enviuvar, casa-se com Maria Mistarda, irmã de sua primeira esposa. Pelo menos um filho e uma filha de Rosa Machado unem-se também a filhos de Maria Dias.

Ao mesmo tempo, continua a tecitura de alianças externas, com a incorporação de pelo menos um homem e uma mulher do Nhunguara, a incorporação de pelo menos um homem de Ivaporunduva e a cessão de uma mulher para o Nhunguara. Embora a residência seja ora patrilocal, ora não-patrilocal, observamos que, proporcionalmente, a incorporação de pessoas desses bairros por parte do grupo de descendência de Bernardo é bem maior do que a cessão de cônjuges para esses bairros. Para tanto, pode ter contribuído o fato de que a disponibilidade de mulheres dentro do grupo era maior do que a de homens. Nos gráficos, podemos contar entre nove e 10 filhas, e entre seis e sete filhos. Também há a incorporação de pelo menos um novo fugitivo, Remaldo, que

chegou quando alguns dos filhos de Bernardo já estavam em idade adulta. Casou-se com Mafalda, filha de Coadi e talvez de Bernardo, e também com uma sobrinha, chamada Gertrudes, filha do irmão de sua esposa com uma das filhas de Bernardo. Não há relatos de filhos de Bernardo que tenham constituído família poliginica. Apenas o fugitivo Remaldo, como vimos, alia-se ao grupo unindo-se a duas esposas.

A importância do nome de Bernardo Furquim como ancestral fundador pode ser reafirmada pelo fato de que não há referências a descendentes de alguns de seus companheiros de fuga, como é o caso de Perpétua, Antonio Machado dos Santos e Benedito Machado dos Santos. No entanto, os relatos são de que estes permaneceram no lugar.

É tentador especular sobre a relação entre os casamentos com a meia-irmã, ocorridos nesta geração e práticas de casamento de alguns grupos africanos, como os Tswana, mencionados. Schapera (1964) informa que em alguns subgrupos, como os Ngwaketse e os Rolong, havia permissão para esse tipo de união, tendo sido proibida entre os primeiros pelo chefe Bathoeng, que ocupou a posição entre 1889 e 1910. Entre os segundos, o autor diz não saber quando foi abolido o casamento com a meia-irmã, e menciona Z. K. Matthews, autor contemporâneo seu, cujo trabalho, publicado em 1940, fala desse tipo de união como ainda existente entre os Barolong. Max Gluckman (1964) informa que entre os zulu, de Natal, o chefe podia casar-se com a meia-irmã.

Na terceira geração, a de netos de Bernardo, intensificam-se significativamente as alianças externas, ou seja, as uniões com descendentes de moradores de bairros do entorno. Dos 30 casamentos localizados, 11 são com parentes próximos, sendo seis entre primos, quatro com a filha de primos e um de tio com sobrinha, totalizando 36,6% do total das uniões; 17 são com moradores do entorno, totalizando 56,6%. Aqui também já começam as trocas com descendentes de Bernardo nascidos em outros bairros: Guilherme, filho de Rita e Graciano, casa-se com Sergina, filha de uma das filhas de Ana Maria Furquim que, como vimos, casou-se com João Vieira, do Nhunguara. Guilherme migrou para o bairro da família de sua esposa. Dois casamentos são com pessoas de outras localidades, totalizando 6,7%. Lembrando o fato de que não dispomos do número total de netos de Bernardo, os dados estatísticos mostram que nessa geração a disponibilidade de mulheres era menor, sendo que estas correspondiam a cerca de 41% do número total de netos levantado. A cessão de cônjuges a partir do grupo de descendência de Bernardo para os bairros do entorno também parece ter sido maior do que a incorporação de pessoas procedentes dos mesmos. Notemos que não aparecem mais os casamentos com a meia-irmã, embora, como já foi mencionado, eles possam ter continuado ocorrendo nessa geração.

Ainda na terceira geração, podemos notar a criação de uma aliança local, a partir de casamentos entre netos de Bernardo e descendentes de moradores já instalados na área de São Pedro e Galvão à época de sua chegada, ou que foram chegando posteriormente, como é o caso do fugitivo Sabino Dias ou Sabino Cera. Quatro dos netos de Sabino (três filhas e um filho de Corá Cera) unem-se a quatro netos de Bernardo, sendo uma filha e um filho de José Costa e Maria Mistarda e dois filhos de Rita e Graciano.

Na quarta geração, a dos bisnetos de Bernardo, observamos o fortalecimento da tendência endogâmica. Dos 45 casamentos levantados, 35 são com parentes próximos, totalizando 78% do total, sendo que os casamentos entre primos correspondem a 58% do total e os casamentos com filhas de primos a 20%. Dez uniões são com moradores do entorno, correspondendo a 22% do total de uniões levantadas. Não foi registrada nenhuma união com pessoas de outras localidades. Essa tendência pode ter sido propiciada por um maior equilíbrio na proporção de homens e mulheres, sendo que estas correspondiam a 48,3% do total levantado. Ao mesmo tempo em que são reafirmadas e ampliadas as alianças internas, também há um fortalecimento das alianças locais entre as parentelas de Bernardo e de Sabino Dias (Cera). Filhos nascidos de uniões entre cônjuges de ambas as parentelas na geração anterior, continuam casando-se dentro do grupo, ou seja, a parentela de Sabino Cera é perfeitamente incorporada à parentela de Bernardo Furquim.

Na quinta geração, a de trinotos de Bernardo, continuam prevalecendo os casamentos dentro do próprio grupo de descendentes. Mesmo entre os mais jovens, a preferência continua sendo casar-se com parentes. Setenta por cento do total das uniões são com parentes próximos, sendo que os casamentos entre primos correspondem a 48 % do total e os casamentos com filhos de primos correspondem a 22 %. Quinze por cento são com moradores do entorno. Nesta geração ocorrem mais casamentos com pessoas de fora, correspondendo a 15 % do total das uniões levantadas. Esse fato pode ser explicado pelas saídas de alguns jovens para trabalhar fora. Um dos filhos de Jovita, que foi trabalhar como meeiro no cultivo de maracujá em Itimirm (Iguape), casou-se com uma moça cuja família, procedente do Paraná, também trabalha nesse mesmo cultivo. Alguns anos depois de casado, retornou para o Galvão com sua esposa e filhos. Existe outro caso, no São Pedro, de um rapaz que saiu para trabalhar fora, casou-se com mulher de outra cidade, passou vários anos trabalhando em fazendas no Vale do Ribeira e retornou com esposa e filhos.

Da análise dos gráficos e tabela podemos apreender a formação de uma extensa área de ocupação negra pioneira, com recém-chegados casando-se com os estabelecidos, de modo a consolidar alianças por casamento que se repetem ao longo do tempo. Bernardo, ao chegar com seu grupo de fugitivos, funda um grupo de descendência cognática, incorporando parentelas de grupos já estabelecidos e fugitivos que continuaram chegando. Dessa forma, contribui para a formação de um povo local, relativamente fechado do ponto de vista demográfico. Em suma, Bernardo Furquim, liderando e agrupando africanos desgarrados em um território livre, foi capaz de fundar algo parecido a um pequeno reinado africano em pleno Brasil.

O fechamento do grupo do ponto de vista do casamento pode ser observado na tabela seguinte.

Tabela 2. Índices de endogamia e de exogamia

Geração \ Casamentos	Com parentes próximos %	Com moradores do entorno %	Com moradores de outras localidades %	Total %
2. filhos de Bernardo	30 a 40	60 a 70		100
3. netos de Bernardo	36,6	56,7	6,7	100
4. bisnetos de Bernardo	78,0	22,0		100
5. trinetos de Bernardo	70,0	15,0	15,0	100

Desde a segunda geração, os casamentos em que ambos os cônjuges são descendentes ou de Bernardo Furquim ou de moradores de bairros do entorno são majoritários, sendo que na quarta geração há um maior fechamento no interior do grupo. A partir de então, as uniões endogâmicas, que já eram em número elevado nas gerações 2 e 3, tornam-se preferenciais. Assim, as alianças externas mostram-se temporárias, na medida em que as demais parentelas vão sendo incorporadas ao grupo de descendência de Bernardo. Portanto, embora endogamia e exogamia constituam o parentesco em São Pedro e Galvão, há uma forte predominância das uniões endogâmicas, inclusive nas gerações mais novas.

>> Ocupação territorial e direitos à terra

Se, no início de século XXI, as complexas relações com tantos agentes próximos ou distantes tornam insuficientes instrumentais analíticos como as categorias “caipira” e “bairro rural”, por outro lado, estas podem ser operadas na análise não apenas da ocupação dos bairros negros do Vale do Ribeira mas também do modo como estes vêm se perpetuando. Antonio Candido classifica “caipira” como “um modo de ser, um tipo de vida” (CANDIDO, 1971, p. 22) que está diretamente relacionado a uma “cultura rústica”, constituída no Brasil a partir da colonização. No caso específico de São Paulo, a expansão geográfica entre os séculos XVI e XVIII significou o desbravamento e incorporação de terras e também definiu a “cultura caipira”, uma “variedade subcultural do tronco português” (Id., p.35), caracterizada por uma vida social de tipo fechado e por uma economia de subsistência.

A cultura rústica, tal como definida por Candido, caracteriza o “bairro”, uma unidade mínima de relações sociais constituída por grupos de vizinhança e que se apóia no trabalho coletivo, ou seja, a ajuda mútua, sobretudo o mutirão: “é membro do bairro quem convoca e é convocado para tais atividades” (Ibd., p. 67). O autor chama a atenção para a origem familiar que pode caracterizar o bairro, uma vez que novos herdeiros podem partir para o desbravamento de novas terras quando a subdivisão da propriedade dos pais torna-se incompatível com as necessidades dos grupos.

Mesmo considerando as histórias diferenciadas dos bairros negros do Vale do Ribeira, podemos constatar que a origem familiar delineou os atuais limites territoriais desses bairros, nos quais nomes de determinados lugares associam-se a determinados grupos de parentesco. Esse processo deu-se tanto por apossamento como por compra. É muito significativo que em alguns desses bairros, incluindo São Pedro e Galvão, os filhos sejam chamados também de “família”; uma criança é uma família em potencial. Por exemplo, se uma pessoa tem cinco filhos, diz-se: “fulana(o) tem cinco famílias”. Essas famílias costumam formar localidades dentro dos bairros: os filhos vão casando e erguendo suas casas próximas à dos pais. Desse modo, nesses dois bairros, existem diversos lugares que antigamente formavam “vilinhas”, como dizem os moradores: Vargem (o primeiro acampamento de Bernardo), Boqueirão Grande (também chamado de Boqueirão de Dentro ou Fornalha), Posse, Alegre, Lavrinha, Pingo D’água, Estrela, Braço Grande, Capitão-Mor, Capitão-Morzinho, Barra do São Pedro, Carvão, entre outros.

No entanto, é preciso fazer algumas distinções entre as definições de Candido e aquilo que a análise dos dados mostra. A primeira é que em São Pedro e Galvão os herdeiros casam-se entre si, minimizando, na medida do possível, os efeitos fragmentadores da herança sobre o território. Mas, nesse caso, não devemos considerar o casamento entre primos meramente como estratégia fundiária, dada a extensão da área sob o domínio do grupo. Aliás, a tendência endogâmica pode ser constatada em outros grupos camponeses que ocupam áreas de floresta, não enfrentando o problema da escassez de terras, como acontece, por exemplo, na Floresta Amazônica, onde existem grupos móveis entre os quais não há herança da terra. (ALMEIDA, 1986)

A segunda distinção é que, embora as categorias “bairro rural” e “caipira” ajudem a compreender o modo de ocupação e expansão do território nas áreas quilombolas do Vale do Ribeira, a origem dos dois bairros aqui considerados pode não ter vínculo direto com uma tradição europeia e portuguesa em particular. Os dados sobre poligínia, a endogamia de germanos, as alianças de grupos locais vizinhos, ocupando áreas de floresta marginais à grande exploração, ao lado do casamento de primos, levam a crer que há, na formação desses dois bairros, uma certa originalidade marcada pela procedência africana do fundador. Por outro lado, ainda que para Candido caipira signifique a expressão de “um modo de ser, nunca um tipo racial” o caipira de que ele trata é resultado da mestiçagem entre o branco livre e o índio: “[No bairro caipira] se desenvolveu uma população dispersa, móvel, livre, branca ou mestiça, geralmente de branco e índio, com pouco sangue negro”. (Ibd., p. 81)

A terceira distinção diz respeito à idéia de isolamento. A intensa relação entre as vilas do mesmo bairro e também entre os bairros nos leva a relativizar a idéia de “mínimos sociais”. (Ibd.) Os mutirões de Bernardo chegavam a ter 150 participantes, gente de Pilões, Maria Rosa, Ivaporunduva e outros bairros no entorno. São vários os relatos de mutirões antigamente realizados com mais de cem pessoas, muitas procedentes desses diversos bairros. Ou seja, o membro do bairro convoca e é convocado para os mutirões, mas estas convocações muitas vezes realizam-se entre os bairros, e não

apenas num restrito âmbito interno a um único bairro. Além disso, havia grande circulação de pessoas entre os bairros, bem maior do que parece haver hoje, quando as uniões conjugais são mais estáveis. Dizer que “ninguém parava com ninguém” parece ter sua equivalência em “andavam por tudo quanto é lado”. Parece haver mesmo uma certa inquietude do homem que, tendo sido arrancado de seu lugar e de sua família pelo sistema escravocrata, após conquistar (ou reconquistar) a liberdade, perambula por uma extensa “área livre”, buscando o seu novo lugar no mundo. Considerando também que havia intensas relações com comerciantes localizados nas proximidades, às margens do Ribeira e com as cidades de Eldorado e Iporanga, podemos minimizar o sentido de isolamento contido na idéia de “mínimos sociais”.

A quarta distinção que faço é em relação à idéia de “mínimos vitais”. O dono do mutirão, que poderia durar dois ou três dias, precisava ter consideráveis estoques de grãos e de carne para alimentar até mais de 150 participantes. Os relatos sobre festas e mutirões, sempre realizados com fartura de alimentos, assim como outros relatos sobre tempos difíceis provocados por secas, mostram que a produção agrícola poderia ficar acima, ou até mesmo abaixo dos mínimos necessários para a obtenção dos meios de vida. Vejamos outro texto de Jovita:

Passando o tempo, Bernardo e seus companheiros faleceram, mas o povo continuava a mesma idéia. Assim, eles viviam trabalhando, comendo e dançando e bebendo, não ligavam por mais nada, casavam. Vejamos o que aconteceu passado o tempo.

(...)

Passado um tempo, veio uma seca, seis meses sem chover no São Pedro. Dava trovão por todo o lado, mas a chuva não chegava aqui no São Pedro. Acabaram todas as plantações: arroz feijão, milho, cafezal, canavial. Mesmo depois que começou a chover, nada dava, tudo o que plantava, nascia, secava. Assim, eles foram tendo um grande sofrimento. Não tinham condições de comprar chumbo para caçar, para matar caça para sobreviver. Aí, eles combinaram para fazer um fojo⁴ no carreiro de antas e de outros viventes [animais]. O vivente que passava ali, caía no cavado de dois metros de altura. Assim, eles foram vivendo com carne e sopa de cará-de-espinho”. (FRANÇA, 1995)

O texto de Jovita dá a idéia de que a produção agrícola que se obtinha na época de Bernardo e num período após sua morte era suficiente para o bem-estar do grupo: “Assim eles viviam trabalhando, comendo e dançando e bebendo, não ligavam por mais nada”. Mas podia haver períodos de crise – nesse caso, uma seca – quando esses períodos de suficiência davam lugar a “um grande sofrimento”, sem o alimento da

4 Cova funda, cuja abertura se tapa ou disfarça com ramos a fim de que nela caiam animais ferozes. (Dicionário Aurélio, 1986)

roça e sem poder adquirir bens que não produziam, especialmente munição para a caça. Desse modo, podemos distinguir duas diferentes estratégias agrícolas. A primeira orientada para gerar fartura, ou seja, estoques acima dos “mínimos vitais”, pressupõe a capacidade de formar extensas redes de relações, mobilizadas nos mutirões. A segunda orientada para garantir satisfatoriamente o mínimo necessário para a obtenção dos meios de vida em anos normais; em anos de crise poderia gerar insuficiência de alimentos e de “excedentes”, cuja venda possibilitaria a aquisição de produtos necessários à sobrevivência. Vemos, dessa forma, que a proposta de “mínimos vitais” elaborada por Candido, embora encontre equivalência no modo de vida dos grupos aqui estudados, não pode ter valor absoluto.

Esses mutirões remetem à análise que Mauss faz dos rituais de redistribuição de sociedades do noroeste americano, relacionando-os com a afirmação de hierarquias: “O *potlatch* é útil para estabelecer a hierarquia, e estabelece-a freqüentemente (...)” (MAUSS, 1988, p. 208, nota nº 35). Nesses mutirões, cuja finalidade mais evidente é a de reunir braços para renovar o fluxo de alimentos no ano vindouro, redistribuem-se por um lado parte dos estoques do ano anterior, acrescido de carne, e por outro lado recriam-se relações sociais, em uma forma que, nos grandes mutirões do passado, talvez tivesse também o papel de afirmar hierarquias, como em um *potlatch*. Assim sendo, é preciso relativizar também a idéia de Candido (1971) de “indiferenciação social”. O próprio fundador ocupava posição hierárquica privilegiada, controlando a produção agrícola e de outros empreendimentos.

Existe também, entre outros, o caso de Alpidio, um filho de Remaldo e de Gertrudes que, dotado de dons mágicos e de cura, tornou-se um “curandor” muito procurado por moradores do bairro e do entorno. Ele fazia roças maiores, de até nove alqueires, arregimentando várias dezenas de pessoas, até de outros bairros, para seus mutirões, nos quais havia sempre fartura de alimentos, inclusive carne de bode, uma vez que ele possuía criação desse animal. Ou seja, a produção de roças maiores implica não apenas na capacidade de uma maior produção de estoques de alimento para o grupo doméstico e para os mutirões e na produção de maiores quantidades de produtos para a venda aos comerciantes do entorno ou de Eldorado, mas pode implicar também na reafirmação de hierarquias.

A hierarquia não significava tanto diferenças no modo de vida, mas aqueles que conseguiam ganhar mais com a venda de sua produção teriam mais recursos para adquirir gado, melhores animais de carga, armas e munição para caçar, contratar serviços de serraria para colocar assoalhos de madeira nas casas – em vez de fazer o piso com chão batido – ou até erguê-las com paredes de madeira, em vez de barro. Também poderiam contratar “camaradas”. Jovita, por exemplo, conta que sua mãe, viúva ainda jovem e com seis filhos pequenos, trabalhou muito de “camarada” para parentes no bairro para poder sustentar a família, até que os filhos mais velhos foram crescendo e também começaram a trabalhar de “camarada” para ajudar a mãe. Portanto, embora o modo de vida fosse muito pouco diferenciado entre as famílias, como ainda acontece hoje, não havia uma igualdade absoluta.

Voltemos à formação familiar do bairro caipira. Edmund Leach afirma que os sistemas de parentesco “não têm ‘realidade’ exceto em relação a terra e propriedade”⁵ (LEACH, 1961, p. 305). Para ele, esses sistemas são apenas um modo de se falar a respeito de relações de propriedade. Ellen Woortmann fala do “parentesco como linguagem do uso e da posse da terra”. (WOORTMANN, 1995, p. 258) Renata Paoliello (1999) aponta para a herança igualitária como estratégia fundiária nas comunidades negras do Vale do Ribeira. Em São Pedro e Galvão, o direito à terra, vinculado ao parentesco aparece de duas maneiras. A primeira é relativa ao pertencimento ao grupo de descendentes de Bernardo Furquim. Desse modo, configura-se um grande grupo de pessoas que coletivamente se reconhecem como ocupantes e proprietários virtuais de uma área coletiva. A segunda maneira diz respeito a direitos mais específicos no interior do grupo, segundo os quais parcelas específicas de terra são transmitidas por herança de determinados parentes, geralmente pais ou avós.

No entanto, o direito à terra, vinculado ao parentesco aparece combinado com uma outra forma, que escapa em princípio à teoria de Leach. Trata-se do direito justificado pela ocupação, e que também aparece de duas formas. A primeira é relativa ao trabalho aplicado à natureza, ou seja, à abertura de áreas de roça, as capuavas, ou capovas, como são localmente chamadas. Conforme veremos no item a seguir, essa forma originária de apropriação é descontínua e em movimento, afastada do local de moradia, relativamente fixo. A segunda diz respeito ao direito fundamentado na residência ou uso continuado do território, segundo o qual quem abandona uma capova por muito tempo ou deixa o bairro, pode perder o direito sobre ele. Do mesmo modo, quem deixa o bairro e depois retorna, readquire os direitos de morar e cultivar suas roças, prevalecendo a consangüinidade.

A terra não é apenas transmitida por herança, mas também é introduzida no sistema de posse pela ocupação originária com o próprio trabalho. A combinação desses dois princípios de direito à terra, o da consangüinidade (pertencimento a um grupo de descendência) e o da ocupação originária (aquisição da terra através do trabalho próprio), leva a um “grupo de descendência territorializado e em expansão”. Esse grupo, em princípio, exclui não-descendentes de Bernardo Furquim, não-herdeiros e não-moradores, embora, como em toda regra, haja exceções. Por um lado, a transmissão de direitos, tanto para o grupo como um todo como descendentes do fundador comum, como para subgrupos de ocupantes ligados por descendência, se dá na linguagem do parentesco. Por outro lado, a aquisição de novos territórios é dada pela intervenção humana em áreas não ocupadas da floresta – mas vistas como pertencentes ao patrimônio coletivo –, através da agricultura itinerante de coivara. Após a incorporação de uma nova área por determinada família, esta passa a ser transmissível por herança, e essas duas formas de direito aparentemente excludentes mostram-se complementares.

Ainda há um outro modo de acesso à terra: a aquisição por compra de posses, tanto pertencentes a pessoas de fora quanto entre parentes. Aliás, a compra e venda de posses tem sido constante na região do Vale do Ribeira, sendo observada, portanto, em

5 *“have no ‘reality’ at all except in relation to land and property”.*

outros bairros negros da área. Nhunguara, por exemplo, tem sua origem associada à compra de uma posse, o sítio Salto, por um dos fundadores, João Faustino Vieira, que incorporou novas áreas por apossamento. Nesse bairro há menções de outros sítios, relacionados a grupos de parentesco, que tiveram sua origem em áreas compradas. (São Paulo (Estado) (A), 2000)

No Galvão, o sítio Bento José, na margem direita do Pilões, foi adquirido em conjunto pelos primos Isidoro e Luis Henrique, filhos, respectivamente, das irmãs Maria de Sene e Escolástica (filhas de Bernardo e Catarina de Sene). Os dois, com suas respectivas famílias, moravam e mantinham roças no lugar, e seus filhos casaram-se e também construíram suas casas nesse sítio, formando uma vila. Francisco Madeira, que se casou com Otávia, uma das netas de Bernardo, comprou uma área vizinha ao sítio Bento José, onde morou com sua família. Uma área do sítio Capitão-Mor, igualmente localizado na margem direita do Pilões, pertencia a um homem de fora, chamado Jairo e foi arrendada para Jamar, um dos netos de Bernardo.

Uma característica importante desse modo de ocupação é a existência, na maioria das vezes, de dois locais de morada, um mais ou menos fixo, geralmente nas vilas, e outro provisório, nas áreas de roça, as capuavas, ou capovas, dispersas pelo território ocupado pelo grupo. Enquanto a moradia nas vilas, agrupada com as de outros parentes, é a “casa”, a moradia na capuava é o “paio” ou “tapera”, de caráter provisório.

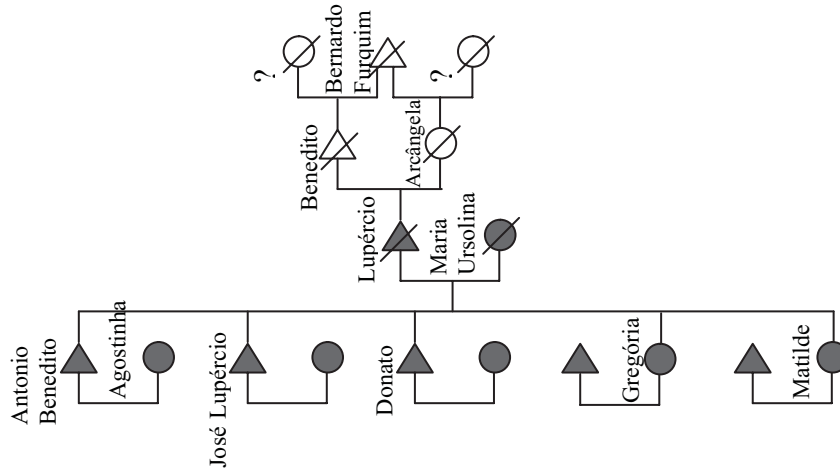
Jovita compara a vila da família de Lupércio (neto de Bernardo), no sítio Tavares, onde o mesmo viu nascerem e crescerem seus filhos e netos, às ocupações provisórias, relacionadas a uma intensa mobilidade:

O costume das pessoas que tinha naquela época, eles não tinham paradeiro. Era um ano para lá, um ano cá. Eles resolviam, voltavam atrás, mudavam para a outra banda [do rio Pilões]. Ali ficava dois, três anos, depois mudava mais para frente. Aqui era desse tipo. A pessoa não tem uma história certa de raiz. A não ser que seja o caso como o do Lupércio, no Tavares. Esse foi uma raiz que a própria família criou uma comunidade lá. Agora, quanto a esses lugares passageiros, era moradia de poucos tempos, dois, três anos, quatro ou cinco. (Jovita, entrevista em 18/11/1999)

Talvez a agricultura de coivara não seja a única explicação para tamanha mobilidade. Uma capova pode durar três, quatro anos, ou então permanecer três ou quatro décadas na mesma área, alternando-se apenas os lugares das roças e dos paíós. Renata Paoliello analisa a herança da terra entre camponeses da região, inclusive no quilombo de Nhunguara, e fala em um direito possessório “móvel”, característico do universo caipira. (PAOLIELO, 1999, p. 33-34)

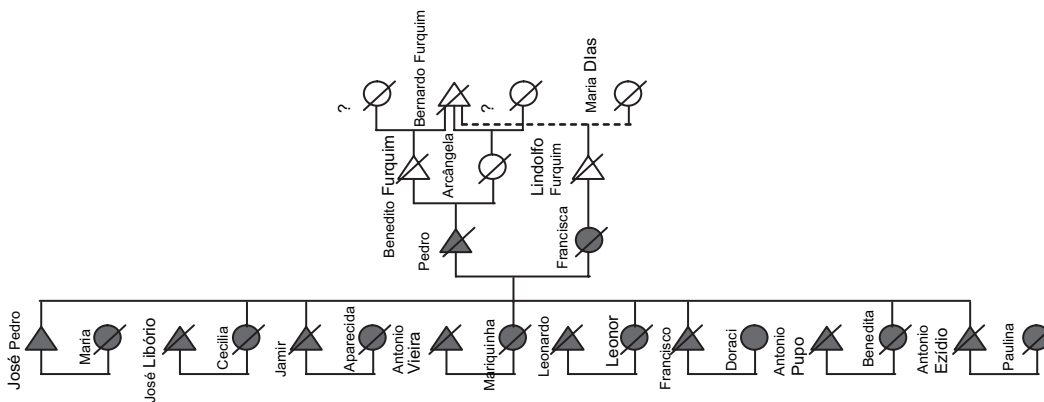
Para demonstrar esse modo de ocupação, vejamos a seguir alguns gráficos que mostram grupos de parentesco relacionados à ocupação de algumas vilas, e outros gráficos que mostram diversos grupos domésticos relacionados a áreas de roças.

Gráfico 1. Vila no sítio Tavares



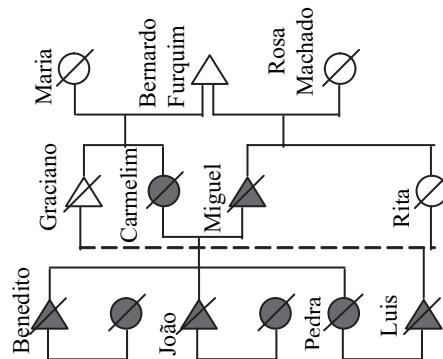
Lupércio e Maria Ursolina (procedente de Pilões) criaram os filhos no sítio Tavares, e estes, quando casaram, construíram suas casas próximas à casa dos pais, formando uma vila, conforme está representado em azul no gráfico acima. Descendentes de Lupércio relatam que a área é herança deixada pelos pais deste, Benedito e Arcângela, que também seriam donos de uma outra área na Vargem.

Gráfico 2. Vila no Boqueirão Grande



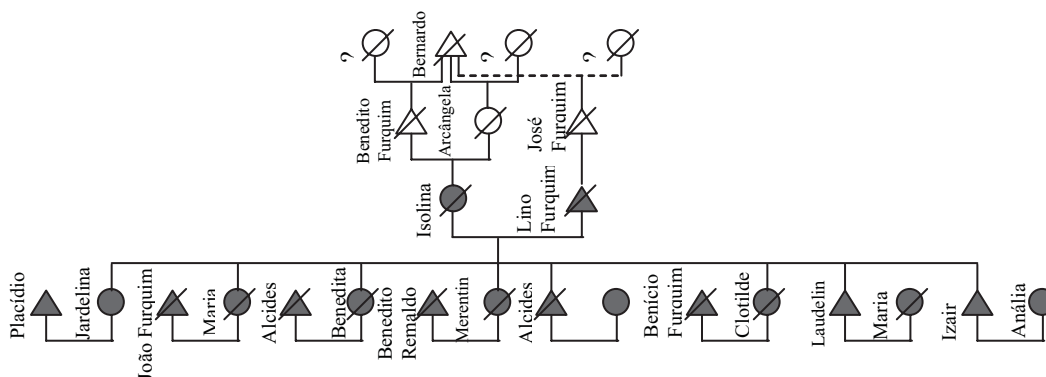
O casal Pedro e Francisca e os filhos casados, assinalados em azul no gráfico acima, formavam uma vila no Boqueirão Grande.

Gráfico 3. Vila no Boqueirão



Miguel e Carmelina criaram os filhos no Boqueirão e estes se casaram e construíram suas casas próximas à casa dos pais, formando mais uma vila.

Gráfico 4. Vila na Vargem



Representado em azul no gráfico acima, o grupo de parentesco de Lino e Isolina constituía uma das vilas que se formaram na Vargem. Mas é importante notar que nem todos os filhos que a princípio optaram por residir próximos aos pais, aí permanecem durante toda a vida. A constituição dessas vilas não é fixa, podendo o número de casas variar bastante ao longo do tempo.

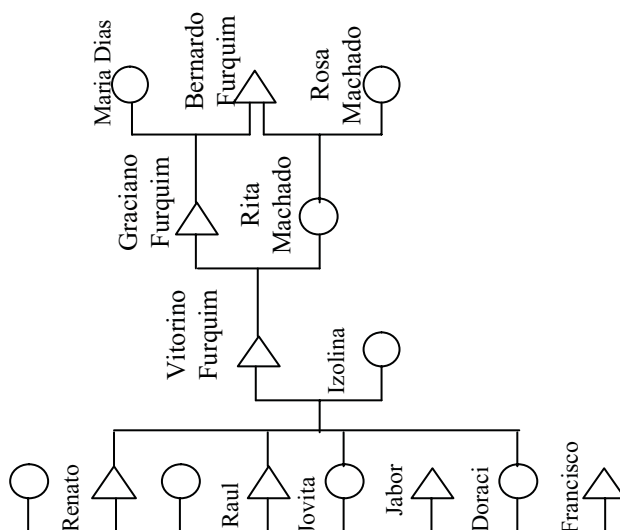
Há indícios de que pode ter havido uma divisão das terras entre as diferentes mulheres de Bernardo, tendo os filhos de cada uma, herdado terras de suas respectivas mães. Por exemplo, a área do Tiatan está relacionada aos nomes de Rosa Machado e de Perpétua. No entanto, não dispomos de dados suficientes para verificar essa hipótese. Além disso, a grande mobilidade dos grupos domésticos e os sucessivos casamentos com parentes próximos dificultam o trabalho de relacionar sítios a grupos de parentesco e de verificar a existência de distintas linhas de descendência ligadas a áreas distintas.

Outra observação importante é que na geração três (netos do fundador), ao mesmo tempo em que se intensificam as alianças externas, o número de vilas multiplica-se

favorecido pela entrada de cônjuges procedentes de bairros do entorno. As gerações três e quatro, dando curso à mobilidade de ocupação iniciada nas gerações anteriores, acabam por definir os limites dos territórios de São Pedro e Galvão reconhecidos pelo Estado como sendo terra de “remanescentes de quilombo”, respectivamente em 1997 e em 2000.

Vejamos outros exemplos de trajetórias de ocupação de algumas famílias. No sítio Carvão, às margens do córrego do Carvão, os descendentes de Graciano e Rita também formaram uma vila.

Gráfico 5. Descendentes de Bernardo no sítio Carvão

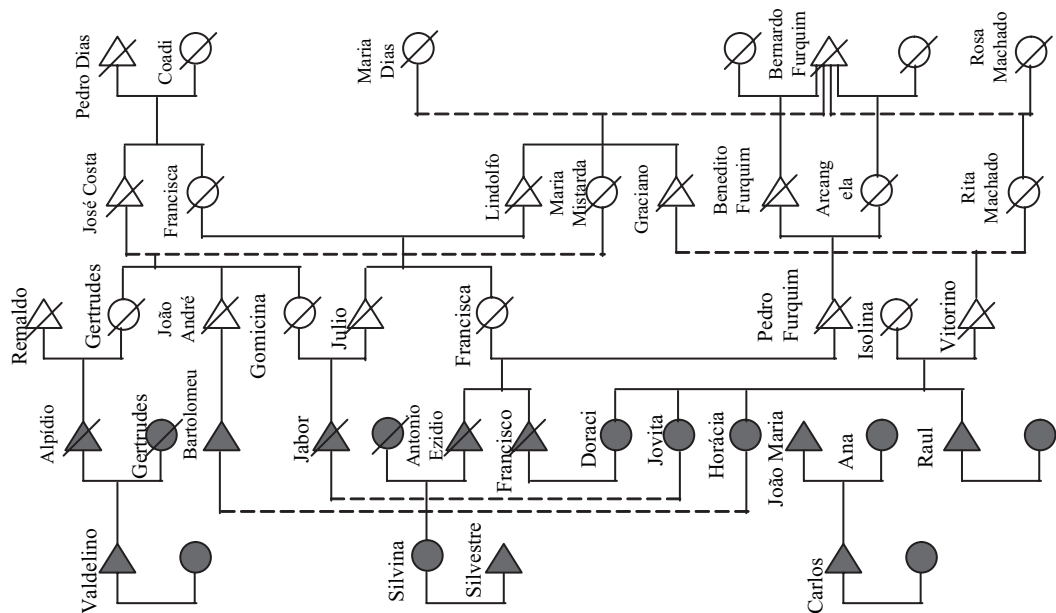


As vilas também têm áreas de roça nas proximidades. No Carvão, assim como acontece na maior parte das áreas de roça, uma vasta área em torno das casas recebeu inúmeros cultivos, apresentando vários estágios de capoeira. O gráfico 5 mostra apenas os descendentes de Graciano e Rita que estiveram morando no sítio Carvão. Vitorino, um dos filhos, quando se casou, ergueu sua casa próximo à casa dos pais, mas algum tempo depois se mudou para o sítio Capitão-Mor. Ele faleceu ainda jovem e a viúva, Isolina Madeira, foi morar próximo à Barra do São Pedro. Com o falecimento de Rita e Graciano, o Carvão ficou sem habitações por pelo menos 10 anos, mas continuou relacionado ao nome de Graciano, sendo que os netos Raul, Renato e Jovita, quando casaram, optaram por morar nesse local. Doraci, outra filha de Vitorino, que após casar-se foi morar no Boqueirão Grande, em vila formada pelos pais e irmãos do marido (conforme pode ser observado no gráfico 2), depois de alguns anos mudou-se com sua família para o sítio Carvão. No entanto, como foram morar nas proximidades da casa de Jabor e Jovita, tiveram que pedir permissão a estes, que estavam instalados há mais tempo. Este caso ilustra claramente a combinação das formas de direito à terra por consangüinidade e pela ocupação originária. Embora Doraci fosse herdeira de Vitorino, ela e o marido haviam optado por morar em terras do pai deste último. Quando mudou-se com a família para o Carvão, pediu autorização da irmã e do cunhado, que há vários anos moravam lá.

Atualmente, ainda existe nesse lugar a casa de Jabor e Jovita, que moraram lá desde que casaram, por mais de 40 anos. A casa não está mais habitada, pois estes se mudaram em 1999 com os filhos para uma casa construída na vila central do Galvão. Mesmo assim, a família mantém roças e umas poucas cabeças de gado no lugar. Renato, cuja mulher e filho têm problemas de saúde, mudou-se para uma casa ao lado do porto da balsa, na margem direita do Ribeira, beirando a estrada que leva a Eldorado e a Iporanga; mas ainda mantém uma área de roça e um paió no Carvão, onde morava na época em que sua esposa adoeceu. Raul mudou-se com a família para Itimirim, em Iguape, indo trabalhar no cultivo de chuchu e maracujá. Doraci e Francisco mudaram-se para a Barra do São Pedro e em 2002 notei que um dos filhos do casal montou um mangueiro para a criação de porcos próximo ao local onde havia sido a casa de seus pais.

O exemplo dos descendentes de Bernardo no sítio Carvão e nas demais vilas mostra grupos de parentesco como unidades proprietárias virtuais de determinados conjuntos de áreas descontínuas, que incluem mais de uma residência e podem aumentar ao longo do tempo pela formação de coivaras. Se o sítio Carvão está relacionado a Graciano e seus descendentes, existem outras áreas que estes compartilham com outros grupos de descendentes de Bernardo Furquim. Vejamos um gráfico que mostra alguns antigos moradores que tinham suas capovas no sítio Tiatan:

Gráfico 6. Descendentes de Bernardo Furquim no Tiatan



Todas as pessoas marcadas em azul, entre outras, tiveram suas capovas no sítio Tiatan. No início da década de 1980, essas famílias começaram a deixar a área por causa da violência de um fazendeiro, que soltava o gado em suas roças e chegou a queimar casas. Este, em 1982, matou um morador e feriu outro, pai e filho que se recusavam a deixar suas casas.

Todos os descendentes de Bernardo que aparecem com suas capovas no Tiatan tinham suas casas principais na vila do Galvão (que se chama Barra do São Pedro), mas antes de se transferirem para lá, suas moradas principais e suas capovas ficavam em diversos lugares da área hoje pertencente ao São Pedro. Antonio Ezídio, irmão de Francisco (casado com Doraci), depois de casado construiu casa na vila do Boqueirão Grande, próxima às casas dos pais e de irmãos, mas mudou-se para a Barra do São Pedro alguns anos depois. Essas famílias, quando chegaram ao Tiatan, abriram suas roças na mata virgem. Jovita aponta várias “capoeiras de primeiro fogo”, ou seja, locais que só foram uma vez queimados para o plantio.

Portanto, enquanto alguns sítios e vilas estão relacionados a determinados grupos de parentesco, outras áreas, principalmente de capovas, são ocupadas por grupos domésticos pertencentes a grupos de parentesco diferentes. O exemplo do sítio Tiatan mostra que a abertura de capovas pode se dar pela atuação paralela e inter-relacionada de vários descendentes, aliados entre si pelo casamento e mantendo nos novos sítios a relação simultânea de parentes e vizinhos.

>> A capova

Se a formação dos bairros rurais está diretamente relacionada ao povoamento ocorrido no período colonial, podemos considerar a capuava, ou capova, como a projeção do desbravamento. Capova é um termo local, o qual não observei, por exemplo, em populações litorâneas da região, como Ilhas do Cardoso e Comprida. Podemos afirmar que este termo tem suas origens no termo capuava, que pode designar tanto “capoeira rala”, quanto “caipira”, como nos mostra o dicionário Aurélio (1986). Petrone, ao estudar práticas agrícolas na Baixada do Ribeira, toma o termo capuava como sinônimo do caboclo, necessariamente posseiro, que pratica a agricultura itinerante ou semi-itinerante, e afirma ser este o único povoador em áreas de povoamento disperso. (PETRONE, 1961, p. 54)

Candido, ao classificar o “morador transitório”, responsável pelo povoamento de São Paulo nos séculos XVI, XVII e XVIII, como “cultivador nômade, agregado e posseiro”, mostra que capuava era a designação corrente de moradia dessas três categorias de povoadores. (CANDIDO, 1971, p.60)

Como categoria local, “capova” compreende muito mais do que a simples idéia de terra queimada para agricultura. Esta última pode ser resumida no termo “capoeira”. Capova é o lugar onde se passa, muitas vezes, a maior parte da vida e defini-la simplesmente como espaço agrário seria restringir em muito a compreensão da categoria. É onde o trabalho da vida na mata tem realmente suas possibilidades de realização,

principalmente do ponto de vista histórico. Ou seja, os bairros de São Pedro e Galvão, assim como outros bairros negros na região, vêm sendo historicamente reproduzidos como bairros de populações florestais agrícolas, seguindo os ritmos da vida na capova.

Se, nos dias de hoje, as condições de sobrevivência são garantidas não só pelo trabalho na terra, mas também pela extração do palmito, pelo trabalho nas fazendas, pelo dinheiro enviado por aqueles que saíram para trabalhar fora, e, em alguns casos, pelos salários de moradores empregados na prefeitura e por aposentadorias do Instituto Nacional de Seguro Social (INSS), é certo que as capovas eram um sinônimo do modo de viver dos antepassados e ainda o é para muitas famílias. Foi o trabalho empreendido nelas que possibilitou a manutenção dos grupos e a continuidade das gerações seguintes. Neste sentido, podemos considerar trabalho e terra segundo a definição de Polanyi, para quem “trabalho e a terra nada mais são do que os próprios seres humanos nos quais constituem todas as sociedades, e o ambiente natural no qual elas existem”.(1980)

Portanto, o enfoque na produção agrícola nesta seção não se destina a pensá-la a partir de um ponto de vista estritamente econômico, ou seja, dos ciclos de produção e consumo. O que interessa aqui é analisar a importância dessa produção para o apossamento e a fixação no território. Como diz Alfredo Wagner de Almeida, “está-se diante de uma continuidade da condição camponesa que evidencia o quilombo como unidade produtiva”. (ALMEIDA, 1999, p.12)

A capova é sempre uma segunda morada, provisória em relação à casa principal na vila, mas pode ser o local onde a família passa mais tempo, principalmente em épocas de colheita. Pode ser aberta em local nunca antes queimado e desde a abertura, o lugar já é chamado de capova. Ou pode ser aberta em capoeiras que por muitos anos permaneceram em pousio. O termo capova também pode referir-se a roças recém-abandonadas, mas que por algum tempo continuarão a fornecer alguns produtos, principalmente cana-de-açúcar e raízes, como carás e mandioca. Ou ainda o termo pode referir-se aos locais de antigos roçados há muitos anos em desuso.

Pude registrar algumas etapas da vida na capova. Vimos que as áreas de cultivo podem ficar muito longe da vila, às vezes a horas de caminhada. Acompanhei a abertura de uma dessas capovas, na área do sítio Tiatan, pertencente à família de Jovita e estive convivendo e trabalhando com essa família em diversos períodos entre setembro de 2001 e agosto de 2004. Jovita chamou a área de “capoeira de primeiro fogo”, não por tratar-se de uma área nunca cultivada antes, mas por tratar-se de uma área que só havia sido queimada uma vez, 20 anos antes, por um parente já falecido.

Esta capova dista cerca de uma hora e meia de caminhada a partir da casa de Jovita na vila e foi aberta no segundo semestre de 2001. O local escolhido por Jovita e o marido Jabor está dentro de uma área maior que era ocupada por pelo primo Antonio Ezidio. A domesticação do local, um alqueire de capoeirão, começou em outubro de 2001. Como é próprio da técnica de coivara, primeiro roçaram e depois derrubaram as árvores com machado, para a posterior queimada. Nessa etapa, o casal trabalhou sozinho, e

o filho mais novo, que na época era estudante, acompanhava-os nos finais de semana. Fizeram caminhadas diárias de “vai-e-volta”, como costumam dizer, saindo de casa com o clarear do dia e voltando antes do anoitecer.

O plantio de arroz, em novembro, também foi realizado em idas diárias à roça, mas com a participação do mais velho dos quatro filhos solteiros que ainda moravam com os pais. Escolheram a semente do arroz taporana, uma variedade muito antiga, herdada dos antepassados. A tarefa combinou técnicas tradicionais e modernas: enquanto o casal trabalhou com o saraquá, um pau com uma das pontas afinadas para cavar os sulcos onde são atiradas as sementes, o filho usou uma máquina de plantar chamada de catraca, com a qual é possível realizar em um dia o mesmo trabalho que com o saraquá seria feito em cinco dias.

É importante observar que o plantio do arroz inicia um ciclo anual de diferentes plantios numa mesma área de roça. Veremos que outras culturas seguirão o arroz, sendo que no ano seguinte, ao final desse ciclo, uma nova área contígua a essa roça será derubada e queimada para um novo plantio do mesmo.

Uma parte do aceiro (beirada da roça, no limite com a mata) foi separada para o plantio de milho, sendo que os meses próprios para seu cultivo são novembro e julho. Percebi que, ao longo do ano, raízes, verduras, árvores frutíferas e plantas medicinais são plantadas ou semeadas, muitas das quais permanecem produzindo por um longo período. Na beira de um pequeno córrego que nasce dentro da roça, aos poucos foram plantadas diferentes variedades de cará e também mudas de taboa, usada para fazer esteiras. Perto do paió, foram plantadas abóbora, batata-doce e uma pimenteira, além de diversas plantas medicinais, como picão e erva-de-santa-Maria. Também observei o plantio de três variedades de cana-de-açúcar no aceiro e dentro da roça. Jovita explica que a cana, para ficar bem doce, deve ser plantada nos lugares onde o sol bate a maior parte do dia.

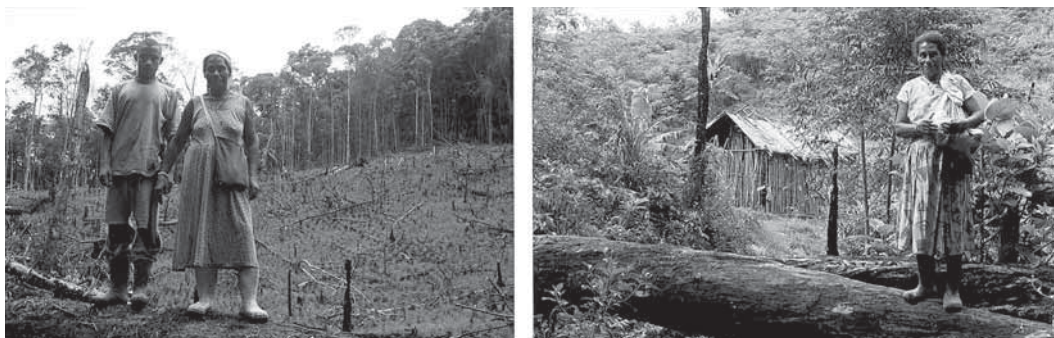


Figura 1. Roça de arroz recém- plantada (a); paió de Jovita e Jabor (b)

Em fevereiro de 2002, enquanto as mudas de arroz cresciam, dentro da roça foi erguido o paió com a ajuda dos filhos. A foto do paió – figura 1 – foi tirada em novembro de 2003, a partir do mesmo ângulo em que foi tirada a foto da roça de arroz, à esquerda, pouco antes de sua construção, em janeiro de 2002 (o tronco de árvore sobre o qual está Jovita é o mesmo nas duas fotos). Podemos observar as transformações no espaço depois de dois ciclos anuais da capova, quando parte da área cultivada no primeiro ano começa a tornar-se capoeira. O processo de construção do paió, assim como a formação da capova, é lento, orquestrado pelos ciclos agrícolas. Mesmo antes de ter as paredes barreadas, o paió estava pronto para abrigar a família. Mais importante do que barrear as paredes⁶ é construir o fogão a lenha, chamado de taipa e construir as tarimbas, camas para dormir. Logo também foram providenciadas instalações hidráulicas. Mangueiras de borracha transportam a água de uma nascente localizada dentro da área queimada para a roça, por cerca de 200 metros, até uma lateral do paió. Jabor e Jovita passam na capova vários dias seguidos, sem voltar para a casa da vila, principalmente durante a colheita.

Em abril, teve início a colheita de arroz, que durou até junho e foi feita pelo casal, com a ajuda do filho mais moço nos finais de semana. Uma parte considerável da plantação tombou com o vento, tornando o trabalho mais cansativo, uma vez que o “arroz caído”, como chamam, exige que o trabalhador permaneça agachado durante a colheita e só pode ser feito com canivete. Apenas um dia foi feito um pequeno mutirão com a ajuda de dois parentes, um sobrinho e um cunhado do casal.



Figura 2. Colheita de arroz em 2002

Na figura 2 vemos Jovita e Jabor colhendo arroz com canivete. No final do dia, os cachos são arrumados em pequenos montinhos, chamados de bandeira.

Aos poucos, as bandeiras pequenas são juntadas em bandeiras maiores, que no final da colheita vão formar um único monte, chamado de pilha ou “cupim”.

6

O casal tinha a intenção de fazer mutirão para barrear o paió, mas isso não aconteceu.

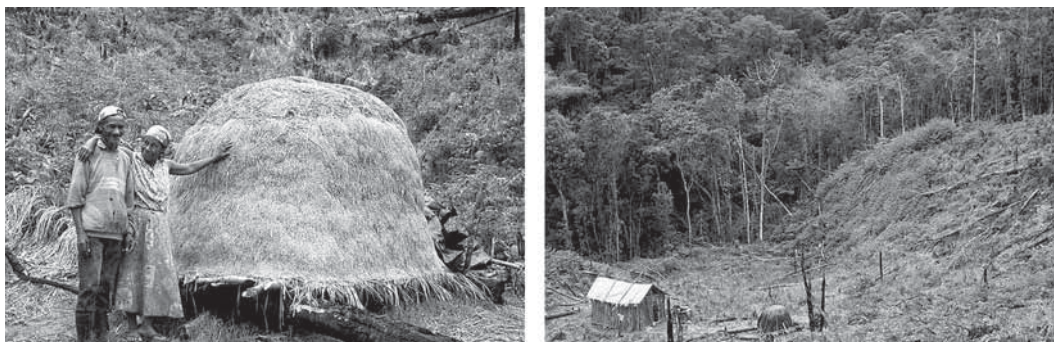


Figura 3. Pilha de arroz (esquerda) e paió (direita)

A pilha na figura 3 representa o resultado final da colheita da roça do casal e é suficiente para alimentar a família durante um ano, até a safra do ano seguinte. À direita vemos, juntamente com o paió e a pilha de arroz coberta, uma parte considerável da área que foi plantada com arroz, cuja palha pode ser observada caída após a colheita.



Figura 4. Tarimba para dormir (esquerda) e tarimba para arroz (direita)

Para o armazenamento final, foi erguida uma tarimba coberta (figura 4, à direita), armação com quatro paus fincados no chão, cuja parte superior tem forma de forquilha. Em cada par de forquilhas é encaixado um pau, que serve como suporte para outros paus que são arrumados paralelamente e encostados uns nos outros. Como é comum juntar ratos nas pilhas, um antepassado inventou um jeito de evitar a presença deles: encaixou latas de óleo vazias nos pés da tarimba, para que os ratos não conseguissem subir. Hoje em dia, Jovita usa para esse fim garrafas plásticas de refrigerante de dois litros. A tarimba na figura 4, à esquerda, é usada para dormir, mas as tarimbas para guardar arroz são iguais, diferindo apenas no tamanho. Por exemplo, a tarimba para a pilha de Jabor e Jovita tinha aproximadamente 2m X 2m, conforme a vemos na figura 4.

Em julho, termina o ciclo anual do arroz e o terreno é todo carpido para a retirada da palha do arroz, que é juntada em diversos montinhos. Esses montinhos são queimados

e deixados. Mais tarde, não ainda neste plantio, mas no seguinte, essa palha queimada será espalhada pelo terreno funcionando como adubo.

O feijão é plantado em covas alternadas com o milho. O calendário agrícola local permite o plantio de feijão duas vezes ao ano, entre fevereiro e março e entre julho e setembro, mas tem que ser na lua minguante para não carunchar antes da colheita. Como acontece em geral entre camponeses, toda a experiência e o conhecimento agrícola estão apoiados nos ciclos da natureza, havendo o mês, a lua e o solo adequados para cada cultivo. A cana, a princípio, pode ser plantada em qualquer mês, mas quando plantada em fevereiro, março ou setembro, ela fica “especial”, muito mais doce e suculenta. Julho também é tempo de plantio de milho e rama (mandioca). O milho, assim como o feijão, tem duas épocas anuais propícias para o plantio: julho, que os moradores chamam de “milho de cedo”, e novembro, que chamam de “milho de tarde”. A batata-doce, quando plantada entre janeiro e maio, pode ser colhida dentro de três meses, mas se plantada em julho, demora seis meses. O cará-de-espinho pode ser plantado em qualquer mês, mas setembro é a melhor época porque permite a colheita em nove meses; quando plantado em outro mês, demora dois anos para ser colhido. Banana nanica, se plantada em fevereiro, dá em nove meses; se plantada em outro mês, demora um ano. O taiá e o inhame são plantados de julho a dezembro e podem ser colhidos no prazo de aproximadamente um ano; quando plantados no primeiro semestre, demoram mais tempo para ser colhidos.



Figura 5. Cultivo combinado

Na figura 5 à esquerda, vemos o milho, o feijão e a rama que foram plantados em julho de 2002. A cana-de-açúcar, plantada no mesmo local em setembro, ainda não está aparecendo. A figura à direita mostra abóboras, folhas de batata-doce roxa (apontadas pela seta azul) e um pé de pimenta cumari (apontado pela seta vermelha) absolutamente entremeados, bem ao lado do paió. Observei – e saboreei – uma batata-doce-abóbora, com cor e sabor de abóbora. Em alguns pontos dentro do roçado de feijão, milho e rama, também foram plantados cebolinha, verduras, pepinos e tomates. Jovita explica que após a colheita do feijão, o milho e a rama ganham força para crescer. Contudo, por falta de chuva, o milho em 2002 não se desenvolveu muito bem.

Quando começou a colheita do feijão de Jovita e Jabor, em novembro de 2002, finalizando o primeiro ciclo anual da capova, uma área contígua à mesma onde foi realiza-

da a primeira queimada já havia sido desmatada desde outubro, iniciando o segundo ciclo anual. Essa terra também era uma capoeira que havia sido queimada somente uma vez, cerca de 20 anos antes, e estava sendo preparada para um novo plantio de arroz. Nesse momento, então, a capova passa a ter duas áreas de roçado, em estágios diferentes de desenvolvimento. A primeira, antes de voltar a ser capoeira, durante pelo menos um ano ainda vai fornecer carás, batatas-doces, abóboras, plantas medicinais, mandioca para a farinha, e cana-de-açúcar, cuja garapa é fervida para fazer café. A casa de farinha e a moenda de cana foram construídas ao lado do paió no primeiro semestre de 2004.

Durante o trabalho de derrubada, foi preciso interromper um caminho antigo que é usado por todos os moradores. Então, foi feita uma pequena cerca avisando que o caminho estava fechado, e provisoriamente foi aberto um caminho alternativo. O caminho antigo foi restaurado após a queimada. Isso mostra o respeito à manutenção das tantas trilhas comunitárias que cortam a floresta, mesmo quando ao longo das mesmas são formadas capovas, ou seja, áreas “particulares”.

O segundo plantio de arroz apresentou novidades em relação ao primeiro. Ao contrário do ano anterior, não apenas um, mas três tipos de “sementes dos antigos” foram plantados. A família, que só tinha o taporana, recuperou outras duas sementes, o arroz grosso e o arroz vermelhão, um obtido com uma moradora do Ivaporunduva, e outro obtido com um agrônomo do Instituto de Terras de São Paulo (Itesp). A figura 6 mostra duas dessas variedades, sendo que à esquerda é possível observar o plantio combinado com vassoura, que aparece mais alta que o arroz.



Figura 6. Roça de arroz grosso (esq.) e roça de arroz vermelhão (dir.) 2003

Outra novidade, em relação ao ano anterior, foi o modo de colher. Em vez de cortar apenas os cachos com um canivete, os pés foram cortados inteiros, desde a base e batidos num batedor para separar os grãos. Desta vez, não foram formadas bandeiras. Como mostram as figuras 7 e 8, os pés cortados eram arrumados em feixes e levados diretamente para o batedor. Na figura 7 à esquerda, Genésio, um morador contratado para ajudar a família, trabalha na colheita. Rudinei, o filho mais moço, carrega os feixes até o batedor. (Figura 7 à direita)



Figura 7. Colhendo arroz (esq.) e carregando arroz para bater (dir.) 2003

Na figura 8, Berenil, um outro filho do casal, batendo o arroz, que depois foi guardado em sacos, os quais foram armazenados numa nova tarimba construída ao lado da primeira, sendo que esta logo depois ruiu.



Figura 8. Arroz amontoado para bater (esq.); batendo o arroz (dir.)

Retornemos ao espaço da roça de arroz de novembro de 2001, onde posteriormente, ao longo de 2002, foram plantados combinadamente feijão, milho, rama e cana, entre outros. A figura 9 mostra uma parte significativa da área que inicialmente, em novembro de 2001, foi toda cultivada com arroz. No final de 2002, pouco mais de um ano depois, apresenta, além das miudezas já referidas, um mandiocal, touceiras de cana e diversos trechos onde a mata começa a recuperar-se, como é o caso da vegetação chamada de crinjuva, à esquerda nessa figura. O topo da área mostrada ao fundo, a partir do meio para a direita, corresponde ao limite entre o mandiocal e o início da área queimada no segundo ano da capova. Ainda no canto superior direito é possível ver um trecho do limite entre a roça e a mata. Esta última corresponde a um trecho de capoeira que também já foi cultivado algumas décadas antes.

No primeiro semestre de 2005, a família de Jovita e Jabor não estava mais cultivando nessa capova, mas ainda colhia mandioca e cana nesse lugar. Resolveram abandoná-la porque Jovita, que havia ficado dois anos fora da presidência da associação do bairro, havia sido novamente eleita para o cargo, e não poderia passar vários dias seguidos trabalhando em suas roças longe da vila. Os presidentes das associações de moradores dos bairros quilombolas da região, especialmente os reconhecidos pelo Estado, são muito requisitados para discussões e atividades com agentes das inúmeras instituições que atuam junto a esses grupos (Itesp, universidades, igrejas católica e evangélicas, ongs, etc). Então a família optou por voltar a cultivar em suas capoeiras no Carvão, a poucos minutos de caminhada de sua casa na vila central do Galvão.

Uma capova, portanto, pode compreender um conjunto de duas ou mais áreas de plantio em fases diferentes, com um, dois ou três anos de cultivo. Isso leva a pensar na existência, além dos ciclos agrícolas anuais, de ciclos mais longos, que podem compreender três ou quatro anos de uso contínuo e cerca de 15 a 20 anos ou mais de pousio. Algo muito semelhante ocorre entre camponeses que vivem em áreas de floresta no norte do país. Por exemplo, em áreas do Alto Juruá, no Acre, as famílias costumam ter pelo menos três roçados em uso, em diferentes fases (com um, dois ou três anos de plantio), que podem ser abertos em mata bruta, em capoeira velha, em capoeira nova ou ainda plantados no mesmo local onde se está arrancando as mandiocas mais maduras. (CUNHA; ALMEIDA, 2002, p.251-253)

>> Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner, Alfredo. Os quilombos e as novas etnias. In LEITÃO (Org.) *Direitos territoriais das comunidades negras rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALMEIDA, Mauro W. B. Redescobrimo a família rural brasileira. São Paulo: RBCS, 1986. Nº 1, vol. 1.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro (Orgs.) *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

FORDE, Daryll. Double descent among the Yakö. In RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1964.

FORTES, M. Kinship and marriage among the Ashanti. In RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1964.

FRANÇA, Jovita Furquim de. Caderno de textos, manuscritos, 1995.

GLUCKMAN, Max. Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal. In RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1964.

LEACH, E. R. *Pul Eliya*. A village in Ceylon. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução de Antonio Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1988.

MIRALES, Rosana. A identidade quilombola das comunidades de Pedro Cubas e Ivaporunduva. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 1998.

PAOLIELO, Renata M. *As tramas da herança: da reprodução camponesa às atualizações dos sentidos da transmissão da terra*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1999.

PETRONE, Pasquale. *Notas sobre os sistemas de culturas na Baixada do Ribeira*. São Paulo: Boletim Paulista de Geografia, 1961. Nº 39.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SÃO PAULO (Estado) (B). Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania / Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo. Relatório técnico-científico sobre a Comunidade de Quilombo do Galvão, localizada nos municípios de Eldorado e Iporanga, no Vale do Ribeira – SP, 2000.

SCHAPERA, I. Kinship and marriage among the Tswana. In RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1964.

STUCCHI, Deborah; OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo N.; CHAGAS, Miriam F.; BRASILEIRO, Sheila dos S. Laudo antropológico. Comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões. In ANDRADE, Tânia. *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo: Itesp, 2000.

WILSON, Mônica Nyakyusa Kinship. In RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1964.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Hucitec, 1995.

>>

Uso comum, regularização fundiária e mercado de terras

José Maurício Arruti

>>

Estudo de caso na comunidade do Cangume (Vale do Ribeira – SP)

>>

Introdução

Este artigo analisa a ocupação territorial da comunidade do Cangume em uma perspectiva processual. Reconstitui a configuração histórica do seu território – que remete a um período passado relativamente indeterminado – e o seu processo de expropriação – operado entre o fim dos anos de 1960 e início dos 70. O painel assim traçado busca realizar, primeiro, uma análise “social” da ocupação do “espaço” ao longo do “tempo”, de forma a caracterizar o modelo local de uso comum dos recursos territoriais; e em seguida, uma análise do “processo de desterritorialização” promovido por políticas públicas de “regularização fundiária”, que dissolvem tal modelo para impor em seu lugar um “mercado de terras”.

Cangume é o nome de um antigo bairro rural do município de Itaoca (SP), Vale do Ribeira, quase na fronteira com o Paraná, reconhecido oficialmente, em 2003, como comunidade remanescente de quilombos. Hoje, a comunidade que deu origem ao bairro e mantém o seu nome é formada por 37 famílias exclusivamente negras, que somam cerca de 150 moradores permanentes, que descendem de três troncos principais: os Monteiro, os Gonçalves e os Maciel de Pontes, que se misturaram em uma intrincada rede de parentesco por meio do constante casamento entre primos. Todos sem exceção são kardecistas e freqüentam de uma a quatro vezes por semana o Centro Espírita Fé em Deus, fundado pela comunidade na década de 1930. O centro tem um longo histórico de serviços de cura prestados a pessoas dos bairros e municípios vizinhos, tendo se tornado uma referência na região.

Sua população vive sobre uma terra de uso comum, o “patrimônio do Cangume”, de apenas 37 hectares, onde mantém minúsculas hortas cercadas e alguma criação solta, de porcos e cabras. Em função das pouquíssimas terras, os moradores do Cangume trabalham como diaristas para os fazendeiros vizinhos, recebendo remuneração que chega a ser até 50% menor que a dos trabalhadores dos outros bairros, exclusivamente brancos. Essa é a manifestação mais concreta da discriminação que recai sobre o grupo.

Até a década de 1960, o Cangume tinha o dobro da população atual e 40 vezes o território de hoje: cerca de 70 famílias em pouco mais de 1.300 hectares. Eram lavradores principalmente de milho, feijão, arroz e mandioca, possuindo pequenas criações de porcos, cabras e galinhas. Produziam, além disso, artesanato de cipó, palha, taboa, taquara e barro, numa situação de relativa autarquia, na qual recorriam ao parco mercado regional apenas para a compra de poucos gêneros, como o sal e o querosene. O gado e a moeda eram praticamente inexistentes no bairro.

O avanço econômico sobre o Vale do Ribeira, iniciado na década de 1940 com base na extração de minério, levou à abertura de estradas e, conseqüentemente, a uma rápida valorização das terras da região. Os primeiros fazendeiros de gado chegaram ao bairro em meados da década de 1950, começando a alterar o padrão local de pequenos aposamentos familiares. Uma ampla ação discriminatória iniciada décadas antes, levou, nos anos de 1960, à regularização fundiária de vários municípios, inclusive Apiaí, ao qual Itaoca ainda era subordinado, atingindo, assim, o Cangume. Com isso, as posses dos moradores do Cangume, que eram trabalhadas de forma coletiva, com base na solidariedade entre famílias extensas que se revezavam sobre terras de uso comum, foram fragmentadas em cerca de 80 glebas individuais. Esse fato, reproduzido por toda a região, deu origem a um feroz mercado de terras, do qual a população local, alheia à lógica de mercado e, em especial, à do mercado de terras, não tinha condições de avaliar as implicações.

De forma aparentemente paradoxal, a regularização das terras do Cangume foi o maior instrumento de sua expropriação territorial. Em um curtíssimo período de anos, todas as glebas individuais foram vendidas para criadores de gado vindos de Minas Gerais e do Paraná. Restaram apenas duas glebas familiares e uma que, por decisão dos próprios

moradores, foi titulada (ainda que não registrada em cartório) “em comum”, conhecida como patrimônio do Cangume. A manutenção do “patrimônio” foi o principal fator responsável pela manutenção da própria comunidade, assim como condição da emergência, quase 40 anos depois, da demanda por reconhecimento como grupo e como território, baseado na expectativa de se corrigirem os efeitos daquele processo de regularização fundiária. O atual patrimônio não é apenas símbolo, mas também vínculo material do grupo com a memória do território original, por meio da qual ele pretende reconstituí-lo. Mas, o que nos parece exemplar nessa situação é o fato da expropriação territorial não ter precisado recorrer aos tradicionais expedientes violentos e ilegais, figurando, pelo contrário, como decorrência quase direta da aplicação da lei. Quase.

Para reconstituirmos as formas de uso comum, antigas e contemporâneas do Cangume, assim como do processo que levou à sua quase total dissolução, utilizaremos três tipos de fontes. O primeiro tem origem nos relatórios técnicos da Procuradoria do Patrimônio da União (PPI) de 1939 e de 1966¹, que levantaram um conjunto apreciável de informações sobre as posses dos antigos moradores. Em especial no relatório de 1966, onde são indicados os nomes de cada posseiro e informações sobre sua posse: se era comum com outros posseiros, os locais de origem e residência dos moradores, o tempo das posses, sua forma de aquisição, sua cobertura vegetal, a presença de criações e de benfeitorias (um sumário destas informações está organizado na forma de tabelas apresentadas em anexo). O segundo tipo de fonte é formado por relatos orais dos moradores mais velhos do bairro, fundamentais para que consigamos reconstituir as significações sociológicas de certas informações levantadas na primeira fonte. Essas fontes são complementadas ainda por alguma documentação histórica esparsa.

>> “Antes”: o uso comum e os limites territoriais

Formas costumeiras de regular o acesso à terra

Segundo os moradores mais velhos, antes dos anos de 1960 as terras do Cangume eram “abertas”, isto é, não eram divididas por cercas que caracterizassem fracionamento e individualização. Seus moradores dispunham delas segundo suas necessidades e possibilidades de trabalho, o que podia fazer com que uma mesma família lançasse mão de trechos de extensões ou mesmo de localizações diferentes e que mudavam de um ano para o outro. A posse coincidia com a “roça” e não o contrário, isto é, a posse era determinada pela extensão sobre a qual cada família investia seu trabalho, arando, plantando e colhendo.

1 O relatório de 1966 não tem indicação de autor ou data, sendo sua data inferida dos outros documentos que o acompanham no processo da PPI. Hoje estes documentos encontram-se sob a guarda do Instituto de Terras de São Paulo (Itesp), (escritório de Capão Bonito), distribuídos em três caixas, sem catalogação.

Por isso, ela variava de acordo com o número de filhos, a proporção entre adultos e crianças, as condições de saúde, enfim, as dimensões e condições da força de trabalho de cada unidade familiar. O apossamento não fixava, portanto, uma relação abstrata de propriedade (formal ou informal) com a terra, mas correspondia a uma relação concreta: coincidia com o espaço trabalhado. Mediando tal relação existia um conjunto de relações sociais que dava unidade ao bairro do Cangume e impunham normas e regras à relação de apossamento. Assim, se a princípio a posse era mediada pelo trabalho e este era mediado pelas condições materiais da unidade familiar, tais mediações eram reguladas, por sua vez, por um conjunto de normas tão informais quanto consensuais.

Nesse primeiro tópico descreveremos de forma sintética algumas das normas, reconstituídas a partir das entrevistas sobre o funcionamento das roças familiares, sem nos determos na transcrição da massa de narrativas empíricas que permitiram chegar a tal síntese.

O território do Cangume pode ser compreendido por meio da distinção entre três diferentes regiões que desenhavam círculos concêntricos e organizavam a apropriação social do “bairro”: a região destinada predominantemente à moradia, aos cultivos frágeis (como legumes e verduras) e aos pequenos criatórios; uma segunda região, destinada às roças temporárias de subsistência e comercialização, como o feijão, milho, mandioca e arroz, localizada em um segundo círculo, formado em torno do primeiro; e a terceira região, também dedicada às roças de subsistência, mas bem mais distante da região dedicada às moradias, localizada no que, ainda hoje, os moradores se referem como “sertão”.

Àquela primeira região, os moradores denominavam e continuam denominando de “patrimônio do Cangume”.² Ela corresponde aos 37 hectares atualmente ocupados pelo grupo e era cercada por “vedos” ou por cercas rústicas de bambu ou feixes de madeira, que formavam paliçadas com a função de impedir a passagem das criações pequenas (galinhas, porcos e cabras) entre o “patrimônio” e a região das roças. No caso do Cangume chamava-se vedado apenas o tipo de cercamento das terras que recorria à forma de uma vala de aproximadamente dois metros de boca por dois metros de fundo, alternativo às cercas. Apesar da população do Cangume distinguir o vedado das cercas, o direito costumeiro da região, observado em vários povoados vizinhos ao Cangume e na própria sede do município de Apiaí, aplicava esta denominação a toda forma de cercamento de terras ditas comuns (LUZ, 1993), isto é, “onde cada um edificava sua casa e mantinha suas criações de pequeno e grande porte”. Como explica Calazans Luz:

Todas as lavouras, como as de milho, feijão, arroz, mandioca eram feitas fora do ‘vedo’. Durante todo o período do plantio até a colheita a porteira do ‘vedo’ era mantida fechada. Depois da colheita a porteira era aberta e então as criações eram soltas e livremente pastavam pelas soqueiras ou tigüeras resultantes das plantações. (LUZ, 1993: 117)

2 Isso é confirmado no relatório técnico de legitimação de posse de 1966, quando este descreve a gleba 115, de uso comum a 17 posseiros.

Uma diferença importante, no entanto, no caso do Cangume, é a de que no interior da terra comum, conhecida como patrimônio mantinha-se exclusivamente criações de pequeno porte, característica de uma economia de subsistência, própria do campesinato pobre. Outra característica do Cangume, à qual o autor não faz referência no caso dos outros povoados, era a de que no interior da terra comum, cercada pelo vedo, os seus moradores mantinham minúsculos cercados ao lado das casas de moradia, destinados ao cultivo de verduras e hortaliças e conhecidos como quintais. Isso está diretamente ligado à divisão do trabalho segundo cortes de gênero e geração. Se o trabalho na roça era predominantemente dos homens, a manutenção dos quintais e das criações pequenas era de responsabilidade das mulheres. Assim, o patrimônio caracterizava-se como uma terra de uso comum, cercada e mantida por meio do trabalho coletivo, onde se concentravam as casas de moradia, os pequenos criatórios soltos e os quintais, circunscrevendo um espaço doméstico e de trabalho predominantemente feminino, mas também infantil, dando início ao processo de socialização das crianças com as técnicas agrícolas.

A segunda região, das roças mais próximas ao patrimônio, era objeto do trabalho coletivo interfamiliar, organizado sob o sistema de mutirão ou de simples troca de dias. A vizinhança entre as roças e os constantes laços de parentesco entre as unidades produtivas tornavam essa forma de colaboração muito comum, ainda que o cuidado com tais roças, o patrocínio do mutirão e o produto delas fosse prerrogativa de cada unidade familiar, ou de cada agregado de unidades familiares. Nesse caso, tratava-se de um espaço misto, em que, chefiados pelo pai de família, todos os componentes da unidade familiar contribuíam com alguma forma de trabalho.

Nesse segundo círculo é possível reconhecermos algumas normas que ordenavam a apropriação interfamiliar desse espaço limitado. Era comum que as famílias dispusessem de mais de um trecho de terras dentro do bairro, aos quais eram atribuídos funções e padrões de ocupação diferenciados. Quase todos os moradores mais velhos (entre 60 e 80 anos) lembram que seus pais possuíam mais de uma posse e que tais posses ficavam relativamente distantes umas das outras. O aspecto funcional desta dispersão estava justamente na diversificação ecológica que ela permitia: uma mesma família tinha posses em áreas mais secas e mais úmidas, mais planas e mais íngremes, cada uma delas apropriada a um produto e a um período do ano. Mas, além do aspecto funcional, neste ponto encontramos também uma primeira norma de interesse para nossa descrição. O espaço deixado entre os apossamentos correspondia à previsão do crescimento familiar: como o aumento do número de braços aptos ao trabalho ampliava também a extensão da área potencialmente trabalhada, era necessário que o espaçamento entre as posses fosse negociado tendo em vista tal expansão. O crescimento familiar desejado e previsto impunha, portanto, um acordo tácito sobre as distâncias médias que deveriam ser mantidas entre as posses familiares, de forma que a liberdade de escolha pela melhor localização das roças era limitada por esse cálculo, que também variava de acordo com a qualidade do terreno.

Segunda norma: era comum que, crescendo os filhos e estes constituindo novas famílias, as novas unidades produtivas tendiam a ocupar terras vizinhas às terras da fa-

mília do pai. Isso acontecia porque os espaços reservados para alocar novas unidades familiares serviam não apenas para manter, mas também incrementar as unidades mais antigas. Na aparente fragmentação das unidades familiares mais antigas, por meio do abandono de um dos seus componentes para compor uma nova unidade, elas viviam a expectativa de converter tal fragmentação da sua força de trabalho em uma expansão da sua capacidade de acesso a recursos territoriais e meios de produção mais amplos e diversificados. O casamento de um filho podia significar tanto uma redução na capacidade produtiva da unidade familiar do pai, quanto a sua ampliação, se o filho decidisse compor com o pai um conjunto familiar mais amplo, transformando a relação de autoridade interna à unidade familiar em uma relação de complementaridade e cooperação entre unidades familiares.

Esses arranjos alteravam no caso das posses localizadas no terceiro círculo, o chamado sertão. Sua exploração freqüentemente implicava percorrer distâncias maiores, no trabalho de derrubada de trechos de matas ou de capoeiras velhas e em apossamentos mais extensos e distantes do patrimônio. Era uma região de transição entre o espaço social e o espaço natural, o espaço cheio do espaço vazio, preenchido pelos perigos dos animais silvestres. Para cultivá-los era necessário, portanto, o investimento de trabalho mais pesado e, em larga medida, mediado pela capacidade de empreendimento pessoal do chefe de cada unidade familiar. Neste terceiro círculo, o trabalho não estava imediatamente associado à solidariedade familiar, como nos trechos mais próximos às terras de moradia. O sertão, reproduzindo em miniatura a lógica da fronteira, era um espaço masculino e individual, de maior risco e também de uma colaboração menos mediada pelos laços de parentesco. Mas, à medida que esse trabalho individual e masculino abria uma área de trabalho e configurava um espaço de apossamento, domesticando-o, ele tendia a ser absorvido pelo segundo círculo em expansão.

Assim, é possível descrever o ordenamento territorial do Cangume, de forma bastante esquemática e abstrata, como três círculos concêntricos que, partindo do núcleo doméstico, de domínio feminino (o patrimônio), passa pelo espaço da família extensa e da colaboração intrafamiliar, para chegar até o espaço mais fortemente masculino e individualizado, mais próximo das “divisas da terra comum”, limites da identidade comunal.

>>

A “roçança dos caminhos”: limites e autoridades

Os limites da identidade comunal, ou as divisas, como eram chamadas, tampouco eram definidas de forma abstrata e formal, mas, como acontecia com as posses, correspondia ao limite de um espaço sobre o qual se investia um determinado *quantum* de trabalho, nesse caso coletivo. Do ponto de vista dos seus habitantes, o território do Cangume não era definido por linhas secas de fronteira, capazes de separar um

bairro do outro com a nitidez de um recorte administrativo representável em mapa. O território do bairro era delimitado por meio do que os moradores do Cangume ainda chamam de roçança dos caminhos, isto é, do trabalho de avivamento das estradas que comunicam esses bairros. No caso do Cangume, quatro estradas que, partindo do centro do povoado, seguem em quatro direções, vagamente orientadas pelos pontos cardeais. Uma delas segue em direção à sede do município de Itaóca (sul), passando pelo bairro vizinho do Henrique; outra segue na direção oposta, levando a Iporanga (norte), depois de passar pela área de capoeira fechada que separa o Cangume do bairro da Serrinha, porta de entrada do Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira – Petar. Perpendicular a este eixo, uma terceira estrada vai para o bairro do Pavão (leste) e, na direção oposta, outra estrada leva até a região conhecida como Companhia (relativo à empresa Camargo Correia), através da qual se chega à cidade de Apiaí (oeste).

A roçança dos caminhos, isto é, a limpeza das estradas que levam do núcleo do povoado até os limites do bairro com os bairros vizinhos, era feita de forma coletiva e delimitava, em si mesma, uma expressão fundamental da organização social do grupo. Cada bairro organizava uma “tropa” com todos os homens das famílias de moradores para a capina das estradas que levam de um povoado a outro. O trabalho de um bairro terminava onde ele se encontrava com o trecho que estava sob a responsabilidade da tropa do bairro vizinho. A estes locais chamava-se divisas. Cada tropa partindo do centro de seu povoado encontrava-se com outra tropa na divisa, idealmente localizada a meio caminho da distância que separava os povoados. Assim, os bairros firmavam e confirmavam seus limites periodicamente não por meio dos cuidados com uma linha divisora, mas pelos cuidados com as vias de comunicação entre eles. O domínio era delimitado pela abertura de comunicação entre os territórios e não por seu isolamento e era o trabalho coletivo que imprimia sobre o espaço a marca de um domínio. A coletividade que não investisse tal trabalho sobre o espaço punha em risco a definição e a manutenção do próprio domínio sobre ele.

A organização do trabalho coletivo recaía sobre personagens de reconhecida autoridade local – outro tópico do direito costumeiro comum a região, de que fala Calazans Luz (1993): todo “comum” tinha um “administrador” e este era “eleito pelos comuneiros para uma gestão por tempo indeterminado, ou seja, até que a maioria deliberasse destituí-lo. Não havia disposição escrita para aquela eleição, nem regulamento redigido sobre as obrigações, deveres ou direitos dos comuneiros e do administrador”. (Luz, 1993: 118)

Mais tarde, fixando ao mesmo tempo em que alterando esse direito costumeiro fundado na dinâmica local das relações de autoridade, surge o Código de Posturas Municipais, que passa a impor regras às coletividades, recortadas então como quarteirões rurais. A roçança emerge nesse contexto como um exemplo privilegiado das negociações que, então, se estabelecem entre um direito costumeiro e as regras de origem estatal. Com o Código de Posturas Municipais de Apiaí, de 1899, a roçança passou a ser organizada pela figura, criada também pelo Código, do inspetor de quarteirão. Tendo de responder frente à municipalidade por obrigações que eram impostas aos bairros, o

inspetor, por outro lado, passava a ser instituído de uma outra autoridade diante dos seus comuneiros, agora de natureza estatal.

Ao longo dos mais de 150 artigos do Código, os inspetores de quarteirão são citados uma dúzia de vezes, distribuídas entre os capítulos relativos à atividade agrícola, à manutenção das estradas e caminhos, à regulação e taxação do comércio, indústria e profissões e às “disposições diversas”.

No capítulo VII, relativo às Estradas e Caminhos, lê-se que:

Art. 65 – As estradas geraes e de saebramento serão feitas ou conservadas pelos proprietários dos terrenos por onde passarem, cuja factura será annualmente nos meses de março e abril.

Fica a cargo dos Inspetores de Quarteirões darem parte, immediatamente ao fiscal dos infractores, que serão multados na quantia de 15\$000 réis cada um, além de serem obrigados a fazer o serviço, no prazo que lhes for concedido pelo fiscal e multados no duplo findo o dito prazo.

Art. 69 – Todo aquele que derrubar árvores e deixa-las sobre o leito dos caminhos viáveis será multado em 10\$000, e obrigado a desfazer o obstáculo, logo que para isso for intimado pelo Inspetor de Quarteirão ou por ordem do fiscal ou qualquer autoridade deste município. (Transcrição literal)

Além dessa incumbência, que consolidou em lei um costume local fundamental para compreendermos a lógica que organizou e fixou os limites dos bairros, os inspetores de quarteirão assumiam outras. Eram eles que tinham a atribuição e responsabilidade de observarem o cumprimento, por parte dos donos das roças e dos criatórios de animais, das regras de convívio entre essas atividades (cap. VI, art. 60, # único). Também era a eles que qualquer pessoa que pretendesse mascatear no bairro deveria se apresentar, para comprovar o pagamento das devidas taxas públicas (Cap. VIII, art. 90). Eles tinham ainda a obrigação de exercer “a maior vigilância a fim de que em seus quarteirões não se commerciem sem licença” [sic] (Cap. XII, art. 110) e de “auxiliarem o fiscal, em matérias que se prendam à estas posturas”, cabendo aos inspetores que se recusassem a isso uma multa, aplicada pelo fiscal (Cap. XII, art. 111). Para darem conta dessas obrigações, os inspetores estavam, finalmente, obrigados a apresentarem-se à vila todo mês de fevereiro, sob as ordens dos fiscais (cap. XI, art. 108, # 8º).

Apesar da extensão de suas obrigações e dos riscos que elas implicavam, já que o desempenho de suas funções tornava-se uma obrigação cujo descumprimento também era passível de penalidade, os inspetores de quarteirão não constavam, sob qualquer estatuto, do quadro de funcionários do município, nem recebiam deste qualquer auxílio ou retribuição para o exercício das obrigações públicas em que eram investidos. Sobre isso cabem algumas observações.

Primeira: a retribuição que o cargo trazia consigo parece ter sido o reconhecimento público e oficial da autoridade individual que o sujeito, investido então no cargo de inspetor de quarteirão, exercia sobre determinado conjunto social. Os depoimentos (de moradores do Cangume e bairros vizinhos, mas também de antigos funcionários municipais) relatam que a forma de recrutamento desses inspetores, que não é descrita ou prevista no Código de Posturas, respondia ao reconhecimento, pelas autoridades municipais, da autoridade que determinados indivíduos já exerciam sobre determinado recorte social local. Ou seja, a escolha dos inspetores era feita entre os homens que eram reconhecidos pela coletividade como autoridade legítima, fosse ela fundada no poder econômico ou na ascendência moral. Por tratar-se, na maior parte da extensão municipal, de população muito pobre e homogênea do ponto de vista econômico, era sobre aquele segundo critério que a escolha recaía. Os homens mais velhos, os patriarcas de famílias numerosas, aqueles que possuíam algum nível de instrução, os que exerciam papéis de orientação religiosa ou organização lúdico-cerimonial, enfim, eram instituídos em uma função político-administrativa que consolidava sua autoridade ao mesmo tempo em que tirava partido dela. Em termos weberianos, essa pequena fatia de “dominação racional” que cabia aos inspetores de quarteirão, como representantes da municipalidade e, portanto, da dominação estatal, era fundada diretamente sobre o reconhecimento pelo Estado, da legitimidade local de determinadas formas de dominação tradicional, o que contribuía para que estas se confundissem, ou melhor, se sobrepusessem e se tornassem indistintas.

Segunda observação: na sua formalidade e generalidade, a lei de 1899 não contemplava parte da realidade concreta existente na maior parte do território municipal. Ela previa que os inspetores de quarteirão deviam observar o cumprimento da obrigação que os proprietários de terras tinham em criar e manter as estradas enquanto elas passassem por suas propriedades, mas naquele momento histórico a propriedade de terras no município estava muito longe de ser tão clara e individualizada como a regra supunha. No caso do Cangume, mas também no caso de outros bairros vizinhos, não existiam proprietários de terras no sentido estrito. Como já visto, as terras do Cangume eram de uso comum, circulavam entre diferentes posseiros, que estabeleciam posses mais ou menos extensas, de acordo com as condições de que dispunham a cada ano. Além disso, não eram todas as terras do bairro que estavam sob domínio e uso durante todo o tempo, algumas delas ficavam em descanso durante vários anos, quando então retornavam da posse familiar para o fundo de reserva territorial coletivo.

Por isso, as estradas e caminhos do Cangume cruzavam terras que não estavam sob domínio de qualquer pessoa, enquanto as que estavam sob apossamento de uma determinada família, mesmo assim, eram consideradas de uso comum. Isso fazia com que a responsabilidade sobre as estradas e caminhos, tampouco pudesse ser repartida individualmente, sendo pensada, por outro lado, como de responsabilidade de toda a coletividade. Disso resultava que, da mesma forma que a terra era de uso comum, os caminhos também eram cuidados em comum. Isso fez com que os inspetores de quarteirão no Cangume, por exemplo, em lugar de exercerem o simples papel de fiscais, assumissem a tarefa executiva de organizar o trabalho coletivo necessário aos cuidados com as estradas e caminhos.

Tinha um velho lá, o Damiano, que era o chefe do bairro, e que era quem ajeitava essas coisas. Quando eu estive lá, acho que ele já tinha uns 90 anos. Ele era o chefe de todo mundo lá, porque quando ele gritava lá da porta – ele só fazia ‘Ooooh!’ – todo mundo corria pra saber o que o Damiano queria. Era ele que dava a ordem pra ir pros matos trabalhar. Eu falei, ‘ Damiano, o senhor que é o chefe daqui, ajeita um lugar pra mim poder dar aulas pras crianças’. (Dirce)³

A memória dos atuais moradores do Cangume confirma esse depoimento, relativo a meados dos anos 1960. Todos parecem estar de acordo em reconhecer que, entre meados das décadas de 1950 e 1960 essa autoridade era atribuída a Damiano⁴ que, nos anos 1970, transmitiu-a para seu filho João Dias Monteiro que, por sua vez, a transmitiu depois para o seu irmão, Francisco Monteiro, a partir dos anos 1980. O título de inspetor de quarteirão, por sua vez, acompanhou essa mesma transmissão da autoridade moral no interior do grupo.⁵ A estes dois personagens era atribuída, além da regulação dos trabalhos coletivos relativos à roçança, a função de mediadores de brigas entre vizinhos, desavenças relativas à invasão de roças por porcos e animais mueres e de certa forma, o poder de polícia, autorizados que estavam para isso pelas forças municipais.

Terceira observação: Por se tratar de uma área de uso comum e não de um agregado de propriedades contíguas e por ser o trabalho dos inspetores dos bairros um trabalho de organização social e não apenas de fiscalização estatal, tal serviço de manutenção das estradas e caminhos no caso do Cangume não apenas racionalizava os serviços públicos em um quarteirão municipal, mas ajudava a definir um território social. As obrigações impostas pela municipalidade sobrecodificaram os domínios espaciais, os trabalhos coletivos, enfim, a relação entre aquela população e um determinado recorte espacial, instituindo-o como um território no sentido pleno do termo. Novamente é Calazans Luz quem corrobora os relatos locais sobre este aspecto do funcionamento dos bairros ou “comuns” como territorialidades:

A ordem social no ‘comum’era levada tão a sério, que na década de cinquenta os comuneiros de um determinado bairro do município, para expulsar uma pessoa que se mostrava inconveniente no dia-a-dia do ‘comum’ chegaram a apresentar ao juiz da comarca um abaixo assinado, pedindo suas providências para que se consumasse aquela expulsão. O magistrado nada pode fazer porque a legislação civil e constitucional vigentes já não permitiam o pretendido procedimento, e a situação no bairro tanto se agravou que o fato terminou em séria pancadaria e custosa intervenção policial. Mas o intruso deixou o ‘comum’,

3 Depoimento de uma antiga professora da escola do bairro do Cangume da década de 1960.

4 Voltaremos a falar dele ao apresentarmos os posseiros.

5 É possível recuperar que, antes dos anos 1950, essa autoridade, assim como o título de inspetor de quarteirão, eram divididos entre Damiano e Zeferino, que não parece ter feito descendência nesse sentido e provavelmente assumiu essa posição por atributos diferentes daqueles que provavelmente marcavam o Damiano, como o domínio da escrita. Pista disso é apresentada nos livros de registro do “Imposto Cedral dos Imóveis Rurais”, no qual Zeferino aparece pagando em seu nome a cota relativa ao Cangume, do que falaremos a seguir.

conforme a maioria havia decidido (LUZ, 1993: 119).

O fim deste tipo de afirmação territorial coletiva começou se dar em meados do século XX, segundo Calazans Luz em função de dois fatores: a abertura das estradas de rodagem, com o aumento dos veículos motorizados, que teriam inviabilizado o uso das antigas porteiras e a criação de uma legislação civil que estabeleceu novas regras para o direito de vizinhança e para a criação e conservação de animais. Sugiro, porém, que uma compreensão correta dessa mudança socioterritorial está associada a fatores mais profundos. Se o Código de Posturas Municipais interviu sobre aquelas territorialidades de uma forma aparentemente negociada, ao reformular (ao mesmo tempo em que reconhecia) certos aspectos da organização social local, o Código Civil, absolutamente alheio às especificidades locais, parece ter sido não apenas incapaz de refazer tal negociação, como deixou de reconhecer e esvaziou aquela organização. Daí as estradas de rodagem remeterem a uma causa anterior, diretamente incidente sobre a organização comunal dos bairros rurais daquela região: a abertura de um mercado de terras que não desrespeitou apenas as posses familiares historicamente estabelecidas, mas também as posses em comum, sem tradução específica na legislação corrente.

A particularidade do Cangume diante desta história está justamente em ser o único bairro do perímetro de Apiaí a manter terras em comum, representadas pelo antigo patrimônio, ainda que o território social do bairro, por vezes também conhecido como o grande patrimônio, que ia até as divisas, tenha se fragmentado. A divisão das terras em glebas individuais eliminou não apenas a terra comum, destinadas às roças, mas também o trabalho em comum, responsável tanto pela manutenção das estradas e dos limites do bairro, quanto pelas cercas e pelo vedado que circunscreviam o patrimônio.

>> O “patrimônio” em 1966: um instantâneo da ocupação histórica

Buscamos, até aqui, apresentar o esboço abstrato e normativo das formas de ocupação tradicional do bairro. Agora deteremos na descrição detalhada e concreta dessa ocupação, por meio da leitura sistemática do processo de regularização fundiária ocorrida na região,⁶ dando especial atenção àquela que é a sua peça última e mais detalhada, o relatório técnico da Ação Discriminatória, de 1966. Além de identificar os ocupantes das terras, esse relatório também permite reconstituir, com relativa precisão, a extensão

6 Ação Discriminatória do 46º perímetro de Apiahy, Processo 33.606 da Procuradoria do Patrimônio da União (PPI), 1939-1966.

e localização das posses, assim como as suas culturas, criações e benfeitorias.⁷ Praticamente todo o Vale do Ribeira foi incluído nesse processo de regularização, que cobriu 571.930 hectares divididos em 115 perímetros. O município de Apiaí foi recortado em 39 perímetros, cabendo o bairro do Cangume no perímetro 46º, que cobria, segundo o relatório de 1966, uma área total de 6.329,10 hectares, repartida em 182 glebas.

Na documentação relativa a esse processo, encontramos dois relatórios, que se referem a seus momentos extremos, o relatório do Percurso Prévio, de 1939 e o relatório da Ação Discriminatória, de 1966.⁸ O relatório de 1939 usa as categorias “sítio” e “herdeiro” para referir-se à ocupação das terras, medindo-as em alqueires (alq.), enquanto o relatório de 1966, muito mais detalhado, fala em “gleba”, “ocupante” e “posse” (classificando estas como “trintenárias” e “adquiridas”), medindo-as em hectares (ha.). Ainda que haja alguma imprecisão na sobreposição deles, isso não impede o seu uso na definição de algumas médias que ajudam a caracterizar o contexto territorial ao qual estaremos referidos. Assim, no relatório de 1939, o 46º perímetro foi medido com aproximadamente 2.613 alq. e repartido em 14 sítios, o que dá uma média de aproximadamente 186,6 alq. por sítio. Convertido para a medida em hectares, segundo a proporção prevalecente na região (1 alq. = 2,4 ha), isso corresponde a aproximadamente 452 ha.

Não são claros, porém, os critérios utilizados na definição dos sítios, já que eles podem variar muito na extensão e não corresponder a unidades sociais específicas. O atual Cangume, por exemplo, correspondia aos sítios denominados Funil (80 alq.) e Pinheiro Feio (350 alq.). Em ambos constava a mesma lista de ocupantes, identificados sempre a partir da sua relação de herança. Assim, na descrição de ambos os sítios o relatório se referia aos

“Herds. de Jacinto de Carvalho: Francisco Gonçalves de Carvalho, já falecido deixou os seguintes herdeiros: Antônio, Joaquim, Félix, José, Cesária, Paula, Jacinta, Constância, Virgínia, Amância, Rita já falecida deixou os seguintes herds.: Adriano, Francisco, Damião, Ludgero, Olimpio, Anna, Ignácia, Gregória e Claro de Oliveira Rosa. Joana, já falecida deixou a herdeira Alexandrina. / Tempo de ocupação: Há 81 anos”.

(46º Perímetro de Apiaí, Relação dos Imóveis e ocupantes. São Paulo, 3 de novembro de 1939, Chefe da 3ª. Secção T.E).

O relatório acrescentava ainda a lista de benfeitorias e os documentos relativos a cada sítio. Assim, tornava-se claro que o sítio do Funil implicava em uma área complemen-

7 O contexto de produção deste relatório, assim como dos seus efeitos serão abordados no tópico a seguir.

8 O relatório do Percurso Prévio, de 1939, foi precedido por sua vez pelo relatório do Arrolamento Prévio, de 1934, no qual figuravam os mesmos sítios, mas sem qualquer outra informação além dos nomes dos ancestrais de que descendiam os moradores de então. Tratava-se quase sempre de apenas um ancestral para cada sítio e na descrição dos ocupantes repetia-se sempre a fórmula “herdeiros e sucessores de...”. Apenas cinco dos 14 sítios tinham dois ancestrais e dois destes eram os sítios que correspondem ao atual Cangume.

tar à de Pinheiro Feio, também conhecido como Cangume, e que no caso deste último, a linha de herança remetia a um “registro de 1856”.

Já no relatório de 1966, o 46º perímetro é medido em 6.329 ha., dos quais 1.382,7 ha eram considerados de “domínio particular”, restando uma extensão de 4.946,4 ha de terras “devolutas”, parte delas “devolutas vagas” (807,35 ha)⁹ e outra parte “devolutas ocupadas” (4.139 ha). Como o relatório lista 182 glebas, isso nos permite projetar uma ocupação cujas posses tinham em média de 22,74 ha. Recorrendo à memória dos moradores mais velhos do Cangume, foi possível identificar na lista de nomes, 77 domínios ou glebas que se encontravam dentro do que eles consideram ser o território do bairro. Repartidas entre 56 posseiros, essas glebas cobriam 1.312,08 ha., que por isso tomaremos como as dimensões aproximadas do bairro do Cangume à época. Feitas estas distinções, é possível estabelecer os tamanhos médios das glebas no bairro do Cangume e fora dele, que correspondiam, respectivamente a 17 ha e 47,7 ha por gleba. Uma diferença de quase três vezes.

Além da lista de ocupantes naquele momento, foi possível também recuperar como tal composição já expressava uma situação de mudança social com relação à composição do bairro dez anos antes, isto é, na primeira metade da década de 1950. Isso porque, o relatório também permite recuperar os nomes dos posseiros que venderam suas posses para aqueles que, com o auxílio da memória local, é possível identificar como não sendo “do local”, ou seja, que tendo chegado há no máximo dez anos, adquiriram suas terras de antigos herdeiros, comprando-lhes o “direito de herança”. Estamos diante, portanto, de um retrato não apenas da forma de ocupação mais remota do grupo, mas também dos primeiros movimentos do processo de dissolução do seu território coletivo.

>> As posses

A cultura daquele povo ali, agora eu não sei, mas naquela época era a pior das piores. Era a mesma coisa que tudo índio. A comida deles lá era feijão e abóbora, ou então mandioca. Eles não comiam arroz. Eu sempre levava arroz pra lá porque tinha um senhor que morava na frente de onde eu trabalhava e um dia eu levei um arroz pra ele lá e ele me disse que nunca tinha comido arroz. Aí o que aconteceu? Cada vez que eu vinha de Apiaí, eu tinha que levar arroz pra ele. Lá não plantava arroz. O que se plantava mais lá era milho, mandioca e abóbora e feijão. O senhor não via um pé de couve no quintal de ninguém. (Dirce-professora)

9 O relatório acrescenta que as áreas “devolutas vagas” eram todas ocupadas por “mata nativa intocada”.

Começamos pela descrição das posses como base física e produtiva do bairro, partindo das categorias utilizadas pelo relatório de 1966, que informava sobre a presença de córregos, dividia as atividades entre “cultivo de cereais”, “criatórios domésticos” e “criatório de gado” e classificava a cobertura vegetal como “pastos nativos”, “capoeiras” e “matas”, além de especificar a relação de benfeitorias de cada posse.

Das 77 glebas, aquela conhecida como “patrimônio” representava um caso único contando com cerca de 37 ha (2,8% da área total) e 20 casas (praticamente 40% das moradias). Curiosamente, ela serve como demarcador aproximado de dois conjuntos de glebas brutalmente descontínuos entre si: as glebas compreendidas na faixa que vai até 20 ha e as situadas na faixa de mais de 20 ha. Esses dois conjuntos diferiam praticamente em todas as características, apontando justamente para o ponto de inflexão que começava a ser desenhado desde meados da década de 1950. Deixando de fora o patrimônio, encontramos 64 glebas (83%) com até 20 ha, ocupando 511,19 ha (39%) e ocupadas por 24 casas (47%), contra apenas 12 glebas (15,5%) com mais de 20 ha, ocupando 764,62 ha (58%) e ocupadas por sete casas (menos de 14%). O ponto de inflexão refere-se justamente à passagem entre os moradores tradicionais do bairro e os chegados de fora, já que todos os dez posseiros chegados a menos de dez anos no bairro estavam situados na segunda faixa. Com relação ao seu uso, as duas faixas também diferiam segundo a maior presença de capoeiras e criações domésticas, no caso da primeira faixa e o predomínio do gado na segunda faixa [Mapa 1], ainda que as pastagens nativas ou naturais estivessem distribuídas de forma relativamente homogênea.

Vale lembrar, como já foi dito, que a ocupação do patrimônio não é excludente com relação às outras glebas. Além do patrimônio, que contava com a presença de 17 posseiros possuidores de outras glebas na faixa de 20 a 50 ha, apenas outras 16 glebas foram apontadas como sendo destinadas “prioritariamente para moradia”, seis delas sem qualquer cultivo. Mais da metade das glebas, destinadas prioritariamente para moradia tinham seis hectares ou menos, enquanto o resto não ultrapassa os 44 ha, o que contribui para consolidar a hipótese, exposta na primeira parte deste texto, sobre a distinção entre áreas de moradia e de produção, assim como sobre a dinâmica de diversificação espacial das posses.

Observando os quadros-resumo a seguir, é possível ainda estabelecer algumas correlações entre a extensão da gleba, suas formas de uso e sua cobertura vegetal [Mapa 2]. Das 77 glebas identificadas, apenas dez não tinham algum tipo de cultivo, genericamente informado como de cereais. Duas delas eram cobertas exclusivamente por pastagens naturais (ou nativas), enquanto para as outras o relatório não indica qualquer tipo de cobertura, provavelmente por falha na coleta de dados.¹⁰ Assim, o cultivo de cereais é de presença quase absoluta, de forma que as coberturas de matas e capoeiras

10 Identificada tal falha no registro dos dados, nosso universo de amostragem passa a ser de 69 glebas, para as quais há informações completas sobre o tipo de cobertura vegetal.

surgem sempre associadas a eles. Por outro lado, as “matas” são excludentes com relação às pastagens, não havendo nenhuma ocorrência de gleba que possuísse ambas. Incompatibilidade que não ocorre com as capoeiras, já que cinco das 16 glebas com capoeiras possuem também “pastos”. Ainda que essa informação não conste do levantamento, é possível inferir que tal combinação aponta justamente para a preferência dada pelos de fora à compra de posses com terrenos que já tivessem derrubado a mata, facilitando o avanço dos pastos. Da mesma forma que a mata representava a reserva de terreno destinado ao avanço das roças, convertendo-se em capoeiras durante o período de descanso da terra, depois da metade de 1950 as capoeiras passaram a representar reserva de terreno para o avanço dos pastos.

Tabela 1: Glebas de 1966 classificadas por faixas de extensão e cobertura vegetal

Faixas	Total de glebas	com cultivos de cereais	com matas	com capoeiras	com pastagens	com criação de gado	com criações domésticas	Área total da faixa	% sobre a área total do bairro
< 5 ha.	22	17	1	1	14	0	16	62,1	5%
5-10 ha.	21	19	2	6	13	1	16	157,44	13%
10-20 ha.	21	21	3	6	14	2	17	292,36	21%
20-50 ha.	7	6	1	2	4	1	4	253,08	19%
50-100 ha.	4	2	1	1	2	3	1	275,66	21%
100 > ha.	2	2	1	0	0	2	0	272,16	21%
Total	77	67	9	16	47	9	54	1312,08	100%

Fonte: Processo 33606 (Ação Discriminatória do 46º perímetro de Apiaí) da Procuradoria do Patrimônio da União – PPI, 1966

Ainda com relação à função de moradia, é curioso observar que nem todas as glebas apontadas como de uso prioritário para moradia possuíam casas, segundo os dados trazidos pelo levantamento. Na relação de seis delas citava-se apenas entre as benfeitorias a presença de um ou mais paióis que, localizando-se em locais mais distantes do patrimônio, provavelmente destinavam-se à estadia temporária, durante os períodos de trabalho mais intenso. Isso encontra explicação no fato de parte dos posseiros tradicionais mais velhos, ao declararem suas posses, já realizarem o cálculo da distribuição das frações de terras aos seus herdeiros. Parte deles abriu mão de se declararem posseiros para colocarem em seu lugar filhos jovens que, no regime convencional e corrente, ainda não eram de fato posseiros, mas estavam em vias de se tornarem, ou por casamento ou pelo avanço da idade dos pais. Isso nos leva ao problema de apreender a forma pela qual se articulavam as posses no patrimônio e fora dele.

A leitura do relatório mostra que no interior do Cangume existiam 65 posseiros, mas apenas 53 famílias.¹¹ Dezesete deles moravam no patrimônio, mas apenas sete destes tinham

11 As 77 glebas não correspondem a 77 posseiros, já que a este número devemos subtrair 25 casos de posses duplicadas e acrescentar oito casos de posseiros que só habitavam o patrimônio.

aí a sua única posse declarada. Grosso modo, são esses que se encaixam no tipo a que nos referíamos antes, de pais que abriram mão de declarem posses em nome dos filhos. Dez outros moradores, além de possuírem sua parcela no patrimônio, tinham outras duas glebas em seu nome fora dali, acrescentando-se a estes, outros oito posseiros que, não morando no patrimônio, possuíam duas glebas fora. Temos assim, 25 posseiros reunidos nessas três categorias especiais, (a) moradores do patrimônio sem outras posses; (b) moradores do patrimônio posseiros em duas glebas e (c) posseiros que possuíam duas ou mais glebas e não moravam no patrimônio; e outros 27 em uma quarta categoria: (d) dos que possuíam apenas uma gleba e não foram nomeados como moradores do patrimônio. Seria necessário ainda aprender quantos dos compreendidos nesta última categoria moravam de fato nas suas glebas fora do patrimônio e quantos eram filhos mais jovens que, apesar de terem registrado glebas em seus nomes, ainda moravam com seus pais no patrimônio e por isso não foram contabilizados aí. Isso provavelmente está relacionado à presença de posseiros solteiros com idades entre 17 e 29 anos, assim como à diferença entre o número de posseiros e o número de famílias [próximo tópico, Tabela 3].

As áreas cercadas de arame farpado eram raríssimas (apenas dois registros, justamente nas faixas de áreas mais extensas, onde também se localizam os criatórios de gado) e só há menção a currais em um único desses casos. A cerca e o arame foram “invenções”, de mineiros e paranaenses recém-chegados que, aproximadamente no centenário da Lei de Terras, trouxeram junto com elas o gado e a propriedade individual de uso exclusivo e comercializável.

Tabela 2: Glebas de 1966 classificadas por faixas de extensão e forma de ocupação

Faixas	Total de glebas	Número de casas	Número de paióis	Terras cercadas de arame farpado	Currais	Área total da faixa	% sobre a área total do bairro
< 5 ha.	22	10	16	0	0	62,1	5%
5-10 ha.	21	7	19	0	0	157,44	13%
10-20 ha.	21	7	20	0	0	292,36	21%
20-50 ha.	7	23	6	1	1	253,08	19%
50-100 ha.	4	3	5	1	0	275,66	21%
100 > ha.	2	1	1	0	0	272,16	21%
Total	77	51	67	2	1	1312,08	100%

Fonte: Processo 33606 (Ação Discriminatória do 46º perímetro de Apiai) da Procuradoria do Patrimônio da União – PPI, 1966

Há um conflito, porém, entre os dados do relatório de 1966 e a memória da população do Cangume em um ponto importante, relativo às benfeitorias existentes à época. Trata-se da presença de monjolos, moendas e farinheiras, tanto no interior do patrimônio quanto nas áreas de plantio mais próximas dele, em que o relatório não faz referência. Os atuais moradores mais velhos são capazes de lembrar com absoluta precisão a localização desses aparelhos hoje todos desaparecidos, assim como identificar seus

proprietários e a forma de acesso a eles, conforme o próximo quadro, montado a partir dos seus depoimentos [Mapa 3].

O uso predominante do monjolo era voltado à produção de farinha de milho e para o sal, enquanto a moenda ficava dedicada ao processamento da cana-de-açúcar. As farinhas não aparecem no quadro anterior porque não dispunham de locais em separado para uso coletivo e de grande escala. Elas eram mantidas nas próprias residências, feitas de barro e em tamanho reduzido, junto aos fogões domésticos, confeccionadas por artesãos especializados da própria comunidade. Nesse caso, era comum que uma casa, em geral do patriarca, servisse de referência para a produção de farinha para a família extensa, o que implicava em um grande número de farinhas. Há uma hierarquia, portanto, entre esses aparelhos, relacionada à sua posição na escala que se pode estabelecer entre os usos mais domésticos e nucleados, como é o caso da farinha, os mais coletivos como o milho e o sal, até a cana, que aparece dependendo de aparelhos quase exclusivamente de uso comunitário. No caso daqueles que no nosso quadro figuram como proprietários dos aparelhos, porém, seria mais correto qualificar como pessoas que detinham a posse fixa dos locais onde os aparelhos localizavam-se, que provavelmente haviam tomado a iniciativa da sua construção, mas que também frequentemente mobilizavam recursos coletivos (no mínimo familiares) para essa tarefa. Mesmo os casos em que o acesso aos aparelhos é classificado apenas como familiar, os informantes lembram que essa restrição de acesso se devia mais à distância em que o aparelho ficava situado com relação ao patrimônio e às dificuldades de acesso e transporte dos gêneros, do que a uma real restrição de uso. Tratava-se de uma propriedade muito relativa, portanto.

Tabela 3: Aparelhos produtivos

Aparelho	Peças	Proprietário	Forma de acesso
Monjolo	1	patrimônio	Coletivo
	1	Sitinho	Coletivo
	1	Zeferino	Familiar
	1	Pedro Dias dos Santos	Prioritariamente familiar, franqueado ao coletivo
	2	Pedro Dias Monteiro	Prioritariamente familiar, franqueado ao coletivo
	1	Leopoldino Almeida Rosa	Prioritariamente familiar, franqueado ao coletivo
	1	Geraldo Pereira	Prioritariamente familiar, franqueado ao coletivo
Moenda de tração animal	1	Damião Dias Monteiro	Coletivo
Moenda de tração humana	1	José Dias Gonçalves	Familiar
	1	Geraldo Pereira	Coletivo

Fonte: Entrevistas com moradores do Cangume (2002-2003)

Com relação ao artesanato, o Cangume dispunha de uma larga produção de esteiras de dormir, cestos de cipó, taquara e palha, além de panelas e potes de barro, que servia não só ao uso da coletividade, mas também era vendida para alguns bairros vizinhos.

Por meio de entrevista com uma afamada paneleira nascida no bairro,¹² foi possível recuperar uma lista de antigos paneleiros e panelleiras, já todos mortos: Benedita, Andreza, Velha Constância, Jacinta, Inácia, Diana, Júlia Monteiro (que também produzia blocos, ou seja, tijolos) e João Monteiro (que fazia fogões de barro e fornos domésticos de farinha). O comércio desses artefatos, porém, não parece ter alcançado autonomia, mantendo-se funcional às exigências do cotidiano e como uma complementação de renda eventual e de pequena escala. Indicativo disto é o fato dos artesãos do Cangume nunca terem explorado regularmente o mercado urbano de Itaoca, que só era atendido por meio de encomendas individuais, que deveriam buscar o produto no próprio bairro. A importância da presença desses aparelhos e das formas de artesanato está em, somadas ao cultivo diversificado de gêneros, ao criatório de animais como galinhas e porcos (incluídos no que o relatório de 1966 denomina como criatório doméstico), permitirem uma larga capacidade de autonomia do grupo com relação ao mercado.

>> Os posseiros

Os dados levantados no relatório de 1966 nos permitem traçar um esboço de demografia do Cangume de 40 anos passados. Por meio dele é possível identificar a existência de 74 posseiros, distribuídos por 77 glebas que podiam estar sob posse individual ou comum. Descontando-se a presença de posseiros celibatários, é possível estimar a existência de 50 famílias ocupando o bairro, formadas por chefes de família com média de idade em torno dos 41 anos.¹³ A pirâmide de idades nesse caso apresenta uma distribuição excepcionalmente equilibrada entre as quatro faixas de idade que vão dos 17 aos 59 anos, começando muito jovem e envelhecendo pouco. Dezessete dos titulares de posses eram moradores da gleba 115, correspondente ao patrimônio, onde cada um possuía apenas o terreno correspondente à sua casa e um pequeno quintal: “É uma gleba em comum na qual residem e possuem suas casas em lotes mínimos aproximadamente 20 cidadãos, que mantêm além de seus sítios onde trabalham em outros lugares, o seu comércio através de lojas” (Relatório PPI, processo 33606).

A extensão da gleba 115 era de aproximadamente 37 ha., tendo por benfeitorias “... uma Igreja, um campo de futebol, praças públicas etc.”, habitada por 17 posseiros em comum (apesar do texto também falar em 20 chefes de família), que são relacionados nominalmente. Não há registro desses nomes nas listas de antigos posseiros que ven-

12 Cianinha mora hoje no bairro do Gurutubinha, vizinho ao Cangume, onde tem uma oficina de panelas de barro que faz parte do roteiro turístico da municipalidade. Suas peças já foram expostas diversas vezes em São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro, onde teve uma exposição individual na Sala do Artista Popular do Museu do Folclore.

13 Esta é a média de idade dos posseiros arrolados como titulares de posses individuais ou em comum, sobre os quais temos essa informação. Infelizmente, por tratar apenas dos chefes de família, o relatório não fornece informações sobre a população em geral.

deram seus direitos de posse para moradores mais recentes, o que induz a pensar que os moradores que venderam suas posses abandonaram o local ou já eram muito velhos para continuarem sendo identificados como responsáveis por suas próprias glebas.

Dentre esses, porém, apenas oito não possuíam também alguma gleba fora do patrimônio. Os outros nove possuíam sempre duas outras glebas cada um, sendo que três deles as possuíam em comum com outros titulares mais novos e com os quais partilhavam do mesmo sobrenome. Ainda que não tenhamos os dados sobre idade e estado civil dos moradores do patrimônio, nem sobre as eventuais relações de parentesco entre esses titulares, tudo indica que os moradores do patrimônio constituíam uma camada de moradores mais velhos, chefes de família, e que a diferença entre os dois grupos citados acima (dos que tinham e dos que não tinham outras glebas) correspondia à diferença entre aqueles que haviam aberto mão das suas glebas fora do patrimônio em nome de seus herdeiros (provavelmente por já não trabalharem mais na roça) e aqueles que preferiram ser arrolados junto aos seus herdeiros. Essa duplicidade de apossamento também ocorria entre os titulares que não moravam no patrimônio. Dez dos outros 58 titulares de posses apenas fora do patrimônio tinham mais de uma titularidade: sete deles tinham o domínio sobre duas glebas cada e três outros tinham o domínio sobre três glebas cada.

Tabela 4: Relação dos posseiros do Cangume por idade e estado civil

Faixas de idade	Nº. de posseiros	Posseiros “de fora”	Estado civil		
			Casados	viúvos	solteiros
Sem informação	31*	3	13	1	2
17 – 29 anos	10	0	4	0	6
30 a 39 anos	9	2	8	0	1
40 a 49 anos	10	1**	10	0	0
50 a 59 anos	10	0	8	2	0
60 a 64 anos	5***	1	4	0	0
Total	75	7	50 famílias		7

Obs: (*) Inclui 15 moradores do “patrimônio” (dois estão na lista dos posseiros de glebas), mais 16 posseiros de glebas; (**)

Posseiro casado com moradora “herdeira trintenária” da gleba; (***) Não há informação sobre um posseiro.

Fonte: Processo 33606 (Ação Discriminatória do 46o perímetro de Apiaí) da Procuradoria do Patrimônio da União – PPI, 1966

É possível, portanto, fazer a distinção entre quatro modos de apossamento tradicional do bairro: a) aqueles cujas posses estão concentradas exclusivamente no patrimônio (em número de oito); b) os que, tendo a base do apossamento no patrimônio, complementam este com posses fora dele (nove); e, finalmente, aqueles que, não tendo posse no patrimônio: c) têm mais de uma posse (dez); e d) os que têm apenas uma posse (48). Mas há também as posses que são ditas em comum, o que se aplica à situação de cinco titulares e de três glebas, se excluirmos o patrimônio. Nenhuma das glebas de posseiros moradores do patrimônio, porém, escapava à primeira faixa de extensão das terras, variando entre 0,36 ha e 16,25 ha, que resultava uma média de menos de

sete hectares por gleba, bastante inferior à média geral do bairro, de 17 ha, muito menor que a média geral de todo o 46º perímetro, que era de quase 35 ha. Eram posses destinadas ao cultivo e ao criatório, cuja função era completar as posses residenciais localizadas no interior do patrimônio.

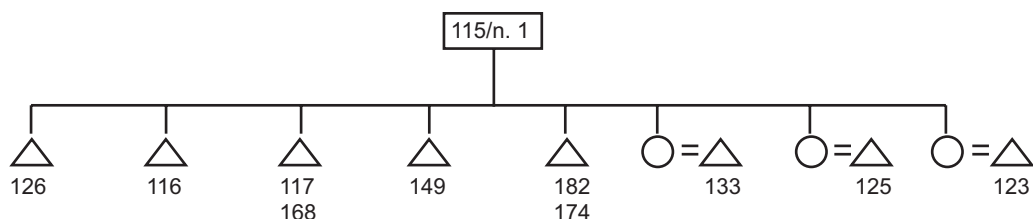
Se nos concentrarmos nas glebas dos posseiros que não eram moradores do patrimônio, a sua extensão passa a variar entre intervalos maiores, de 4 ha até quase 53 ha, mas mesmo assim a sua média continua sem ultrapassar a faixa dos 20 ha, ficando em torno dos 19 ha. Temos, portanto, 29 posseiros partilhando de um padrão de apossamento que implicava em uma distribuição do esforço familiar por mais de uma gleba de dimensões reduzidas. Não se tratava, portanto, no caso dessas segundas e terceiras posses, de qualquer tipo concentração fundiária, mas de diversificação espacial, que permitia uma mesma família ter acesso a mais de uma região, sem que isso implicasse em significativo acúmulo territorial, como já foi dito na primeira parte deste texto. Esse modo de apossamento cobria quase 360 ha dos 1.312 ha do bairro e, se descontarmos a área ocupada pelos posseiros de fora (495 ha), de que falaremos adiante, esse padrão de apossamento correspondia a aproximadamente 45% da área ainda sob domínio dos posseiros tradicionais.

Essa imagem, porém, ainda é apenas uma simplificação. Se nos aprofundarmos na análise dos dados disponíveis, veremos que, esse modo de apossamento em comum era ainda mais significativo. Ele não se manifestava apenas por meio da titularidade em comum, mas também por meio da cooperação familiar, que interligava o trabalho das várias unidades familiares, assim como a ocupação e a produção nas várias glebas em que o relatório de 1966 dividiu o bairro. Recorrendo à memória dos atuais moradores, filhos e netos daqueles que foram relacionados em 1966, observamos que o apossamento das terras do Cangume respondia às dinâmicas definidas pela combinação entre fatores que eram totalmente estranhos ao citado levantamento, que serviu de base à regularização fundiária do bairro. O que os dados reunidos por meio dessas memórias reforça é a idéia de que a posse não pode ser imaginada por uma lógica da falta, isto é, como uma propriedade à qual faltam os documentos: ela implica em uma relação própria com a terra, com a família, com a vizinhança e com a produção agrícola. Vejamos alguns exemplos.

D. D. Monteiro (1881-1966), por exemplo, a pessoa de maior destaque público do Cangume à época, inspetor de quarteirão que também assumia a função de receber e eventualmente, hospedar as pessoas chegadas de fora, era pai de uma extensa família, formada por cinco filhos e três filhas casados no próprio bairro. Quando o levantamento foi realizado, ele ainda desempenhava o papel de aglutinador familiar, de forma que seus filhos e genros, apesar de suas famílias constituídas, continuavam trabalhando em comum, sob sua orientação. Ainda que cada nova família formada no interior da família de D. D. Monteiro pudesse ter seu próprio trecho de roça e suas próprias criações, isso não demarcava uma separação clara com relação às posses do patriarca, em cujas roças todos trabalhavam conjuntamente. Todos “plantavam juntos”, como lembra um de seus filhos. No momento da demarcação, no entanto, D. D. Monteiro

avaliou que, provavelmente em função do avançado da sua idade, seria melhor que as terras utilizadas pela família não fossem registradas em seu nome, mas apenas no nome de seus filhos. Assim, ele ficou registrado apenas na gleba 115, enquanto seus filhos se distribuíram como titulares dos trechos em que até então “plantavam juntos”, como se vê do esquema abaixo:

Quadro (1) da relação entre parentesco e uso comum da terra



Os números correspondem à numeração das glebas no relatório da Ação Discriminatória

Outro exemplo é o da família de G. N. Pereira, na qual o patriarca também plantava junto com dois filhos e mais um genro, repartindo em comum os quatro trechos em que suas posses foram repartidas. G. N. Pereira ficou sem gleba registrada em seu nome pelo mesmo motivo que D. D. Monteiro. Nesse caso, porém, não há qualquer registro do patriarca na gleba 115, relativa ao patrimônio, por ele ter casa na gleba que ficou com um dos seus filhos (146). Outro filho da família, J. Pereira, também não seria contemplado na titulação porque à época estava trabalhando fora do bairro, ainda que mantivesse uma casa junto à do seu pai (146) e retornasse freqüentemente para participar no trabalho da roça:

Quadro (2) da relação entre parentesco e uso comum da terra



Os números correspondem à numeração das glebas no relatório da Ação Discriminatória

(*) G. N. Pereira; (**) J. Pereira

A esses se seguem outros exemplos que repetem o mesmo padrão de uso comum (traduzido na recorrente expressão plantavam junto), mas que ficaram invisíveis ao levantamento de 1966. Esse padrão definia áreas de apossamentos familiares que, em lugar de se traduzirem em extensões contínuas, desenhavam trechos espacialmente descontínuos, ainda que complementares, como um arquipélago. O trabalho de medição das terras, orientado pelo objetivo de transformar as posses em propriedades, rompeu com esse padrão, trazendo a posse da família para o indivíduo. Disso resulta que o relatório de 1966 não apresenta qual era a estrutura fundiária do Cangume, mas apenas um momento do permanente rearranjo territorial que definia tal estrutura

fundiária, da mesma forma que, por extensão, a regularização fundiária baseada nele – por mais correta que possa ter sido em seus procedimentos – não seria capaz de reconhecer e regularizar as formas locais de uso do solo.

O relatório permite, por outro lado, uma razoável aproximação do novo padrão de apossamento que começava a ser introduzido no bairro desde dez anos antes pelos posseiros que chegavam principalmente de Minas Gerais e Paraná, comprando os direitos de posse dos “herdeiros trintenários”. Apenas seis¹⁴ dos posseiros arrolados no relatório, titulares de oito glebas, ocupavam quase 40% das terras do bairro, com glebas que tinham em média 82,65 ha. Ainda que tais dimensões sejam modestas em números absolutos, apontando para a hipótese de se tratar de um movimento de migração que mobilizava famílias de poucas posses, quando vistas em termos relativos ao padrão de apossamento tradicional do bairro – que girava em torno de 14 ha –, assim como do perímetro em que ele se situava – cuja média era de 22,74 ha – elas implicavam, de fato, uma mudança significativa, em especial se considerarmos que suas aquisições se concentravam em um período que recuava de dois a apenas dez anos. Coerentemente com isso, o relatório aponta a presença do criatório de gado em todas essas glebas, indicando desde essa época a direção em que a estrutura agrária local se moveria ao longo das décadas seguintes: concentração fundiária e conversão da cultura de cereais e de criatórios domésticos em gado, principalmente leiteiro. Ele aponta também para o padrão migratório que estará na base dessa transformação, já que dos cinco posseiros recentes que o relatório identifica a origem e que vinham de fora do estado de São Paulo, três eram do Paraná e dois de Minas Gerais. A força desse processo de concentração fundiária pode ser avaliada também por meio dos dados que o relatório traz sobre duas das maiores dessas glebas, para as quais registra o nome dos antigos posseiros: uma delas, de 158 ha, resultou da compra dos direitos de posse de oito posseiros, enquanto a outra, de 113 ha resultou da compra dos direitos de posse (sempre trintenários) de nove posseiros. Na primeira delas a média de tamanho das posses anteriores era de menos de 20 ha, enquanto na segunda era de pouco mais de 12,5 ha.

>> A “medição”: gênese do mercado de terras

Mesmo que traços importantes do padrão de apossamento tradicional tenham se perpetuado temporariamente, a Ação Discriminatória criou uma situação insustentável sob os mesmos termos que antes. O efeito expropriatório dessa operação residiu exatamente na conversão da posse e do uso comum em propriedade privada. Com isso,

14 Estamos excluindo dessa lista três dos titulares que, apesar de não serem naturais do bairro, não adquiriram seus direitos por meio da compra. Um deles adquiriu a posse por meio de casamento com mulher de família local e outros dois, originários de Itaoca e posseiros de uma gleba “em comum”, ocupada já há 40 anos. Estes provavelmente são “filhos” do bairro e irmãos entre si: ambos têm o mesmo sobrenome e idades de 40 e 55 anos, ou seja, o primeiro chegou recém-nascido e outro muito jovem ao bairro.

ainda que a regularização fundiária pretendesse reconhecer direitos, ela de fato reconfigurou e subverteu tais direitos ao mudar-lhes a natureza. A seguir recuperaremos os fundamentos mais gerais e a mecânica mais local desse trabalho de regularização fundiária, no âmbito do qual foi produzido o relatório analisado no tópico anterior e cujo maior efeito foi transformar radicalmente o cenário que ele ajudou a descrever, liberando as forças que vieram mover o mercado de terras na região.

>> Notas entre o macro o micro

A Lei de Terras (lei n. 601, de 1850) permitia que o Estado dispusesse das terras devolutas para venda, exigindo-se para isso que se efetuasse a medição, divisão e demarcação dessas terras, ao mesmo tempo em que se proibia a sua aquisição por outro meio que não fosse pela compra. Os primeiros procedimentos de Discriminação e regularização das terras privadas, públicas e devolutas, porém, só tiveram início com a República e com a transferência dos direitos sobre as terras devolutas aos estados da Federação. No caso do estado de São Paulo, tal responsabilidade ficou a cargo, sucessivamente, dos juízes comissários, da Secretaria de Agricultura e, finalmente, depois de uma lei estadual do final da década de 1930 (lei 10.351 de 21.06.1939), da Procuradoria do Patrimônio Imobiliário e Cadastro – PPI. (JUNQUEIRA, 1978)

As primeiras Ações Discriminatórias do estado de São Paulo começaram a ser propostas no final da década de 1930, tendo como primeira preocupação a arrecadação do patrimônio imobiliário e apenas secundariamente a regularização das posses nas terras devolutas.¹⁵ Mas, como o Estado não conseguiu levar a termo muitas das ações iniciadas, o processo em lugar de organizar a posse da terra, acabou por agravar o problema da indefinição dos domínios tanto no Vale do Ribeira, quanto no litoral sul, Pontal do Paranapanema, Vale do Paraíba e região de Sorocaba, onde foram deflagrados, a partir de então, vários conflitos fundiários. Alguns dos exemplos mais marcantes disso estão justamente no Vale do Ribeira, onde ocupantes de terras devolutas muitas vezes possuem documentos registrados nos cartórios de registro de imóveis sobrepostos a outros registros em nome do Estado. Nesse processo, apenas os latifundiários conseguiram legitimar e mesmo ampliar suas posses, enquanto os pequenos posseiros permaneceram sem qualquer regularização. As raras exceções com relação a isso foram as dos migrantes japoneses, que conseguiram seus títulos de propriedade em função das negociações entre a empresa responsável por sua imigração e o governo paulista. (MIRANDA; MUSTAFÁ, 1992) Por contraste, a situação

15 A Ação Discriminatória, segundo tal legislação, implicava em três fases: a) fase preliminar: quando, delimitado o perímetro a ser submetido à ação, os interessados eram chamados a apresentarem seus títulos; b) fase contenciosa: quando discutia-se a validade ou não dos títulos apresentados, concluindo-se pelo reconhecimento público ou particular; c) fase demarcatória: delimitação dos domínios particulares, quando existentes. (GUGLIELMI, 1996)

do pequeno sitiante tradicional, o caipira, tornou-se ainda mais precária do ponto de vista jurídico.

O próprio processo de discriminação de terras passou por diversas reformulações que o fizeram oscilar entre o formato administrativo e o judicial, assim como da atribuição de competências entre os planos federal ou estadual, tornando o seu histórico bastante confuso e aberto a manipulações.¹⁶ De qualquer forma, praticamente todo o Vale do Ribeira foi incluído nesse processo de discriminação, que cobriu 571.930 ha, distribuídos em 115 perímetros. Entre os perímetros que assim recortavam o município de Apiaí, o que recebeu o número 46 foi praticamente coincidente com a área ocupada pelo bairro do Cangume.

A primeira fase do processo, na qual delimitam-se os perímetros e convocam-se os interessados a apresentarem seus títulos, foi iniciada, como se vê anunciado no jornal “O Apiahy”, no dia 29 de outubro de 1939. O jornal trazia o edital de convocação que citava nominalmente os interessados que já haviam sido identificados no chamado “percurso prévio”, etapa de trabalho de campo que precedia as fases jurídicas. O relatório detalhado desse percurso prévio¹⁷ citava o Cangume (ou Sítio Pinheiro Feio, conforme designação que se perderia ao longo do tempo), e de seus atuais 21 ocupantes, herdeiros de três posseiros já falecidos que remetem a um único ancestral comum, ocupando 350 alqueires. O documento também fala de um documento de registro daquelas terras para a recuada data de 1856 e permite sugerir que a área vizinha, denominada Sítio do Funil, de 80 alqueires, lhe seria complementar, já que aparece ocupada por praticamente os mesmos posseiros do Cangume, ainda que sem a documentação correspondente. Além disso, o levantamento genealógico realizado em campo permite afirmar uma perfeita concordância entre os nomes apresentados neste documento e os dos ancestrais dos atuais moradores do Cangume, de forma que, nesse caso, a memória está perfeitamente documentada do ponto de vista histórico.

Não há registros documentais sobre os encaminhamentos da segunda fase da Ação Discriminatória, mas é provável que ela tenha ocorrido em meados dos anos 1950, já que é dessa época que a população do Cangume guarda a memória de ter sido alertada por vizinhos sobre a necessidade de passarem a pagar um imposto – que estes imaginavam municipal – sobre as terras ocupadas, como forma de garantir seus direitos de posse.¹⁸ De qualquer forma, também é desta época a chegada dos primeiros migrantes

16 Em 1945 o governo de São Paulo reformou os procedimentos de discriminação de terras (decreto 14.216 de 06.08.1945), estabelecendo um procedimento misto: judicial e administrativo (por meio da PPI), mas que foi novamente reformado no ano seguinte, por força de um decreto do governo Federal (decreto 9.760 de 05.09.1946) que limitava o processo judicial apenas para as situações de contencioso envolvendo as terras devolutas. Com o Estatuto da Terra (lei 4.504 de 30.11.1964), restabelecia-se o procedimento administrativo, mas poucos anos depois, uma outra lei federal (6.383 de 07.12.1970) disciplinaria de outra forma o processo discriminatório das terras devolutas, estabelecendo que ele poderia ser judicial ou administrativo, federal ou estadual. (MIRANDA; MUSTAFÁ, 1992)

17 Este relatório é um documento avulso de quatro folhas (“São Paulo, 3 de novembro de 1939, Chefe da 3a. Seção T.E”) que consta em uma das três caixas de documentos que resultaram da Ação Discriminatória do 46o perímetro de Apiaí, atualmente depositadas no escritório do Iesp de Capão Bonito.

18 Trata-se de uma descontinuidade da memória local que aponta para as descontinuidades do processo de discriminação das terras e da própria vida econômica do município, já que tais pagamentos podem ter sido realizados e depois suspensos, em função do maior ou menor impacto local do demorado processo.

“mineiros” na região, alguns para ficar e implantar seu criatório de gado, outros apenas para especular com o valor que a terra começava a alcançar.

Ao contrário das duas primeiras, a terceira e última fase está registrada com muita nitidez na memória dos moradores do Cangume, que se referem a ela simplesmente como a medição e cujos trabalhos de campo (a demarcação física) se desdobraram entre os anos de 1965 e 1966, ficando a entrega dos títulos para dois anos depois, em 1968. Alguns homens mais velhos trabalharam como peões na equipe de demarcação física das terras do perímetro e relatam os procedimentos seguidos então: basicamente, o engenheiro responsável ou seu encarregado consultava os moradores sobre os limites das posses e a partir de suas indicações, definia as glebas individuais cujos perímetros fixava em solo e em mapa.¹⁹ Segundo o que pudemos reconstituir, o encarregado ia a campo munido de uma lista de posseiros e lá, de acordo com as informações colhidas diretamente destes, traçava as linhas que individualizariam as glebas que mais tarde seriam tituladas. Traçava-se a picada no chão, que era transcrita para o caderno e depois para o mapa. As dúvidas eram tiradas no local, diretamente com a presença dos confrontantes ou pelo recurso aos mais velhos, os cabeças do local.

Isso trouxe alguma dificuldade para os moradores, que se viram obrigados a repartir individualmente e com precisão trechos de roças que eram usados de forma familiar e com limites pouco definidos, já que muitas vezes faziam parte de um conjunto mais amplo sob o comando de um patriarca. Foi comum, então, que esse também tenha sido o momento de produção de alguns acordos familiares, em que os patriarcas determinaram os recortes que dariam origem às glebas, assim como sua atribuição a este ou àquele filho ou genro, muitas vezes abrindo mão de assumir títulos em seu próprio nome.

Mesmo assim, como dissemos, o Cangume conseguiu manter ainda um trecho de terra de uso comum, o patrimônio. Como recorda o antigo pião das turmas da medição, o Argeu, os únicos bairros em que encontrou patrimônios foram o Cangume e o bairro vizinho do Pavão, em ambos os casos, algo em torno de um alqueire de chão. No bairro do Pavão, no entanto, seus moradores optaram em repartir o patrimônio em minúsculos lotes individuais, a ponto de não ficar de fora dessa repartição nem mesmo o chão da igreja da povoado.

Os moradores do Cangume não perceberam de imediato, porém, extensão dos efeitos dessa sua resposta à exigência da Ação Discriminatória. Isso só ficaria claro poucos anos depois, logo em seguida à entrega dos títulos e o início do assédio dos fazendeiros que chegavam em busca de terra barata. Daí que a memória da demarcação (1965-66) surja mesclada e temporalmente fundida com a memória da titulação e seus efeitos (1968-70).

19 Um desses peões, que participou durante quatro anos (1964-1967) da equipe de medição das terras, lembra que o encarregado da turma, constituída de seis trabalhadores, era um engenheiro “japonês” residente em Apiá, que delegava boa parte do trabalho de campo ao encarregado “Zé Fortes”, que se tornaria um dos grandes proprietários de terras da região, boa parte delas sobrepostas ao bairro do Cangume, compradas logo após a titulação das glebas individuais.

Se o processo, em si, se apresentava ambíguo do ponto de vista das regras que o regiam, no plano local ele deixou larga margem de manobra para os que o geriam ou buscavam tirar partido dele. Torna-se mais fácil compreender esse processo quando nos damos conta de sua generalidade.²⁰ A monografia de Queiroz (1983: 68-80) sobre Ivaporunduva já apontava como o processo de expropriação fundiária na região não era estancado, mas ao contrário, instrumentalizado pela chamada regularização fundiária das terras devolutas. Apesar das particularidades daquela situação, ali também o autor identificava o processo de rápida valorização das terras no final dos anos de 1960, como motivação fundamental da compra e venda de direitos de posse a preços irrisórios que transformava posseiros em excedente de mão-de-obra para a instalação das fazendas de gado e outros empreendimentos emergentes. Naquele caso, a existência de uma “terra da Santa” desempenhou função semelhante a que o patrimônio desempenhou no caso do Cangume: reserva de um chão de morada e de criatório de pequeno porte que permitia uma margem de sobrevivência mínima aos moradores que iam se desfazendo de suas glebas individualizadas.

Algo semelhante é descrito no caso de outra comunidade reconhecida como remanescente de quilombos no Vale do Ribeira: Praia Grande, em Iporanga, que viveu o mesmo processo em 1969. Nesse caso, no entanto, a agressividade dos especuladores imobiliários fez com que eles se mobilizassem não só depois da titulação, mas ao longo do próprio processo de delimitação de glebas individuais. Por ter marcado fortemente a memória do grupo, é possível, recorrendo a seus depoimentos (SCALLI DOS SANTOS, 2002: 39-41), resumir o processo em seus traços mais gerais. Em primeiro lugar, a Ação Discriminatória também encontrou no local uma terra comum (a “Curimbada”), mas que como no caso do Pavão, foi fracionada em glebas individuais.

“Depois que veio esse negócio de terra [e] cada um vai ser titulado no lugar onde ficava, cada um tirava um pouco de terra”. (op. cit.)

Mesmo no caso dos contemplados, porém, foi comum que os responsáveis pela demarcação forçassem a definição de glebas menores que aquelas ocupadas pelos moradores, sob o argumento dos altos impostos que teriam que pagar por elas. Outras

20 De fato, o maior efeito dos projetos elaborados a partir dos anos de 1930 para o Vale do Ribeira parece ter sido a especulação imobiliária e os conflitos fundiários decorrentes dela. Gricoli Iokoi (1995) registra ambos por meio de notícias de jornais de época que tanto anunciavam as políticas de incentivo dos projetos de desenvolvimento (Folha de S. Paulo [FSP] de 26.04.71; 29.04.71 e 22.10.71 citadas em Iokoi, 1995: 68), quanto os conflitos na região (FSP: 22.10.78 e IstoÉ, 26.04.80; citadas em Iokoi, 1995: 88-91). Nas reportagens diz-se que apenas 40% das terras do Vale do Ribeira eram tituladas em 1978 e que entre o início e o fim dos anos 1970 tais terras, depois de tituladas, valorizaram em mais de 10 vezes (de Cr\$ 1.500,00 para 20.000,00 o alqueire). Em 1980, anunciava-se que, desde 1977, em função das pressões que teriam expulsado cerca de duas mil famílias de suas terras, os trabalhadores da região criaram nove associações de moradores.

estratégias da equipe de demarcação foram forjar provas de domínio de terceiros, documentos de compra e venda de pessoas mortas e expedientes de falsificação no momento de registro dos títulos. Finalmente, os moradores de Praia Grande que mesmo assim conseguiram ultrapassar tais barreiras e demarcaram suas glebas, acabaram sendo lesados por pessoas que, lançando mão do analfabetismo do grupo, se prontificaram em registrar os títulos dos moradores, mas acabaram deixando-os sem registro ou mesmo registrando em seu próprio nome. Tal violência implicada no próprio processo de regularização, em função da prematura valorização das terras da região, fez com que em Praia Grande a Ação Discriminatória servisse como um instrumento de expropriação direta, momento em que concentraram-se as ações violentas e ilegais destinadas a impedir a titulação em nome de seus moradores.

No caso do Cangume a expropriação não ocorreu da mesma forma. Ela não veio por meio do impedimento da titulação, mas como decorrência dela, já que foi ela que transformou a terra em mercadoria. Há sobre isso um interessante testemunho localizado nas caixas de documentos referentes à ação discriminatória do 46º perímetro. Trata-se de um texto assinado pela juíza Angélica Capasso, no qual ela registra o impacto que o processo de regularização teve sobre a população mais pobre. O documento é curioso por não estar claro a qual instância administrativa, órgão do Estado ou pessoa ele era dirigido, e por não parecer ter outra função além do simples registro daquilo que a surpreendia no exercício de suas funções, no decorrer da Ação Discriminatória. Aparentemente, o documento também parece não ter tido qualquer efeito prático, a não ser o de perpetuar as impressões da juíza, para que hoje pudéssemos partilhar um pouco delas.

Nele a juíza relata como as etapas, instrumentos e mecanismos de regularização fundiária tenderam fortemente a excluir os pequenos posseiros e, mais do que isso, a submetê-los aos riscos da desinformação, deixando-os à mercê da especulação e da desonestidade dos bem-informados, mesmo ou justamente quando conseguiam regularizar suas posses. Por meio dele é possível observar um pouco da corrida de obstáculos que os pequenos posseiros tradicionais deveriam percorrer até terem suas posses regularizadas: eram incorretamente informados sobre as condições e circunstâncias da regularização (muitas vezes pelos próprios responsáveis pelos trabalhos locais da PPI); tinham de providenciar recursos extras, em um contexto em que prevalecia a economia de subsistência de baixíssima circulação monetária; deveriam percorrer longas distâncias, em uma época em que eram precários os caminhos e o transporte era um serviço raro; e, superados esses obstáculos, deveriam resistir à pressão de um mercado especulativo nascente. Apesar de sucinto, o texto registra de forma viva esse último tema: a venda de terras recém-regularizadas por “quantias irrisórias”, como um dos efeitos mais importantes da instalação de um mercado de terras na região, situação que os posseiros trintenários não tinham condições de apreender. Se o mercado de gêneros era incipiente na região rural de Apiaí, o que dizer dessa novidade representada pelo mercado de terras, que lançava mão de uma valorização das terras do local que era pouco perceptível para seus próprios moradores?

Procuradoria do Patrimônio Imobiliário

Cartório

Fatos curiosos e dolorosos pude observar e conhecer através dos contatos que mantive com os posseiros.

As dificuldades que tiveram que enfrentar, por falta de meios de transporte para poderem chegar a Apiaí, dada à distância em que se encontram suas terras, como também a falta de meios pecuniários para se locomoverem. Muitos deles foram obrigados a vender suas colheitas antes do prazo, para obterem o numerário necessário ao pagamento das Texas, como também para despesas de sua viagem, sempre realizada sob as mais precárias condições. Outros, por não terem conseguido dinheiro para transporte, viajaram noite e dia a pé, pois apenas possuíam o necessário para pagar as taxas.

A situação de vida dessa população rural chega a ser chocante e o seu atraso no conhecimento dos seus direitos e obrigações é de merecer compadecimento. Posso citar o caso de uma senhora idosa que, gozando da isenção do pagamento de taxas, julgava que, só porque pagava apenas as estampilhas, teria reduzida as dimensões da área que lhe foi conferida. Também surgiram os espertos que, procurando ludibriar a boa fé alheia, queriam comprar as propriedades doadas, oferecendo quantias irrisórias.

São Paulo, 2 de junho de 1966

Angélica Capasso

Voltando à memória dos moradores do Cangume, o mercado assim criado foi dominado inicialmente por um morador do bairro vizinho, do Boavas, originário de Minas Gerais, chamado Zitão. Ele foi responsável por boa parte das terras vendidas pelos moradores do bairro e talvez por todas as que foram vendidas logo nos primeiros anos depois da titulação. Logo depois de adquiri-las ele as repassava para outro proprietário, antes mesmo de saldar as parcelas devidas aos moradores. Aos que se recusavam a vender, mesmo diante da pressão que impunha, Zitão dizia “eu hei de ver ainda os bois tirando barranco da casa de vocês”, ou “eu hei de ver ainda os bois batendo cabeça na porta de vocês”. E de fato, a competição entre o pasto e a roça se tornou insuportável para os moradores com o avanço dos bois e o progressivo isolamento da população, que aos poucos ia perdendo seus vizinhos. Essa pressão era complementada pela dos comerciantes de Itaoca, que depois da titulação passaram a cobrar com maior pressa as dívidas dos moradores, enquanto eles mesmos ou conhecidos seus se apresentavam oferecendo o pagamento de suas dívidas em troca dos seus títulos.

As transações comerciais que legitimaram tais aquisições, porém, não encontram respaldo nos termos da lei que regulava a Ação Discriminatória, que exigia que os recém-titulados fossem considerados apenas usufrutuários das terras, que permaneciam indisponíveis para a venda durante cerca de 30 anos. Apesar disso, as autoridades locais e estaduais mantiveram-se indiferentes ao processo, permitindo que a “desordem fundiária” registrada pela bibliografia para todo o Vale do Ribeira, como resultado da Ação de Discriminação, se operasse também em Itaóca. Não fosse a determinação dos próprios moradores em fazerem titular o patrimônio como uma gleba em comum e a aceitação deste recurso por parte da comissão técnica da Ação Discriminatória (na verdade, mais um aspecto desta desordem), o Cangume seria hoje apenas uma memória, ou nem isso.

Sintomaticamente, esse risco foi renovado ainda durante o processo de regularização do Cangume como remanescente de quilombos, quando os técnicos fundiários do Itesp, ao descobrirem a irregularidade na titulação de 1996 que atribuía um título em comum a uma coletividade, insistiram que o mais fácil e correto seria refazer essa titulação, dividindo as terras do patrimônio em lotes iguais a serem atribuídos entre as famílias residentes. A história ameaçava se repetir, e os técnicos do Itesp, ao repetirem o procedimento de 40 anos passados, completarem o serviço que havia ficado incompleto, de dissolução absoluta daquele domínio de uso comum, responsável pela manutenção do grupo enquanto tal. O maior mérito da inclusão do Cangume no campo de aplicação do artigo 68 (ADT) foi, portanto, o de permitir o reconhecimento deste ordenamento social e territorial como legítimo.

>> Considerações finais

Na sua primeira parte, este texto realizou uma descrição abstrata e modelar, que se projeta por um período contínuo e relativamente indefinido. Por meio dela buscou-se fixar aquilo que os moradores do Cangume descrevem como o funcionamento da comunidade “no tempo dos antigos”, isto é, antes da Ação Discriminatória. Para isso a descrição recuperou um retrato menos factual que normativo do próprio grupo e de sua ocupação territorial. Neste caso, o equilíbrio – compatível com o caráter normativo da descrição – foi tomado como um postulado tácito – condição da própria descrição – que decorre da natureza mesma da fonte a que se recorreu, isto é, a memória coletiva, pensada e trabalhada como esforço em torno de um consenso entre as diferentes lembranças individuais.

Na sua segunda parte, o texto passou a uma descrição concreta de um momento descontínuo e bem definido. Nela, a tendência à descrição estática, decorrente do caráter da fonte documental trabalhada, foi corrigida pela introdução de elementos de dinâ-

mica social trazidos pelo recurso à memória do grupo, da mesma forma que a profusão de detalhes a que ela deu acesso (impossíveis de serem recuperados apenas com o recurso à memória do grupo) permitiu colocar em movimento o modelo esboçado no item anterior. Paradoxalmente, foi possível mostrar de que maneira a fidedignidade da descrição documental implicou, primeiro, em uma falsificação da realidade e, segundo, na sua destruição. Isso porque, ao dar forma fixa a algo dinâmico, aquela descrição tornou-se a melhor fonte sobre uma realidade que ela contribuiu para dissolver justamente por ajudar a fixar.

Na terceira e última parte, o texto converteu-se em uma crônica: uma descrição processual de um tempo contínuo e definido. Foi possível, então, reconstituir a forma pela qual o modelo de uso comum descrito em termos normativos na primeira parte e detalhado historicamente na segunda, foi dissolvido e substituído por um novo modelo, o do mercado de terras. A descrição volta-se, assim, sobre um momento dramático, no qual a regularização fundiária, que deveria ser ferramenta de reconhecimento dos direitos possessórios dos moradores do bairro, por não admitir outro modelo de reconhecimento que não o baseado na propriedade privada, de fato não reconheceu, mas, ao contrário, desrespeitou tais direitos. A excepcionalidade do caso está em duas características: primeira, este desrespeito não precisou recorrer à violência e ilegalidade rotineiras às situações de expropriação, ficando por conta da simples instalação do mercado de terras; segunda, esse mesmo processo permitiu uma única exceção, na verdade uma irregularidade que se tornou uma brecha no interior do novo modelo e que não lhe permitiu chegar às últimas e previsíveis conseqüências, a titulação de uma das glebas “em comum”.

Dessa forma, a análise do caso do Cangume nos permite penetrar alguns temas importantes: dos modelos locais de uso comum da terra; do processo de regularização fundiária, que remete à lei de terras de 1850 e seus desdobramentos; das brechas e idiossincrasias que permitiram a manutenção de situações de uso comum em meio à expansão da lógica do mercado e que, hoje, estão na base das reivindicações de grupos autodesignados como quilombolas. Para finalizar, farei o destaque de dois pontos relacionados a tais temas.

Sobre o tema dos modelos locais, um ponto de interesse está na aplicação da categoria caipira a situações como a do Cangume. Ela tem se prestado ao menos a dois usos relativamente distintos: um que enfatiza os aspectos econômicos e estruturais da clássica descrição de Antônio Candido (2001, 9ª ed.); e outro que enfatiza seus aspectos propriamente culturais. No primeiro caso o caipira é um fenômeno diretamente relacionado com o fim do ciclo bandeirante e com a fixação de uma camada camponesa marcada por uma economia tendencialmente autárquica, de subsistência, pela baixa tecnologia, baixa circulação monetária e pelo trabalho doméstico apoiado em práticas de auxílio mútuo. Nesse caso, fala-se de processo de “caipirização” quando a desagregação das economias mineiras e de plantios comercializáveis e o fim da própria escravidão não levam ao processo de proletarização esperado, retraindo-se economicamente. (CASTRO, 1987) Por outro lado, a tais características estruturais estariam associadas outras,

culturais, tais como a centralidade das festas de padroeiros, a intensa mobilidade espacial e, por outro lado, o "sentimento de localidade" que, apesar da mobilidade, faria do "bairro" um elemento central à "sociabilidade caipira".

O curioso é que foi o uso cultural da categoria caipira que primeiro se associou ao debate relativo às comunidades negras rurais paulistas. Depois da descoberta do Cafundó e outras comunidades ou bairros negros rurais na década de 1980,²¹ abriu-se um debate em torno da "efervescência intelectual ligada à construção de toda uma ideologia de auto-afirmação racial nucleada na idéia de quilombo" (PEREIRA, 1983) que tais descobertas alimentavam. Foi nesse contexto que, depois do Cafundó, em 1978, começaram a serem organizadas expedições acadêmicas ao Vale do Ribeira em busca de novas comunidades que "conservassem também vestígios de línguas 'exóticas'". (VOGT; FRY, 1996: 211) Apesar da frustração das primeiras iniciativas as pesquisas continuaram, mantendo aceso, numa influência recíproca com a imprensa, o interesse pelo tema. Foi nesse contexto também que emergiu uma postura crítica àquela efervescência e que levou a se questionar a busca de aspectos da cultura africana ou de traços supostamente quilombolas entre as comunidades negras rurais. Como dizia um destes autores, entre tais comunidades não existiam, de fato, "vestígios aparentes de traços de cultura africana [...] a não ser aqueles que, juntamente com os de origem indígena e portuguesa [...] integram o que se convencionou chamar de 'cultura caipira' [...] Os negros eram, assim, caipiras." (QUEIROZ, 1983: 24)

Nesse caso, a "caipirização" assumia um significado distinto, ultrapassando o plano superestrutural para descrever uma cultura que padronizaria a todos, negando uma particularidade às comunidades negras rurais. A descrição do modelo de apropriação da terra no Cangume, no entanto, não corrobora esse diagnóstico em ao menos um ponto importante: o da intensa mobilidade. Mesmo sem interessarmos aqui em uma abordagem cultural do Cangume, nossa descrição abriu espaço para uma aproximação mais precisa daquilo que a literatura costuma chamar genericamente de sentimento de localidade. Chamou-se atenção para como o bairro do Cangume não se organizava da mesma forma dispersa descrita por Antônio Candido ou por Maria I. P. de Queiroz (1973), mas a partir de uma organização segmentada e articulada simultaneamente em torno de um núcleo fixo – o patrimônio – e do trabalho de manutenção dos vetores de comunicação com os outros bairros – a roçanga de caminho – que serviam de demarcadores de pertencimento social e que eram, ao mesmo tempo, fonte de obrigações coletivas (para além dos eventuais mutirões). Nos dois casos, tanto a ocupação da terra quanto as tarefas exercidas coletivamente ultrapassavam o campo das necessidades econômicas para serem exercidas como funções morais. Além disso, a documentação demonstra que a população do Cangume permanecia vinculada ao patrimônio desde pelo menos 1856, mas provavelmente desde antes, já que tal data correspondia ao surgimento das novas exigências de registros paroquiais estabelecidos pela Lei de Terras de 1850.

21 Vogt e Fry (1996), ao reconstituírem o trajeto de sua pesquisa no Cafundó (Salto do Pirapora – SP) oferecem um vivo retrato dessa "descoberta", assim como uma fina reflexão sobre suas implicações políticas e acadêmicas.

O segundo ponto que destacaremos está diretamente relacionado a essa particularidade e trata-se da natureza dos vínculos coletivos com o território. Se o termo territorialidade serve para dar conta justamente daquilo que é conhecido como sentimento de localidade, ele se aplica justamente às formas de conceber, articular e experienciar o território que descrevemos por meio dos três círculos centrados no patrimônio e dos trabalhos de manutenção dos caminhos. Mas, quando a municipalidade lança mão desses recursos materiais e morais e os institucionaliza por meio da figura do chefe de quarteirão, convertendo o poder tradicional de uma liderança familiar, religiosa ou simplesmente moral em um poder burocrático, com funções administrativas e policiais rotinizadas, então assistimos a um processo de territorialização daquela unidade social – na medida em que o território faz parte e é função de um estado. De forma assemelhada àquela apontada por Pacheco de Oliveira (1998), essa territorialização descreve o conjunto de procedimentos e efeitos por meio dos quais uma coletividade organizada converte-se em um objeto político-administrativo (no caso o “bairro”), unificado por meio de uma identidade própria, por uma série de mecanismos de tomada de decisão de representação. A territorialização implica, portanto, uma sobrecodificação político-administrativa da territorialidade. A burocratização do trabalho das autoridades locais na função de inspetores de quarteirão é simultânea à conversão do espaço comunitário em bairro, isto é, em uma subunidade do território municipal.

Mas a territorialização tem múltiplos sentidos e neste caso como em outros, em especial os relativos às comunidades quilombolas, ela também tem uma dimensão de reconhecimento daquela unidade social. Por meio da municipalidade, o próprio Estado reconhecia aquela unidade territorial, da mesma maneira que, por meio da burocratização da sua autoridade moral, também reconhecia nessa unidade territorial uma unidade social e política. Quando o bairro foi atingido pela Ação discriminatória e seu território foi fragmentado em propriedades individuais, não só o eixo de apropriação do espaço transferiu-se da coletividade para os indivíduos, como esta deixou de ser objeto de reconhecimento público. Sua mediação foi eliminada em nome dos apossamentos privados, e os indivíduos passaram a se enfrentar, não mais no ambiente moralmente regulado do território coletivo, mas no mercado. A manutenção, porém, de uma parcela do antigo território (ocupada justamente pelos moradores mais velhos, vários deles chefes de famílias extensas) sob o uso comum perpetuou os vínculos morais entre os sujeitos desterritorializados. Da mesma forma, foi com base nesse vínculo moral que o grupo pôde se rearticular para, a partir dos anos 2000, se reterritorializar, sobrecodificando por sua vez o reconhecimento a que já haviam tido acesso um dia.

>> Referências

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito* – estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora Duas Cidades/Editora 34, 2001.

CANGUME: Raízes e história. Um estudo de uma comunidade negra e rural no Alto Vale do Ribeira. Relatório referente à bolsa de Programa de Auxílio ao Estudante. Supervisor: professor Dagoberto José Fonseca. Alunos bolsistas: Alessandra Martins de Faria, Ana Patrícia F. da Silva, Kátia Bacic e Rodrigo Furtado Costa, 1997-1998.

CARENO, Mary Francisca do. *Vale do Ribeira* – a voz e a vez das comunidades negras. Universidade Aberta, vol. 27. São Paulo: Arte e Ciência/Unip, 1997.

CASTRO, Hebe. M. M de. *Ao sul da história* – lavradores pobres na crise do trabalho escravo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUGLIELMI, Vito José. *As terras devolutas e seu registro*. (série palestras vol.1, nº 1 – mimeo). São Paulo: ITESP, 1996.

JUNQUEIRA, Messias. *Terras devolutas*. São Paulo: Procuradoria do Estado, 1978.

LUZ, Rubens Calazans. *Santo Antônio das Minas de Apiaí*. Apiaí: edição do autor, 1993.

MANCEBO, Oswaldo. *Apiaí: do sertão à civilização* – história regional, Apiaí no Alto Ribeira e arredores. São Paulo: Omega editora, 2001.

MIRANDA, Arlindo G.; MUSTAFÁ, Alexandre. *Ensaio sobre a questão fundiária no Vale do Ribeira*. São Paulo: Itesp, 1992.

MOTTA, Márcia M. M. *Nas fronteiras do poder* – conflito e direito à terra no Brasil do século XX. Rio de Janeiro: Arquivo Público do estado do Rio de Janeiro.

OLIVEIRA JR., Adolfo N. de; STUCCHI, Déborah; CHAGAS, Miriam de F.; BRASILEIRO, Sheila dos S. Comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhungaara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões. In: *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território* (Cadernos do Itesp nº 3). São Paulo: Itesp, 2000.

QUEIROZ, Maria I. P. de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUEIROZ, Renato. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.

SACALLI DOS SANTOS, Patrícia. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Praia Grande/Iporanga – SP*. (mimeo). São Paulo: ITESP, 2002.

SANTOS, João C. dos. *Nossa tropa*. Ourinhos: Edições Cristãs, 1995.

STUCCHI, Deborah. *Percursos de dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos*. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005.

>>

Anexos

Anexo 1: Tabela-resumo das informações sobre os posseiros do bairro do Cangume em 1966

Legendas utilizadas na tabela abaixo:

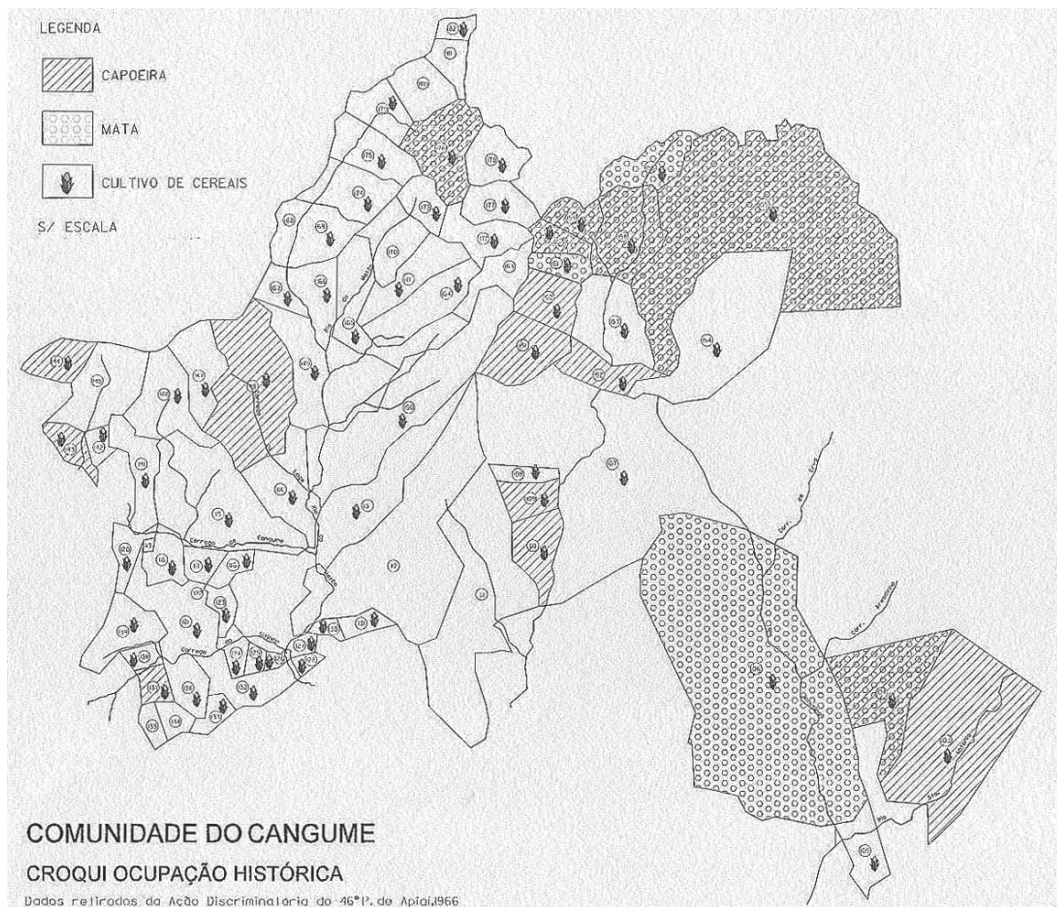
A= Nº da gleba
 B= Nº da segunda gleba
 C= Sexo
 D= Idade
 E= Estado civil
 F= Posseiros "de fora"
 G = Cereais
 H = Matas
 I = Capoeiras

J = Pastagens
 K = Criação de gado
 L = Criações domésticas
 M = Número de casas
 N = Número de paíóis
 O = Gleba de moradia
 P = Extensão da gleba
 Q = Banhada pelas águas do

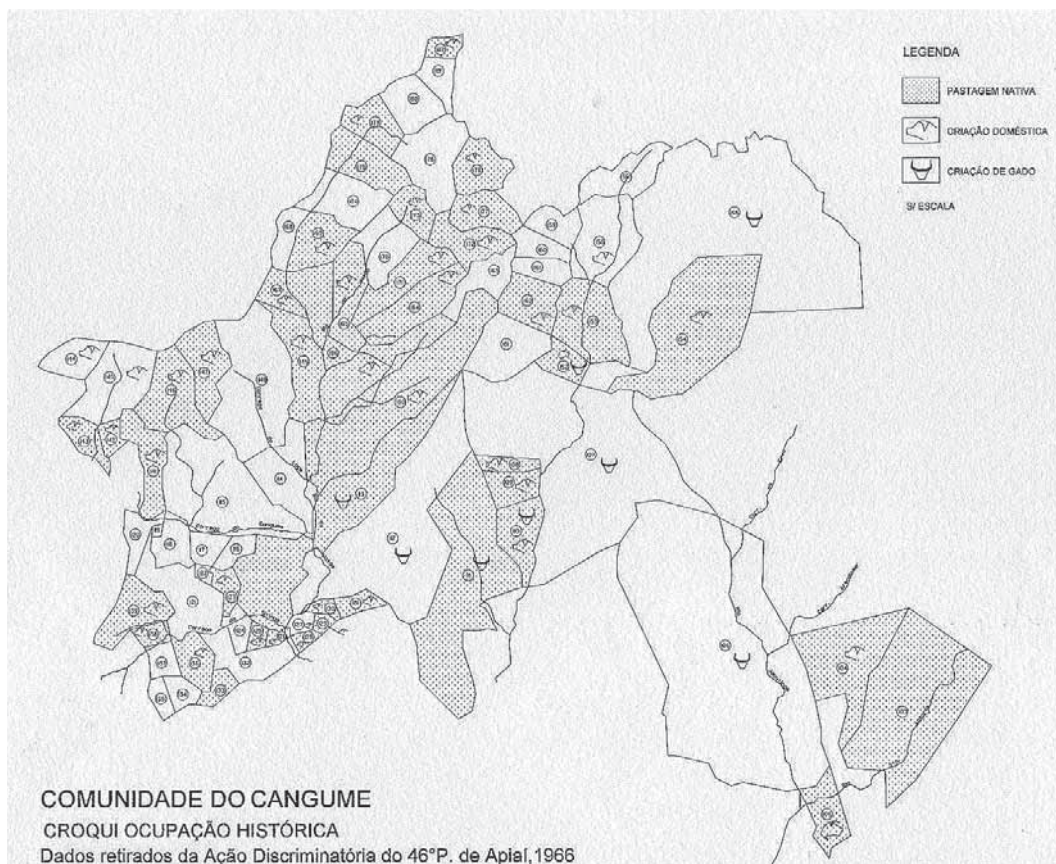
1.	103	-	F	-	V	S	N	S	S	N	S	1	3	N	16,00	Rio Santo Antônio	
5.	104	-	M	-	S	S	S	S	N	N	S		1	N	27,56	Rio Santo Antônio	
9.	105	-	F	-	C	S	N	N	N	N	S	1	1	N	9,34	Rio Santo Antônio	
13.	106	-	M	61	C	X	S	S	N	N	S	N		N	158,66	Rio Jacutinga	
17.	107	-	M	-	C	X	S	N	N	N	S	N	1	1	N	113,50	Rio do Meio
21.	108	-	M	53	C		S	N	N	S	N	S		1	N	13,30	Rio do Meio
25.	109	-	M	46	C		S	N	S	N	N	S	1		N	6,05	Rio do Meio
29.	110	152	M	20	S		S	N	S	S	S	S	1	1	N	10,25	Rio do Meio
33.	111	-	M	-	C	X	N	N	N	S	S	N		1	N	53,25	Rio do Meio
37.	112	129	M	30	C	X	N	N	N	N	S	N	1		N	64,18	Córrego da Bulha
41.	113	121	M	33	C	X	S	N	N	S	S	N	1		S	44,00	Córrego da Bulha
45.	114	120	M	23	C		S	N	N	S	N	S	0	0	N	15,35	Córrego da Bulha
49.	115	Em comum (17)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	20	0	S	37,00	Córrego do Cangume
53.	116	132, 174	M	30	C		S	N	N	N	N	S	1	1	S	3,60	Córrego do Cangume
57.	117	-	M	25	S		S	N	N	S	N	N	0	1	N	3,20	Córrego do Cangume
61.	118	124	M	24	S		S	N	N	S	N	N	0	2	N	6,40	Córrego do Cangume
65.	119	137	M	49	C		N	N	N	N	N	S	0	0	S	0,36	Córrego do Cangume
69.	120	-	-	-	-		N	N	N	N	N	S	1	1	S	4,75	Córrego da Bulha
73.	121	-	-	-	-		S	N	N	S	S	N		3	N	15,43	Córrego da Bulha
77.	122	-	F	50	V		N	N	N	N	N	N	0	1	S	1,20	Córrego do Cangume
81.	123	-	M	42	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	3,00	Córrego do Sitinho
85.	124	-	-	-	-		S	N	N	S	N	N	0	0	N	3,25	Córrego do Sitinho
89.	125	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	1,65	Córrego do Sitinho
93.	126	-	M	53	C		S	N	N	S	N	S	1	1	N	1,20	Córrego da Bulha
97.	127	-	M	-	S		S	N	N	N	N	S	1	1	N	1,83	Córrego da Bulha
101.	128	131	M	39	C		S	N	N	S	N	S	1	1	N	1,70	Córrego da Bulha
105.	129	-	-	-	-		N	N	N	S	N	S	1		S	1,40	Córrego da Bulha
109.	130	-	M	30	C		S	N	N	S	N	S	2	1	N	3,30	Córrego da Bulha
113.	131	-	-	-	-		S	N	N	S	N	S	0	0	N	3,30	Córrego da Bulha
117.	132	-	-	-	-		S	N	N	N	N	S	0	0	N	10	Córrego do Cangume
121.	133	161	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	1	S	3,20	Córrego da Bulha
125.	134	148, 151	M	54	C		N	N	N	N	N	N	1	1	S	3,46	Córrego da Bulha
129.	136	159	M	56	C		S	N	N	S	N	S	1	1	S	6,50	Córrego do Sitinho
133.	137	-	-	-	-		S	N	S	N	N	N	0	0	N	3,70	Córrego do Sitinho
137.	138	176	M	45	C		S	N	N	S	N	S	0	2	S	2,40	Córrego do Sitinho
141.	139	Em comum (2)	M / M	35 / 60	C / -		S	N	N	S	N	S	1	1	N	10,80	Córrego do Sitinho
145.	141	Em comum (2)	M / M	- / 60	C / -		S	N	N	S	N	S	0	1	N	9,62	Córrego do Cangume

149.	142	160	M	60	C		S	N	N	S	N	S	1	0	S	3,20	Córrego do Gurutuba
153.	143	-	M	51	C		S	N	S	S	N	S	1	2	N	5,00	Córrego do Gurutuba
157.	144	-	F	51	V		S	N	S	N	N	S	1	2	N	7,00	Córrego do Gurutuba
161.	145	-	M	40	C		S	N	N	N	N	S	0	1	N	16,92	Córrego do Gurutuba
165.	146	180	M	40	C		S	N	N	S	N	S	1	0	S	16,25	Córrego do Cangume
169.	147	181	M	41	C		S	N	N	S	N	S	1	1	N	10,85	Córrego da Bulha
173.	148	-	-	-	-		S	N	S	N	N	N	0	0	N	34,90	Córrego da Lage
177.	149	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	1	1	N	27,46	Córrego da Bulha
181.	150	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	2	N	43,56	Córrego da Bulha
185.	151	-	-	-	-		S	N	S	N	N	N	0	0	N	14,40	Rio do Meio
189.	152	-	-	-	-		S	N	S	S	S	S	1	1	N	8,75	Rio do Meio
193.	153	165	M	37	C		S	N	N	S	N	S	0	0	N	18,64	Rio do Meio
197.	154	-	M	64	C		S	N	N	S	N	S	1	2	N	38,60	Rio Jacutinga
201.	155	-	M	-	C	X	S	S	S	N	S	N	0	1	N	93,50	Rio Jacutinga e córrego do Areado
205.	156	-	M	17	S		S	S	N	N	N	S	0	1	N	10,53	Rio do Meio
209.	157	Em comum (2)	M/M	55/40	C/C	X	S	N	N	S	N	S	2	3	N	64,73	Rio Ribeira do Iguape
213.	158	-	M	53	C		S	S	S	N	N	S	0	1	S	18,70	Rio do Meio
217.	159	-	-	-	-		S	S	S	N	N	N	0	0	N	6,06	-
221.	160	-	-	-	-		S	S	S	N	N	N	0	0	N	5,00	-
225.	161	-	-	-	-		S	S	N	N	N	N	0	0	N	4,90	-
229.	162	-	M	29	C		S	N	S	S	N	S	0	1	S	10	Rio do Meio
233.	163	-	M	30	S		S	N	N	N	N	S	1	2	N	8,07	Córrego da Bulha
237.	164	-	M	44	C	X*	S	N	N	S	N	S	0	1	S	14,50	Córrego da Bulha
241.	165	-	-	-	-		S	N	N	S	N	S	0	1	N	18,70	Córrego da Bulha
245.	166	-	M	44	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	8,65	Córrego da Bulha
249.	167	177	M	28	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	5,75	Córrego da Bulha
253.	168	-	M	25	S		S	N	N	S	N	S	0	1	N	4,78	Córrego da Bulha
257.	169	-	M	39	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	9,60	Córrego da Bulha
261.	171	-	M	60	C		S	N	N	S	N	S	1	2	N	11,20	Córrego da Bulha
265.	172	-	M	20	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	9,80	Córrego da Bulha
269.	173	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	6	Córrego da Bulha
273.	174	-	-	-	-		S	N	N	N	N	S	0	0	N	12,40	-
277.	175	-	M	51	C		S	N	N	S	N	N	1	2	N	11,30	Córrego da Bulha
281.	176	-	-	-	-		S	S	S	N	N	N	0	0	N	16,84	Córrego da Bulha
285.	177	-	-	-	-		S	N	N	S	N	S	0	0	N	8	Córrego da Bulha
289.	178	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	8,91	Córrego da Bulha
293.	179	-	M	19	S		S	N	N	S	N	S	0	1	N	9,03	-
297.	180	-	-	-	-		N	N	N	N	N	N	0	0	N	8,71	-
301.	181	-	-	-	-		N	N	N	N	N	N	0	0	N	5,20	-
305.	182	-	M	-	C		S	N	N	S	N	S	0	1	N	2,72	-


Anexo 3: Mapa



Anexo 4: Mapa



Anexo 5: Ato administrativo de nomeação de Inspetor de Quarteirão

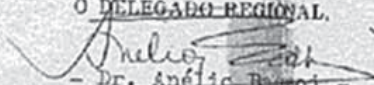
 **DELEGACIA REGIONAL DE POLÍCIA DE ITAPEUNINGA**

PORTARIA

O Dr. Anélio Bassoi - - - - -
Delegado Regional de Polícia de Itapeuninga.

USANDO DAS ATRIBUIÇÕES que lhe são confiadas pelo Regulamento Policial resolve nomear o cidadão FRANCISCO DIAS MONTEIRO,
- - - - -
para exercer o cargo de Inspetor de Quarteirão do bairro AVIÃO, do Município de Apiaí, desta região, - - - - - deste município, devendo prestar compromisso perante esta Delegacia de bem e fielmente desempenhar as funções do cargo.

Itapeuninga, 3 de Julho de 1.967.

O DELEGADO REGIONAL,

- Dr. Anélio Bassoi -

ATRIBUIÇÕES DOS INSPETORES

I - Informar a autoridade policial sobre contravenções e delitos que se cometerem, assim como sobre os indivíduos suspeitos, vagabundos, gatunos, caftens e mais contraventores criminosos que se achem no quarteirão.

II - Prender em flagrante delito e lavrar os respectivos autos, marcando prazo para o apresentar à autoridade competente, quando o delito for daqueles em que o réu se livra solto.

III - Contornar ebrios e turbulentos que por palavras ou ações ofenderem a tranquilidade pública e a paz das famílias.

IV - Prender os pronunciados, os não afiançados e os condenados à prisão, se para isso tiverem aviso e segundo as instruções da autoridade policial.

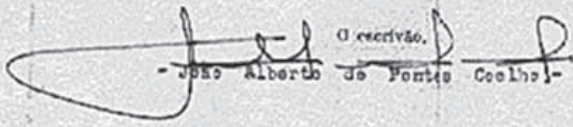
V - Lavar o auxílio de cidadãos para as prisões, fazerem do efetuar, quando não seja possível requisitar da autoridade, sem chegar em tempo a força necessária.

VI - Vigiar sobre tudo que pertencer à prevenção dos crimes e contravenções.

VII - Fazer o cadastro do seu quarteirão e informar as modificações que ocorrerem.

Registrado à fl. 36 do livro competente.

Prestou compromisso em 16 de agosto de 1967 -

O escrivão,

- João Alberto de Pontes Coelho -

