

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria Celina Pereira de Carvalho

BAIRROS NEGROS DO VALE DO RIBEIRA:

DO “ESCRAVO” AO “QUILOMBO”

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Mauro W. B. Almeida

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida e aprovada em 09/03/2006, perante a Banca Examinadora

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mauro W. B. Almeida

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi

Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello

Profa. Dra. Mariana Pantoja Franco

Suplentes:

Profa. Dra. Lúcia da Costa Ferreira

Profa. Dra. Cecília Manzoli Turatti

Campinas
2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

C 254 b **Carvalho, Maria Celina Pereira de**
Bairros negros do Vale do Ribeira : do “escravo ao “quilombo”
/ Maria Celina Pereira de Carvalho. - - Campinas, SP : [s. n.],
2006.

Orientador: Mauro W. B. de Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Quilombos. 2. Negros – Ribeira de Iguape, Rio, Vale (PR e
SP). 3. Camponeses. 4. Parentesco. 5. Identidade. 6. Magia.
7. Escravidão. 8. Barragens e açudes. I. Almeida, Mauro W. B.
de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mfbm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords):

Blacks – Ribeira de Iguape, Rio,
Vale (PR e SP)
Peasants
Kinship
Identity
Magic
Slavery
Dams

Área de Concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutorado

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço
Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi
Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello
Profa. Dra. Mariana Pantoja Franco
Profa. Dra. Lúcia da Costa Ferreira (suplente)
Profa. Dra. Cecília Manzoli Turatti (suplente)

RESUMO

No Vale do Ribeira, em São Paulo, existem algumas dezenas de bairros negros que atualmente reivindicam o reconhecimento como “remanescente de quilombo”. Nessa região, durante os anos de escravidão no Brasil, formaram-se “áreas livres”, nas quais negros fugitivos, juntamente com negros abandonados após o declínio do ciclo minerador na região, formaram agrupamentos que deram origem a esses bairros. Entre estes, estão São Pedro e Galvão, fundados por um africano chamado Bernardo Furquim, que chegou à região com um grupo de fugitivos e fundou 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.

ABSTRACT

In Vale do Ribeira, São Paulo, there are some black neighborhoods that nowadays demand to be recognized as “quilombos’ remains”. In this region, during the slavery years in Brazil, “free areas” were formed, in which black fugitives from slavery, along with blacks who were abandoned after the decline of the mining cycle in the region, formed groupings that gave rise to these neighborhoods. Among these neighborhoods are São Pedro e Galvão, founded by an African fugitive called Bernardo Furquim, who arrived at the region with a group of fugitives and founded a group of cognatic descendants, incorporating relatives from groups already established and fugitives who kept arriving. By doing this, he has contributed to the formation of a local people, relatively closed from the demographic point of view . In short, Bernardo Furquim, by leading and grouping stray Africans in a free territory, managed to found something similar to an African kingdom in Brazil.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a todos os moradores do São Pedro e do Galvão, que desde minha primeira visita, em 1997, sempre me receberam com muito carinho. Todos, desde as crianças pequeninas até os mais idosos, foram meus mestres, cada um a seu modo. A todos, agradeço pela disponibilidade para as conversas, a paciência com as entrevistas e a alegria e entusiasmo com que estiveram confiando suas histórias a esta pesquisadora. Às crianças, agradeço a alegria e o ânimo que sempre me deram.

Devo um agradecimento especial à Jovita, que foi minha *orientadora de campo*, na medida em que guiou-me aos lugares que eram ocupados por seus antepassados na área do Galvão. E na medida em que sempre apontava detalhes importantes que deveriam ser registrados e fotografados, os quais eu nem perceberia se ela não chamasse minha atenção. Além disso, foi minha principal informante, dando detalhes sobre histórias de seus antepassados e sobre a ocupação territorial, além de disponibilizar seus cadernos de textos e de poesias. Também devo agradecer o zelo por minha segurança e integridade física em todas as vezes em que estivemos caminhando na mata. Se, nas dezenas de vezes em que atravessamos as pedras dos rios que cortam a área do Tiatan, eu nunca escorreguei ou caí, foi porque nos momentos mais difíceis Jovita sempre ofereceu sua mão amiga e protetora. Ainda agradeço a casa de Jovita pela hospedagem durante vários meses no decorrer desta pesquisa.

No São Pedro, devo agradecimentos especiais às famílias de Elvira e de Izair. A casa de Izair foi a primeira que conheci, em 1997, e a recepção carinhosa com arroz, feijão, couve, farinha e carne de boi, tudo produzido pela família, foi o primeiro sinal da amizade e atenção de que eu viria a desfrutar no bairro.

Elvira também me acolheu em sua casa durante várias semanas, me dando o privilégio de sua generosa hospitalidade e disponibilizando seu precioso caderno de poesias.

Ao meu orientador, Prof. Mauro Almeida, e à Professora Manuela Carneiro da Cunha agradeço por terem me acompanhado ao São Pedro e Galvão, e pelo privilégio das orientações que recebi de ambos durante essa viagem.

Ao Professor Mauro Almeida agradeço pela orientação extremamente enriquecedora e competente, e pela constante disponibilidade para me orientar e responder às minhas dúvidas, mesmo à distancia, pela internet. Ainda agradeço pelas leituras extremamente cuidadosas e, às vezes, “cirúrgicas” dos meus textos. Enfim, agradeço ao meu orientador que, desde o mestrado, sempre valorizou meu trabalho, transmitindo estímulo e coragem.

À Profa. Dra. Suely Kofes e à Profa. Dra. Lúcia Ferreira pelos enriquecedores comentários, sugestões e críticas durante o exame de qualificação.

Às Dras. Michael Nolan, Sueli Berlanga e à irmã Ângela, pelo constante diálogo, pelas entrevistas, pela acolhida no Encontro de Mulheres em 2002, pelo apoio a esta pesquisa e pela confiança que depositam em mim e no meu trabalho.

À Profa. Dra. Renata Paoliello, amiga que há mais de dez anos acompanha minha formação de antropóloga e me enriquece com seu seus preciosos “toques” sobre as Ciências Sociais, pelo constante diálogo e pela leitura de um relatório desta pesquisa numa época em que a estrutura final da tese ainda não estava muito clara para mim.

À Dra. Maria Elena Miranda, minha eterna parceira de estudos, pelas várias leituras que fez de meus textos no decorrer desta pesquisa e pelas valiosas sugestões e críticas. E também pela amizade, pelo alento e pela generosidade nos momentos mais difíceis.

Durante o segundo semestre de 2001, estive participando de um grupo de estudos formado por algumas colegas doutorandas da Unicamp e da USP, que se reunia informalmente para ler e discutir textos de Karl Marx. São as amigas Dra. Cecília Turatti, Dra. Alessandra Schimitt, Dra. Maria Elena Miranda e Cyra Malta, às quais agradeço o privilégio das discussões e do aprendizado.

Ao Dr. Paulo Serpa, amigo que durante alguns meses foi companheiro de trabalho e de viagens por inúmeras comunidades rurais do Vale do Ribeira e do Paraíba, agradeço pelo aprendizado, pela leitura de versões anteriores de parte desta tese e pela sagacidade das observações e sugestões feitas para esta pesquisa.

À Dra. Deborah Stucchi, antropóloga do Ministério Público Federal, pelo constante diálogo, por ter cedido os gráficos de parentesco cuidadosamente desenhados à mão que me ajudaram nos levantamentos a respeito do parentesco em São Pedro e Galvão e na elaboração dos gráficos de parentesco presentes neste trabalho. E também pela disponibilização de documentos.

Ao Itesp, pela disponibilização dos mapas, e em especial a Maria Ignez Maricondi, pelo competente e cuidadoso trabalho de montagem cartográfica.

Ao músico Daniel Pereira pela elaboração de partituras de algumas músicas de Jovita e de Elvira.

À Dra. Andréa Martini, amiga que há dez anos vem me proporcionando uma rica troca de experiências sobre o fazer antropológico.

À Profa. Dra. Lídia Barros, que há mais de vinte anos brinda-me com sua amizade, e que nos momentos mais difíceis me socorre com seu amor e sua generosidade.

A Salete Pereira, Sandra Pereira e Yara Maria dos Santos, amigas queridas, “escudeiras” fiéis que estão sempre a me apoiar com seu amor e sua bondade nas mais árduas batalhas desta vida.

A Ana Tereza Junqueira, amiga querida sempre presente.

Ao Francisco, meu irmão mais velho, pelo apoio afetivo e material no percurso desta pesquisa e em tantos caminhos que estivemos percorrendo juntos.

Finalmente, agradeço à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa de quatro anos concedida para a realização desta pesquisa, e sem a qual este trabalho dificilmente teria sido realizado. E aproveito a oportunidade para protestar contra a redução do prazo das bolsas de mestrado e doutorado, medida que interfere na qualidade das pesquisas em Ciências Sociais. A política de concessão de bolsas de estudos para a Universidade Pública está muito distanciada da realidade social e política de nosso país.

Para Gilberto,
Meu irmão caçula que me ensina a ser forte e a transpor limites.

SUMÁRIO	
RESUMO	III
ABSTRACT	IV
AGRADECIMENTOS	V
GLOSSÁRIO	XII
SIGLAS	XII
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. SOBRE QUILOMBOS	3
CAPÍTULO 2. A REGIÃO.	9
2.1. O VALE.....	9
2.2. TENTATIVAS DE IMPLANTAÇÃO DE PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NO VALE	11
2.3. A CONSERVAÇÃO AMBIENTAL NO VALE.	14
2.4. AS COMUNIDADES NEGRAS NO VALE DO RIBEIRA	16
2.5. PRESSÕES SOBRE O TERRITÓRIO E RECONHECIMENTO OFICIAL DOS “REMANESCENTES DE QUILOMBOS” NO VALE.....	18
CAPÍTULO 3. OS BAIROS DE SÃO PEDRO E GALVÃO	27
3.1. <i>HISTÓRIA E PARENTESCO.</i>	27
3.2. <i>OCUPAÇÃO TERRITORIAL E DIREITOS À TERRA.</i>	51
3.3. <i>A CAPOVA</i>	71
3.4. A ENTRADA DE FAZENDEIROS NOS DOIS BAIROS.	91
3.5. O CISMA ENTRE SÃO PEDRO E GALVÃO	102
3.6 ACESSO À TERRA E PROCESSO HISTÓRICO	115
CAPÍTULO 4. MAGIA E RELIGIÃO.	119
4.1. DO CANOBLÉ À CAPELA, BÍBLIA E CRUZ DE CEDRO.	119
4.3. OS CURADORES.....	131
4.4. O CORAÇÃO DOS OUTROS É TERRA ONDE NINGUÉM ANDA	138
4.5. MAGIA E DISPUTAS POR TERRA	145
CAPÍTULO 5. IDENTIDADE EM SÃO PEDRO E GALVÃO	149
5.1. IDENTIDADES NOS BAIROS NEGROS DO VALE DO RIBEIRA	149
5.2. MEMÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE.....	150
5.3. NEGAÇÃO DA IDENTIDADE DE NEGRO	155
5.4. A REVIRAVOLTA DO ESTIGMA	161
5.5. POESIA E REFLEXIVIDADE.....	168
CONCLUSÕES	185
BIBLIOGRAFIA	189
ANEXO. PARTITURAS	195

ÍNDICE DE MAPAS

MAPA 1.....	26
MAPA 2.....	69
MAPA 3.....	111

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. FAC-SÍMILE DO CADERNO DE JOVITA.....	28
FIGURA 2. FAC-SÍMILE DO CADERNO DE JOVITA.	29
FIGURA 3. FAC-SÍMILE DO CADERNO DE JOVITA.	30
FIGURA 4. MARIANO E JOVITA.....	34
FIGURA 5. VISTAS DA VARGEM, HOJE ÁREA DE FAZENDA.....	37
FIGURA 6. PAIÓIS NO GALVÃO.....	58
FIGURA 7. CASAS EM SÃO PEDRO	58
FIGURA 8. DERRUBDA (A) E PLANTANDO COM SARAQUÁ (B).....	75
FIGURA 9. GEIVARA (ESQUERDA) E PIJUCA (DIREITA).....	76
FIGURA 10. ROÇA DE ARROZ RECÉM PLANTADA (A); PAIOL DE JOVITA E JABOR (B).	77
FIGURA 11. (A) COZINHANDO NA “TAIPA”; (B) CACHO DE ARROZ <i>TAPORANA</i> MADURO....	78
FIGURA 12. COLHEITA DE ARROZ EM 2002.	79
FIGURA 13. BANDEIRA (A) E FORMAÇÃO DE BANDEIRA (B).	79
FIGURA 14. PILHA DE ARROZ (ESQUERDA) E PAIOL (DIREITA).....	80
FIGURA 15. TARIMBA PARA DORMIR (ESQUERDA) E TARIMBA PARA ARROZ (DIREITA).	80
FIGURA 16. SOCANDO O ARROZ (ESQ.) E AMONTOANDO A PALHA DO ARROZ (DIR.).....	81
FIGURA 17. CULTIVO COMBINADO.....	82
FIGURA 18. ATERRANDO (ESQ.) E COLHENDO (DIR.) O FEIJÃO.	83
FIGURA 19. CAMINHO INTERROMPIDO PELA DERRUBADA	84
FIGURA 20. ROÇA DE ARROZ GROSSO (ESQ.) E ROÇA DE <i>ARROZ VERMELHO</i> (DIR.), 2003.	85
FIGURA 21. COLHENDO ARROZ (ESQ.) E CARREGANDO ARROZ PARA BATER (DIR.). 2003..	86
FIGURA 22. ARROZ AMONTOADO PARA BATER (ESQ.); BATENDO O ARROZ (DIR.).....	86
FIGURA 23. BATENDO O ARROZ (ESQ.); ARROZ BATIDO (DIR.).	87
FIGURA 24. ROÇA EM TRANSFORMAÇÃO E EM RECOMPOSIÇÃO.....	88
FIGURA 25. PLACA NA ENTRADA DO GALVÃO (ESQ.) E NO TIATAN (DIR.).....	102
FIGURA 26. “VARAÇÃO” DE CANOA	115
FIGURA 27. X ENCONTRO DE MULHERES EM ELDORADO – JULHO DE 2002.	167

ÍNDICE DE TABELAS

TABELA 1.....	22
TABELA 2. CASAMENTOS DE FILHOS E NETOS DE BERNARDO FURQUIM	43
TABELA 3. ÍNDICES DE ENDOGAMIA E DE EXOGAMIA.....	51

ÍNDICE DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1. ALIANÇAS DE BERNARDO E DE SEUS FILHOS.	42
GRÁFICO 2. ALIANÇAS DE NETOS DE BERNARDO.	ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.
GRÁFICO 3. VILA NO SÍTIO TAVARES.....	60
GRÁFICO 4. VILA NO BOQUEIRÃO GRANDE.....	60

GRÁFICO 5. VILA NO BOQUEIRÃO	61
GRÁFICO 6. VILA NA VARGEM	61
GRÁFICO 7. DESCENDENTES DE BERNARDO NO SÍTIO CARVÃO	62
GRÁFICO 8. DESCENDENTES DE BERNARDO FURQUIM NO TIATÃ.	64

Glossário

Atropelar: expulsar.

Canoblé: culto religioso, possivelmente uma combinação de elementos de diversas religiões de origem africana, que era praticado pelos fundadores do grupo.

Capova: ocupação na mata, geralmente afastada das casas principais na vila, que compreende espaço de roças, áreas de capoeira, paiol (moradia provisória) e, às vezes, tarimba para estocar arroz.

Curandor: curador, o mágico que faz curas, benzimentos e feitiços.

Geivara: madeira caída que permanece na área de roça após a queimada.

Jequi: cesto para pesca feito de taquara, de origem indígena.

Pijuca: pau apodrecido

Tarimba: armação de paus que pode ser usada para dormir ou para estocagem de arroz (vide figura 15).

Timbale: pessoa.

Siglas

ADCT: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

CBA: Companhia Brasileira de Alumínio.

CERU: Centro de Estudos Rurais e Urbanos.

CESP: Companhia Energética de São Paulo

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

ITESP: Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”.

UHE: Usina Hidrelétrica.

Introdução

No capítulo 1, a proposta é refletir acerca de alguns conceitos que ajudam a construir definições do “quilombo” ora estudado. Veremos que não é possível reduzir a idéia de quilombo às definições históricas, que se restringem às idéias de fuga e isolamento. É preciso considerar a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo e, ao mesmo tempo, o papel político desempenhado pelos grupos que reivindicam o reconhecimento como “remanescente de quilombo”.

No capítulo 2, apresento um breve histórico da região do Vale do Ribeira e da formação dos bairros negros para, em seguida, no terceiro capítulo, apresentar a história dos bairros de São Pedro e Galvão. Estão conectados os temas da descendência e territorialidade, da herança e divisões da terra, do trabalho na *capova*, do conflito fundiário e do facionalismo interno.

No quarto capítulo, intitulado *magia e religião*, é apresentado um processo que se inicia com práticas inspiradas em religiões de origem africana e passa pela adoção de culto similar ao catolicismo rural, dando origem a uma espécie de refundação do grupo enquanto corpo religioso católico. Em suma, é apresentada uma trama em que se superpõem fios de feitiçaria e *canoblé*, de catolicismo rústico e *curandores*, e finalmente de “crentes”, entretecida pelos fios das disputas de terra e entre facções políticas, numa combinação de narrativa mítica e de estudos de caso.

No capítulo 5, sobre o processo identitário em São Pedro e Galvão, são destacados três momentos. O primeiro é o da identidade negativa, do colonialismo introjetado. O segundo é o da afirmação positiva da identidade, ainda situado no passado recente, mas com ruptura em relação ao momento anterior. O terceiro momento corresponde a um presente visto como poesia e criação do futuro, portanto, um presente de elaboração de projetos de liberdade.

Capítulo 1. Sobre quilombos.

Neste capítulo, não pretendo fazer uma ampla revisão crítica dos conceitos de “populações rurais negras” e de “quilombo” – isso já foi feito com muita competência por José Maurício Arruti (2002). Pretendo refletir acerca de alguns conceitos que ajudam a construir definições acerca do “quilombo” ora estudado.

Os conceitos, certamente, tendem a transformar-se de acordo com a força dos movimentos sociais. Isso fica muito claro, por exemplo, nas definições de quilombo. De uma definição chamada de arqueológica por Alfredo Wagner de Almeida, parte-se para uma tendência, tanto no nível político quanto acadêmico, à incorporação de definições subjetivas, ligadas ao sentimento de pertencimento étnico.

Alfredo Wagner de Almeida tece críticas às definições arqueológicas, e nos lembra que temos sido confinados a uma definição de quilombo criada pelo Conselho Ultramarino, em 1740, em virtude de uma consulta dirigida a este pelo rei de Portugal:

toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (Conselho Ultramarino apud Wagner, 1999, p. 12).

Este autor ainda nos mostra que esta definição constitui-se basicamente de cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma “natureza selvagem” do que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo “rancho”; 5) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. Para ele, com os instrumentos da observação etnográfica

pode-se reinterpretar criticamente o conceito e asseverar que a situação de quilombo existe onde há autonomia, existe onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário

ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo (Almeida, 1999, p. 12).

Almeida exemplifica situações que contrariam esses cinco elementos da definição, como o caso do quilombo Frechal, no Maranhão, localizado a cem metros da casa grande, ou casos onde o quilombo esteve na própria senzala, representado por formas de produção autônoma dos escravos que poderiam ocorrer – e de fato ocorriam –, sobretudo em épocas de decadência de ciclos econômicos, fossem agrícolas ou de mineração. Ou ainda casos como o mencionado por Tavares Bastos, em *O Vale do Amazonas*, de 1866, que observou, na região do Baixo Amazonas “grupos de escravos fugidos e agrupados nos denominados mocambos que comercializavam às escondidas com os Regatões que subiam o rio Trombetas...” (Almeida, 1999, p.120). Diversos trabalhos mais recentes a respeito de comunidades negras com origem diretamente relacionada à escravidão têm demonstrado que a economia interna desses grupos está longe de representar um aspecto isolado em relação às economias regionais da Colônia, do Império e da República. Em geral existiu, paralelamente à formação do aparato de perseguição aos fugitivos, uma rede de informações que ia desde as senzalas até muitos comerciantes locais. Estes últimos tinham grande interesse na manutenção desses grupos porque lucravam com as trocas de produtos agrícolas – e em alguns casos também de ouro que encontravam em rios – por produtos que não eram produzidos no interior do quilombo. Bandeira menciona o quilombo do Piolho, em Mato Grosso, que tinha no arraial de São Vicente “o principal posto de comércio dos quilombos e de aliciamento de escravos” (Bandeira, 1988, p.119). Flavio dos Santos Gomes (1996) mostra que os quilombolas da região de Iguaçu, no Rio de Janeiro, forneciam lenha de mangue para o abastecimento dos fornos da corte, além de disputarem ou negociarem com os barqueiros locais o controle das vias fluviais da área, por onde escoavam os produtos fornecidos para a corte. No Maranhão, Mathias Assunção estuda casos de quilombos que perduraram durante décadas favorecidos não apenas pelas condições ecológicas, mas principalmente devido

às relações com a sociedade envolvente, comercializando ouro e produtos de suas roças:

“longe de serem comunidades isoladas, os quilombos viviam em uma complexa rede de comunicações com a sociedade escravista, que lhes fornecia bens materiais e informações sobre as entradas. Mantinham contatos permanentes com os escravos nas fazendas. Chegaram, em alguns casos, a trabalhar para fazendeiros em precisão de braços. Trocavam ou vendiam produtos de suas roças (fumo e algodão) à população livre” (Assunção, 1996, p. 459).

Veremos nos capítulos adiante que também no Vale do Ribeira, mesmo protegidas pelas condições geográficas da região, as populações negras estiveram inseridas tanto na economia regional quanto no mercado mais amplo, com produção agrícola destinada a outras províncias.

O fato é que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, sob o enunciado “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, traz consigo a necessidade de definições compatíveis com a realidade política dos grupos que reivindicam a identidade quilombola.

Após definições da Fundação Cultural Palmares que compreendiam o quilombo mais por qualidades culturais substantivas e por sua história de lutas pretéritas, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, como nos mostra Arrutti (2002), buscou uma recaptura científica do conceito de quilombo, propondo uma ressemantização do termo. Para tanto, foram recuperados uma série de estudos antropológicos desenvolvidos desde a década de 1970 sobre “comunidades negras incrustradas”, as quais visavam evitar as noções de “negros isolados” e de “quilombos” (Arrutti, 2002, p. 53). Então o conceito de “bairro rural” presente nos estudos de populações rurais negras nas décadas de 1970 e 1980 vem a ser suplantado pelas categorias analíticas de *etnia* e *etnicidade*.

É preciso lembrar que, para Weber (2004), conforme será discutido no capítulo 5, sobre a identidade em São Pedro e Galvão, o pertencimento étnico está relacionado a uma crença subjetiva na afinidade de origem, e a etnicidade implica em instrumento político. Barth (2000) traz essa idéia de etnicidade para contextos atuais, mostrando que o pertencimento étnico implica em processos de exclusão e de incorporação.

Os antropólogos do Ministério Público Federal mencionam a definição da ABA de 1994:

O termo Remanescente de Quilombo, conforme deliberado pela ABA -Associação Brasileira de Antropologia, em encontro realizado nos dias 17 e 18 de outubro de 1994, no Rio de Janeiro, embora tenha um conteúdo histórico, designa “hoje a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”. (Garcia, 1995 apud Stucchi *et alli*, 2000, p.7).

A definição acima marca, como afirma Arruti, um deslocamento do “modelo Palmares” “para a descrição de uma ampla variedade de situações concretas, historicamente documentadas” (2000, p. 54). Este autor, em consonância com Almeida (1999), nos diz que quando determinados grupos reivindicam o reconhecimento oficial como “comunidade remanescente de quilombos”, o que está em jogo são os conflitos fundiários, e não uma busca de continuidade dos quilombos históricos (2002, p.89). A emergência dos remanescentes de quilombos no Brasil – 743 segundo a Fundação Cultural Palmares, e em torno de 2000, segundo levantamentos realizados por ONGs e universidades – mostra-se como decorrência de conflitos fundiários.

No caso específico do Vale do Ribeira, além da grilagem de terras por fazendeiros, existe a ameaça de inundação por de uma barragem que seria construída em Tijuco Alto, ao longo do rio Ribeira de Iguape, com o fim de fornecer energia elétrica para a Companhia Brasileira de Alumínio, uma empresa do grupo Votorantin, e por outras três barragens, Itaóca, Funil e Batatal que seriam construídas também ao longo do Ribeira.

Um critério de reconhecimento de uma determinada “etnia” que tem sido aplicado institucionalmente como “critério de identificação” é a auto atribuição que, para Arrutti, implica num deslocamento do critério da “fronteira” para o campo da subjetividade:

A autoatribuição não é, na verdade, apenas uma fórmula econômica ou mesmo uma simplificação do conceito de etnicidade. Ela implica um “deslize semântico” que desloca o foco da análise, que para Barth era a fronteira – produzida por uma série de processos sociais objetivos – para um tipo de sentimento, de compreensão e de representação de si; enfim, para uma propriedade subjetiva dos indivíduos projetada no grupo (Arrutti, 2002, 95).

O movimento social suscitou o debate acadêmico ao levar suas demandas ao Ministério Público Federal. Arrutti ainda observa que o “deslize semântico” que interpenetra o campo da subjetividade tem suas repercussões práticas no campo institucional. O artigo 68 do ADCT levou os Estados a desenvolverem ações de modo a que seja cumprido. São Paulo é o Estado que tem se preocupado menos com um conhecimento substantivo das comunidades do que com a elaboração de respostas do Estado, contribuindo na elaboração de uma sistemática de abordagem técnica e juridicamente consistente, assim como de mecanismos legais e administrativos que constituem importantes precedentes para outros estados, servindo na prática, como uma alternativa real a toda discussão acerca da regulamentação do artigo 68 do ADCT ao nível federal (Arrutti, 2002, p. 84).

Nesse sentido, as histórias, as origens, mesmo de bairros negros que são vizinhos, mostram-se bastante diversificadas, conforme podemos ver, por exemplo, nos relatórios técnico-científicos realizados pelo Instituto de Terras de São Paulo. No Vale do Ribeira, entre os grupos reconhecidos como “comunidades remanescentes de quilombos”, existem aqueles cuja história pretérita aparece claramente relacionada à história da escravidão, compreendendo elementos tais como fuga e relativo isolamento geográfico – como é o caso de São Pedro e Galvão. E também existem aqueles que não

fazem referências a antepassados “fundadores” que tenham sido fugitivos da escravatura, como é o caso, por exemplo, de Morro Seco, em Iguape. Como diz Alfredo Wagner de Almeida,

“O que está em jogo são as revisões dos esquemas interpretativos, em que um critério como “raça” não é mais essencial. A mobilização transformadora e de afirmação étnica não está passando por consaguinidade, por pertencimento à tribo, por características de língua, de povo e de sinais exteriores que tradicionalmente marcaram diferenças. Não é isso que está em pauta; está em pauta uma nova unidade social, que está sendo forjada numa forma de resistência que se consolidou historicamente, e que exige um novo conceito de etnia, um novo conceito de mediação, um novo conceito de mobilização (Almeida, 1999, p.18).

Ao longo dos próximos capítulos, veremos que o auto-reconhecimento como “remanescente de quilombo” nos bairros de São Pedro e Galvão faz parte de um processo de contínua (re)construção de identidade que passa por território e parentesco, tem como componente uma introjeção colonial que atribui valores negativos à identidade negra, e que esta vêm, em decorrência da organização política, sendo positivamente transformada.

Capítulo 2. A região.

2.1. O Vale

Localizado entre Paraná e São Paulo, numa faixa que abrange desde municípios próximos à capital paulista até quase as cercanias de Curitiba, e no litoral desde proximidades de Peruíbe no ponto mais ao norte até quase chegar em Paranaguá, no ponto mais ao sul, o Vale do Ribeira comporta uma multiplicidade de tempos e espaços simultâneos, representações dos vários sujeitos que hoje vivem ou atuam lá. Como bem define Odair Paiva,

Convivem nesta região posseiros, pequenos proprietários, companhias mineradoras, reflorestadoras, agroindústrias, barragens, reservas florestais, terras não discriminadas (devolutas), “trabalho escravo”, comunidades negras (remanescentes de quilombos), entre outras (Paiva, 1993, p. 3).

Considerado como sendo a região mais pobre do estado de São Paulo, o Vale, contudo, possui grandes riquezas em recursos naturais. Aí se encontra a maior parte do que resta de Mata Atlântica no estado, onde habitam diversas espécies animais em risco de extinção. A região é repleta de belezas paisagísticas que abrigam consideráveis recursos hídricos e minerais.

O povoamento do litoral do Vale teve início já nos primeiros anos da colonização. Em 1502 a esquadra de Américo Vespúcio deixou nas praias da Ilha do Cardoso um bacharel degredado, Mestre Cosme Fernandes (Young Apud Almeida, 1946, p. 31), o “bacharel de Cananéia”. E em 1508 a expedição de João Solis e Vicente Yanez Pinzon deixou mais sete castelhanos na mesma ilha, próximo à barra de Cananéia. O bacharel e os sete castelhanos foram encontrados por Martim Afonso em 1531, quando este deixou no lugar uma expedição que tinha a missão de procurar ouro e prata no interior (Almeida, 1946, p. 31-32). No século XVI, em meio às disputas entre portugueses e espanhóis, constituíram-se os povoados que viriam a formar Iguape e Cananéia.

O povoamento do interior iniciou um pouco mais tarde. Albertino Moreira nos esclarece que “a entrada para o planalto, durante anos e anos, por mais de

século era aventura proibida. Tomé de Souza, quando veio para o Brasil, trazia o regulamento sobre isso”. Terra firme adentro só poderia ir quem portasse uma licença especial do governador ou do provedor-mor da fazenda real (Moreira, 1943, p. 65).

No século XVII, foi encontrado ouro no interior, às margens do rio Ribeira de Iguape, tendo se formado o povoamento que deu origem à primeira cidade do interior do Vale, Xiririca (atualmente Eldorado). A descoberta do ouro em Xiririca deu início ao primeiro ciclo econômico da região, muito embora os habitantes que permaneceram no litoral continuassem vivendo da agricultura e da pesca de subsistência.

A mineração aurífera perdurou até o início do século XIX. Contudo, a atividade entrou em declínio no final do século XVII. No século XVIII tivemos o ciclo do arroz, que teve seu auge na segunda metade desse mesmo século e perdurou até o início do século XX. Assim como a mineração, o ciclo rizicultor esteve apoiado na mão-de-obra escrava. No entanto, ao lado da produção intensiva das fazendas, camponeses livres, vivendo da agricultura de subsistência, também estiveram produzindo para o mercado. Sua produção ou era vendida aos comerciantes locais, ou era levada por eles mesmos aos centros maiores, como Eldorado e Iguape, onde obtinham preços melhores. O rio Ribeira e seus afluentes constituíam-se nos únicos canais de transporte da população e escoamento da produção, que era levada rio abaixo em barcos e canoas até um ponto próximo ao Porto da Ribeira, em Iguape, de onde era transportada em mulas até o porto de Iguape.

Com o objetivo de eliminar o trajeto feito no lombo de mulas, no início da década de 1890 foi construído o Valo Grande, um canal ligando o rio Ribeira ao Mar Pequeno. Esse canal, a princípio, tinha apenas quatro metros de largura. Contudo acabou sendo incrivelmente alargado pela força e volume das águas do rio, que terminou por assorear as barras de Icapara, do Ribeira e o próprio porto de Iguape, impedindo a passagem de barcos maiores. A partir desse fato, o porto de Iguape entrou em franco declínio. Por essa época, no fim do século XIX, a produção do então internacionalmente famoso “arroz de Iguape” já sofria

concorrência do arroz de outras regiões e, no início do século XX, havia diminuído bastante.

Nesse período, a quase total ausência de estradas contribuiu para um isolamento geográfico, econômico e social de região, que se voltou sobretudo para a agricultura de subsistência. Conforme José Roberto Zan,

com a decadência da agricultura comercial, o Vale mergulhou num período de estagnação econômica que se estendeu pelas décadas de 10, 20 e 30 do século atual. (...) O não empenho dos poderes públicos, no sentido de reaparelhar o sistema de transportes da Baixada, acabou por inviabilizar a agricultura comercial. Conseqüentemente, a maior parte da população refluiu para a economia de subsistência (Zan, 1986, p. 26-29).

Pasquale Petrone (1966) faz referências à cultura de café no Vale, principalmente em Pariquera-Açu e entornos. Essa cultura, entretanto, foi quase inexpressiva, tendo a região ficado praticamente à margem da economia cafeeira. Em Petrone (1966) vemos que o cultivo de banana, em níveis de mercado, começa a tomar expressão na região na década de 1930, tendo mais tarde se tornado a base da economia local. Também o chá preto desenvolveu-se em níveis comerciais a partir da década de 1920, tendo, contudo, concentrado-se na região de Registro.

2.2. Tentativas de implantação de projetos de desenvolvimento no Vale

Conforme Odair Paiva (1993), nas décadas de 1930 e 1940, uma política de colonização acirra os problemas fundiários na região na medida em que grande parte das terras consideradas devolutas e destinadas aos novos colonos já estavam, na verdade, ocupadas por pequenos posseiros, muitos dos quais foram obrigados a desocupá-las. Nas palavras do autor,

a reordenação fundiária proposta pela Secretaria na região não possuía qualquer interesse no sentido de manter naquelas áreas os antigos pequenos produtores (Paiva, 1993, p. 179).

Num processo de "grilagem oficial", apenas pequenos posseiros foram prejudicados, sendo que os grandes produtores de banana em terras consideradas devolutas, nunca foram desapropriados. Oficialmente, o projeto visava incentivar o desenvolvimento de pequenas propriedades através do cultivo de banana. No entanto, o que se pretendia era criar um espaço para absorver uma preocupante massa de mão-de-obra desempregada na capital paulista em função da decadência do café. Essa colonização oficial teve muito poucos resultados. Aos colonos não foram dadas condições de se manterem na terra, e nos dias de hoje a colônia não existe mais na memória das pessoas do lugar. No entanto, o Estado atingiu o objetivo de povoar terras "devolutas" instalando grandes proprietários inseridos na produção para o mercado. Ainda conforme Paiva,

embora tenha sido efêmera enquanto resultados, a colonização oficial contribuiu para a perpetuação de uma estrutura que, no plano regional, manteve a hegemonia dos grandes bananicultores, seja pela desestruturação - nas áreas onde se instalou - de grande parte de formas outras de ocupação da terra, e também por não ter contribuído para a fixação e o crescimento dos pequenos produtores ali instalados (Paiva, 1993, p. 180).

Geraldo Müller (1980) nos mostra que a intensificação do processo de incorporação do Vale à produção de mercado ocorre nas décadas de 1940/50 com a ampliação do cultivo de banana e chá. No caso da banana, devido ao aumento da demanda pelos trabalhadores da indústria paulistana por causa do baixo preço da fruta, e também devido à demanda de Montevideu e Buenos Aires. Esse processo foi acelerado na década de 1960 com a construção da rodovia BR-102, atual Régis Bitencourt.

O mesmo autor também nos fala da especulação fundiária deflagrada com o início da construção dessa rodovia e conseqüente valorização de terras no Vale. Por essa época, inúmeros imóveis foram adquiridos por empresas paulistas da construção civil, siderúrgicas, metalúrgicas, imobiliárias, empresas agrícolas e comerciais. Nas palavras de Müller,

a especulação fundiária na Baixada, como em todo o Vale, mostra-se como mecanismo que permite incorporar terras sem aproveitá-las nem povoá-las, configurando a mais acabada manifestação de cunho primitivo do modo como as terras caem sob o domínio do acicate da lei do valor. (Müller, 1980, p. 82).

Com pouca densidade populacional, montanhas, cavernas e grandes extensões de Mata Atlântica, o Vale foi escolhido como local de treinamento do grupo de guerrilheiros de Carlos Lamarca. Habitado por população pobre e que, provavelmente, seria sensível ao discurso revolucionário, conforme escreve Queiroz, “a região da Juréia foi o lugar que Lamarca escolheu para se esconder e preparar a revolução” (Queiroz, 1992, p. 73)¹. O receio de que a região fosse alvo de novos focos guerrilheiros fez o Estado investir pesado em projetos de desenvolvimento em fins da década de 1960 e na década de 1970 (Zan, 1986; Martinez, 1995). Diversos programas foram implantados no Vale com o objetivo de desenvolver a região e livrá-la do atraso e do isolamento: aumento da produtividade agrícola, o estabelecimento de empresas agropecuárias, indústrias de transformação da banana e outras frutas, mineração, implementação da pesca, cultivo de cacau e de seringueira². Dentre os projetos de desenvolvimento, houve também a ameaça de instalação de usinas atômicas na área da Juréia (Queiroz, 1992).

Maria Cecília Martinez nos diz que as culturas caipira e caiçara do Vale eram consideradas o motivo do atraso econômico devido aos seus modos de produção e comercialização que não se enquadravam nos moldes capitalistas. Portanto, o que se queria era substituir tanto o minifúndio quanto o latifúndio improdutivo por uma classe média rural de tipo empresarial. Havia a necessidade de implementar os setores de transportes, de comunicações e de energia para que a região se tornasse atraente ao capital privado (Martinez, 1995). Uma série de obras foi realizada para beneficiar setores privados com o uso de verbas públicas. Com exceção da banana e do chá, que já estavam implantados desde os anos trinta, nenhum desses projetos conseguiu de fato industrializar o Vale.

¹ Sobre o assunto, ver também Müller, 1980; Zan, 1986; e Martinez, 1995.

² Brandão *et alli*, 1997.

Geraldo Müller nos mostra que muitos empresários estiveram se beneficiando de incentivos fiscais adquirindo terras que serviram à especulação, agravando ainda mais os conflitos fundiários da região. Os empresários acabaram se retirando mais tarde da região e aplicando os lucros obtidos no Vale em outras regiões (Müller, 1980).

2.3. A Conservação Ambiental no Vale.

São Paulo tem hoje apenas 5% do total de Mata Atlântica que recobria o estado. E a maior parte dessa área localiza-se no Vale do Ribeira, região cujo acesso é dificultado pelas péssimas condições das poucas estradas, e que tem estado à margem do processo de desenvolvimento econômico. Para Diegues,

(...) os 5% restantes do território original da Mata Atlântica no Estado de São Paulo foram áreas que ficaram à margem do desenvolvimento econômico de alguma forma, o que as fizeram permanecer relativamente isoladas. Este isolamento propiciou não somente a existência desses remanescentes de áreas naturais em estado pouco alterado, como também a manutenção de grupos sociais detentores de culturas diferenciadas da cultura urbana, que permaneceram à margem do processo econômico, as quais tem-se chamado de "comunidades tradicionais". (Diegues, 1995, p. 114).

A região do Vale do Ribeira tem sido nas últimas décadas, com maior ênfase durante o governo militar, objeto da criação de diversos tipos de Unidades de Conservação. No Brasil as diversas modalidades de unidades de conservação foram implantadas sem que houvesse a menor preocupação com as populações habitantes das áreas que estavam ganhando este novo *status* (Diegues, 1994, p. 11). Referindo-se a um estudo feito em 67 unidades de conservação nos estados do Paraná, São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro, Diegues observa que

entre as áreas naturais protegidas que foram pesquisadas, cerca de 73% têm em seu interior populações tradicionais (extrativistas, pescadores, índios, pequenos sítiantes) e não tradicionais (veranistas, fazendeiros, comerciantes, empresários, servidores públicos). Por outro lado, cerca de 15% dessas áreas naturais

protegidas são habitadas exclusivamente por moradores tradicionais (Diegues, 1997a, p. 93).

Existem estudos segundo os quais a ação humana sobre a mata, em escala limitada e em áreas de baixa densidade populacional, tende a ser benéfica para o desenvolvimento da biodiversidade. Em relação aos seringueiros da Amazônia, diz Almeida:

(...) gerações de cultivadores foram cruciais para descobrir o valor das espécies. Por isso a FAO, órgão da ONU, reconheceu os direitos dos agricultores (leia-se: populações tradicionais) em virtude de sua contribuição à conservação, melhoria e disponibilidade de recursos fitogenéticos e estabeleceu um Fundo Internacional para os Recursos Fitogenéticos que deveriam remunerar essa contribuição (Almeida, 1994, p. 262).

Sobre o mesmo assunto, diz Brown:

In general, most human perturbations in the region have the same diversifying effects on the system as the natural ones, at several different scales. The opening of rubber trails emulates the fall of trees of various sizes; one hectare of slash-and-burn agriculture mimics the falling of the rivers banks, and the clearing of pasture areas approximates the great mortalities in bamboo groves (Brown Apud Almeida, 1996, 138-139).

Moradores de diversas Unidades de Conservação³ do Vale defendem seus modos de produção na medida em que há muitas e muitas gerações as formas de uso do meio ambiente têm sido as mesmas e, ainda assim, estiveram preservando a mata:

O Roberto⁴ veio para fazer a guia, vistoriou a área e até ficou surpreso. Porque ele percebeu que o sistema estava dentro da lei. Nós não estávamos fazendo coisas fora da lei. Tinha as questões que nós estávamos cientes. Não se pode roçar perto de água. Nós sabemos que precisamos da água. Topo de serra, não se podia roçar topo de serra [pela lei]. Mas também o topo de serra da nossa área aqui é só mata virgem. Desde

³ Segundo definição do IBAMA, “Unidade de Conservação é o espaço territorial delimitado e seus componentes, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo poder político para a proteção da natureza, com objetivos e limites definidos, sob regime de administração ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção. Podem ser criadas pelos governos federal, estadual e municipal” (Brasil, 1995 apud São Paulo (Secretaria do Meio Ambiente), 1996: 60).

⁴ Roberto Rezende, engenheiro agrônomo, supervisor técnico do Departamento Estadual de Proteção de Recursos Naturais (DEPRN) de Registro.

quatrocentos anos atrás, no tempo dos nossos antepassados, não se roçava topo de serra. Uma outra questão também é a cabeceira d'água. A água é uma coisa que nós, já acabei de falar e torno a falar, nós precisamos da água. Então, porque que nós vamos desmatar a cabeceira da água sabendo que ela vai secar?

(Ditão, morador do quilombo de Ivaporunduva; entrevista em Brandão *et alli*, 1998)

Desde 1997, o DEPRN (Departamento Estadual para a Proteção dos Recursos Naturais), juntamente com o Itesp, vem concedendo licenças para desmatamento, com a finalidade de abertura de roças, em alguns bairros negros da região, conforme veremos adiante. Por outro lado, as áreas do Parque Intervales e do Parque Jacupiranga, que estavam sobrepostas às áreas reivindicadas por algumas comunidades quilombolas, tiveram suas divisas recuadas.

2.4. As comunidades negras no Vale do Ribeira

Lurdes Carril nos mostra que já no século XVI não era incomum a existência concomitante de escravos indígenas e negros nas expedições que partiam para o interior de São Paulo (Carril, 1995, p. 72). Vimos que tanto a mineração quanto o cultivo de arroz estiveram apoiados na mão de obra escrava. Criticando autores que afirmam que o trabalho escravo em São Paulo foi praticamente insignificante até a implantação da monocultura cafeeira no século XIX, a autora demonstra que a bibliografia sobre a sociedade escravista em São Paulo carece de estudos a respeito da área do Vale do Ribeira, a qual raramente tem sido considerada.

Em 1997, conforme veremos de maneira mais detalhada adiante, foi realizado laudo por antropólogos do Ministério Público Federal⁵, nas comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões, resultado de demandas de

⁵ O trabalho foi realizado pelos antropólogos Adolfo Neves de Oliveira, Sheila dos Santos Brasileiro, Mírian de Fátima Chagas e Deborah Stucchi, tendo sido coordenado por esta última, e concluído em 1998.

comunidades negras do Vale do Ribeira relativas ao disposto no artigo nº 68 do ADCT. Os autores mostram a antiguidade da escravidão tanto indígena quanto negra na região, sendo que o vale do rio Ribeira de Iguape já era habitado por populações indígenas no período pré-colombiano, constituindo-se em área de passagem para os que, no inverno, desciam do planalto em direção ao litoral em busca da pesca. Após o início da colonização portuguesa, a região ao longo do rio Pardo, de acesso extremamente difícil, constituiu-se em área de refúgio para as populações indígenas originais e também para os indígenas fugitivos que chegavam de Cananéia e da Ilha do Cardoso. Depois disso, a constituição geográfica do Vale do Ribeira, com áreas protegidas pelas serras e inúmeros rios de navegação perigosa, continuou atraindo para a região populações indígenas perseguidas pelo bandeirantismo escravagista (Stucchi *et alii*, 2000).

Como vimos, a mineração nessa região esteve apoiada na mão-de-obra negra, que começou a ser introduzida ainda no século XVI com as bandeiras de mineração que partiam do litoral sul de São Paulo em direção ao interior do Vale. Carril nos mostra que os diversos bairros rurais negros existentes hoje na região do Vale do Ribeira formaram-se pela libertação ou simples abandono de cativos após a decadência da atividade mineradora, ou pela fixação de escravos em situação de fuga (Carril, 1995). Queiroz observa que o bairro de Ivaporunduva está assentado em “terras de santa”, doadas por uma antiga dona de escravos em área de mineração. Paoliello, em tese de doutorado, constata também situações de compra e posterior apossamento de áreas contíguas, como é o caso do bairro do Nhunguara. Tais situações de compra no Nhunguara também são observadas em relatório técnico científico realizado pelo Instituto de Terras de São Paulo (São Paulo (Estado), 2000).

O laudo do Ministério Público Federal demonstra ainda que, em busca de terras disponíveis, ocuparam a região tanto fazendas quanto grupos de pequenos produtores não submetidos às relações escravistas. Ainda segundo o laudo, entre esses pequenos produtores, inseridos no ciclo rizicultor dirigido ao mercado mais amplo, incluíam-se grupos familiares negros. Esses grupos fixados em terras apossadas mato adentro eram, conforme se pode perceber nos

memoriais descritivos de terras realizados na década de 1850, reconhecidos e respeitados por seus vizinhos brancos porque forneciam produtos para as fazendas, além de serem “participantes de um circuito que enriquecia comerciantes locais, reserva de mão-de-obra em períodos de safra e também como detentores de um saber sobre as técnicas de navegação dos perigosos rios, principal via de comunicação regional” (Stucchi, 2000). Estas informações, assim como informações levantadas no decorrer desta pesquisa, corroboram estudos segundo os quais os quilombos, antes de configurar-se como grupos isolados social e geograficamente, estavam inseridos numa ampla rede de relações sociais e econômicas formada em conjunto com determinados setores da sociedade que tinham interesse na permanência desses grupos, sobretudo os comerciantes.

O referido laudo revela que o Vale do Ribeira, favorecido por uma formação geográfica com serras e inúmeros rios de difícil navegação, representou, primeiramente para a população indígena e depois para os negros que fugiam da escravidão, importante refúgio. Contudo, ao contrário da idéia de comunidade fechada, auto suficiente e isolada, as comunidades negras do Vale estiveram historicamente inseridas na economia da Colônia, do Império e do Estado Nacional.

2.5. Pressões sobre o território e reconhecimento oficial dos “remanescentes de quilombos” no Vale.

Vimos que os incentivos fiscais e a melhoria das condições de infraestrutura atraíram para a região, sobretudo na década de 1970, especuladores de terras, cuja presença veio a agravar ainda mais a já complicada situação fundiária. Fazendas formaram-se a partir da expulsão de pequenos posseiros. Em conluio com os cartórios locais, fazendeiros, fabricaram “escrituras de abraço” (cf. Paoliello, 1992). O mesmo não deixou de acontecer em áreas de bairros negros, sendo que alguns, hoje, têm mais da metade de seu

território nas mãos de fazendeiros, como acontece, por exemplo, no Nhunguara. Podemos constatar que, em alguns casos, moradores convivem sem maiores conflitos com essas fazendas, inclusive empregando-se nelas. Contudo, podem ser constatadas situações mais graves de tensão, como acontece no Galvão e no São Pedro, conforme veremos adiante.

A discussão sobre barragens está diretamente ligada à questão das enchentes do rio Ribeira de Iguape, que esporadicamente ultrapassam os limites esperados, causando graves prejuízos tanto para os núcleos urbanos quanto às populações rurais da Baixada do Ribeira. Em 1967, Maria Isaura Pereira de Queiroz coordenou uma pesquisa encomendada pelo DAEE/SVR cujo foco principal era a questão das barragens. Fazia parte do Plano de Desenvolvimento do Vale do Ribeira e Litoral Sul a construção da Barragem de Eldorado, a qual deveria conter as enchentes, mas esta não chegou a ser construída. Hoje, existe a ameaça de construções de quatro barragens ao longo do Ribeira: a hidrelétrica de Tijuco Alto, empreendimento que seria realizado pela Companhia Brasileira de Alumínio com o objetivo de fornecer energia para aumentar em mais de 50% sua produção, e as de Batatal, Funil e Itaóca, que seriam construídas pela Companhia Energética de São Paulo (CESP) e que também forneceriam parte da energia produzida para a CBA. Segundo dados do Instituto Sociambiental, essas barragens inundariam cerca de 60% das áreas de inúmeras comunidades negras da região, deixando muitas completamente submersas.

Essas três formas de pressão sobre o território, ou seja, as grilagens, o “ecologismo” institucional e a ameaça de construção de barragens no Ribeira levaram moradores de bairros negros, com o apoio de políticos do PT e da igreja católica, a reivindicarem seus direitos postulados no artigo 68 do ADCT. Mas é sobretudo o perigo das barragens que leva à luta pela titulação das terras. Conforme Mirales, “o artigo que trata da terra surge como um apoio que legitima a organização contra a construção de barragens no rio Ribeira” (Mirales, 1998). Ou, nas palavras de um dos principais líderes de Ivaporunduva:

Dentro do nosso quilombo, nós temos marcos históricos: uma igrejinha e um cemitério construídos pelos escravos. Tem gente grande de olho nas nossas terras. Principalmente o empresário

Antônio Ermírio de Moraes. Então, a nossa maior preocupação, hoje, é a titulação das terras (Benedito Alves da Silva, o Ditão de Ivaporunduva. Entrevista à revista “Sem Fronteiras”, agosto de 1995).

Os moradores do bairro de Ivaporunduva foram os primeiros a reivindicar o reconhecimento como remanescente de quilombos junto à Justiça Federal de São Paulo e à Procuradoria Geral da República, seguidos por São Pedro, Pilões, Maria Rosa, Sapatu, Nhunguara, André Lopes e Pedro Cubas. Um dos resultados foi a elaboração de um laudo por equipe do Ministério Público Federal, como já vimos, sobre essas oito comunidades. Vejamos como os autores, na introdução desse laudo, narram os primórdios dessa luta de populações negras do Vale pelo reconhecimento e titulação de suas terras:

Tendo proposto, em 1994, perante a Justiça Federal de São Paulo, Ação Ordinária pleiteando o reconhecimento e a titulação de suas terras, representantes da comunidade negra de Ivaporunduva, em 1995, compareciam à Procuradoria da República em busca de apoio institucional para a ação. Na mesma ocasião, noticiavam a existência de várias outras comunidades negras localizadas no vale do rio Ribeira de Iguape que iniciavam a formulação de demanda para o reconhecimento do Estado sobre sua condição de remanescente de quilombo.

Em maio desse mesmo ano, foi realizada a primeira visita do Ministério Público Federal a Ivaporunduva, tendo-se estreitado o canal de diálogo iniciado alguns meses antes. Em julho de 1995, os representantes das comunidades negras de Ivaporunduva e São Pedro noticiavam à Procuradoria da República em São Paulo que os limites do recém criado Parque Estadual Intervales recaíam sobre parte significativa das terras ocupadas por, pelo menos, cinco comunidades: além das duas citadas, ainda, Pedro Cubas, Pilões e Maria Rosa.

O procedimento administrativo instaurado nessa época pela Procuradoria da República em São Paulo com objetivo de acompanhar demanda original foi, então, transformado no Inquérito Civil Público nº 05/96, cujo objeto é identificar as comunidades negras do vale do rio Ribeira de Iguape, face às novas preocupações quanto aos limites do Parque Estadual Intervales, garantir o respeito aos seus modos de vida tradicionais, conforme artigos 10 215 e nº 216 da Constituição Federal (Stucchi *et alli*, 2000).

Enquanto a equipe do Ministério Público Federal dava início à pesquisa antropológica nos primeiros meses de 1997, o governo estadual preparava o Decreto nº 41.774, criando o Programa de Cooperação Técnica e de Ação Conjunta entre a Procuradoria Geral do Estado e as Secretarias da Justiça e da Defesa da Cidadania, do Meio Ambiente, da Cultura, da Agricultura e Abastecimento, da Educação, e do Governo e Gestão Estratégica. Esse programa, além de visar a identificação e a regularização fundiária das terras devolutas ocupadas pelos “remanescentes de comunidades de quilombos”, apresenta um ambicioso projeto de inúmeras ações desenvolvimentistas nas áreas de educação, cultura, meio ambiente, agricultura, extrativismo, agropecuária, entre outras. A data escolhida para a publicação desse decreto foi 13 de maio de 1997. Em 15 de setembro do mesmo ano, foi publicada a Lei Estadual nº 9.757, que dispõe sobre a legitimação de posse de terras públicas estaduais aos remanescentes de comunidades de quilombos, em atendimento ao artigo 68 do ADCT. Em 1998, com base na pesquisa antropológica realizada pelo Ministério Público Federal, o Itesp efetivou o reconhecimento dos bairros de Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Ivaporunduva e Pedro Cubas, e desde então vem realizando pesquisas e reconhecimentos, sendo que algumas comunidades já foram tituladas.

As tabelas abaixo, elaboradas por equipe do Itesp, mostram as comunidades que, até março de 2004, foram reconhecidas e tituladas, as que já foram reconhecidas e aguardam titulação, e as que integram uma lista de espera para o início das pesquisas no estado de São Paulo.

Tabela 1.**FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO
SITUAÇÃO DAS COMUNIDADES DE QUILOMBOS ATÉ DEZEMBRO DE 2005**

Comunidades Reconhecidas (20); Tituladas (5).

Comunidade	Município	Área total (ha)	Área devoluta	Área particular	Próprio Estadual	Nº Famílias	Ano de Reconheci/o
1.Ivaporunduva	Eldorado	2.754,36	672,28	2.082,07		70	1998 **
2.Maria Rosa	Iporanga	3.375,66	3.375,66	0,00		20	1998 *
3.Pedro Cubas	Eldorado	3.806,23	2.449,39	1.356,84		40	1998 ***
4.Pilões	Iporanga	6.222,30	5.925,99	296,31		51	1998 *
5.São Pedro	Eldor./Ipor.	4.688,26	4.558,20	130,07		39	1998 *
6.Cafundó	Salto de Pira	209,64	0,00	209,64		18	1999
7.Caçandoca	Ubatuba	890,00	Discriminatória	discriminatória		19	2000
8.Jaó	Itapeva	165,77	0,00	165,77		53	2000
9.André Lopes	Eldorado	3.200,16	3.049,20	76,14	74,83	76	2001
10.Nhunguara	Eldo/Ipóra	8.100,98	8.100,98	0,00		91	2001
11.Sapatu	Eldorado	3.711,62	1.584,06	2.127,56		82	2001
12.Galvão	Eldo/Ipóra	2.234,34	1.942,83	291,50		29	2001
13.Mandira	Cananéia	2.054,65	discriminatória	discriminatória		16	2002
14.Praia Grande	Iporanga	1.584,83	4 16,68	1 .104,26		26	2002
15.Porto Velho	Iporanga	941,00	0,00	941,00		09	2003
16.Pedro Cubas de Cima	Eldorado	6.875,22	3.074,97	3.800,24		22	2003
17.Capivari	Capivari	6,9300	0,00	6,9300		17	2004
18.Brotas	Itatiba	12,4839	0,00	12,4839		32	2004
19.Cangume	Itaóca	724,6039	0,00	724,6039		33	2004
20.Camburi	Ubatuba	972,3687	discriminatória	discriminatória		39	2005

(* Terras devolutas tituladas em 15/01/01) (**Terras devolutas tituladas em 12/09/03)(***Terras tituladas em 20/11/03)

Comunidades na fase final de Reconhecimento.

Comunidade	Município	Área total ha*	Famílias
21. Morro Seco	Iguape	150,00	47
22. Biguazinho	Miracatu	790,00	09
23. Bombas	Iporanga	1.200,00	16

*área aproximada

Comunidades na fase inicial de Reconhecimento

(nº de famílias e área são dados estimados)

24. Piraporinha	Salto de Pirapora	80,00*	50
-----------------	-------------------	--------	----

*área aproximada

Comunidades identificadas para o Reconhecimento.

(nº de famílias são dados estimados)

Comunidade	Município	Área total	Famílias
25. Os Camargo	Votorantin		05
26. Fazendinha Pilar	Pilar do Sul		40
27. Fazendinha dos Pretos *	Salto de Pirapora		50
28. Carmo*	São Roque		70

* Os antropólogos do M.P.F. estão realizando um diagnóstico da situação na área

Comunidades apontadas para Identificação.

(nº de famílias são dados estimados)

Comunidade	Município	Área total	Famílias
29. Abobral	Eldorado		08
30. Castelhanos	Iporanga		60
31. Poças	Eldorado		11
32. Bananal Pequeno	Eldorado		
33. Reginaldo	Barra do Turvo		40
34. Terra Seca	Barra do Turvo		21
35. Ribeirão Grande	Barra do Turvo		21
36. Cedro	Barra do Turvo		20
37. Boa Esperança	Eldorado		
38. Chácara dos Pretos	Rio claro		
39. Jaú	Jaú		
40. Tamandaré	Guaratinguetá		
41. Cazanga	Ubatuba		
42. Fazenda da Caixa	Ubatuba		29
43. Bairro Peropava	Registro		15
44. Poço Grande	Iporanga		
45. Anta Magra	Barra do Chapéu		
46. Tocos	Barra do Chapéu		

(tabela elaborada por Patricia Scalli dos Santos, Rosi Lene Bertaco Giacomini e Maria Ignez Maricondi, Fundação Itesp)

A aplicação da referida Lei Estadual nº 9.757 já de início traz uma questão bastante delicada, que diz respeito ao modo de expedição do título. Vejamos o texto na íntegra:

Lei Estadual nº 9.757, de 15 de setembro de 1997.

Dispõe sobre a legitimação de posse de terras públicas estaduais aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, em atendimento ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal.

O Governador do Estado de São Paulo:

Faço saber que a Assembléia legislativa decreta e eu promulgo a seguinte lei:

Artigo 1º - O Estado expedirá títulos de legitimação de posse de terras públicas estaduais aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos.

Parágrafo único - Não se aplica à hipótese prevista neste artigo o limite de 100 (cem) hectares previsto no artigo 11 da lei nº 4.925, de 19 de dezembro de 1985.

Artigo 2º - O título de legitimação de posse será expedido, sem ônus de qualquer espécie, a cada associação legalmente constituída, que represente a coletividade dos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade.

Artigo 3º - O Poder Executivo estabelecerá, no prazo máximo de 60 (sessenta) dias a partir da data da publicação desta lei, as diretrizes que definirão os Remanescentes das Comunidades de Quilombos beneficiários, bem como os critérios de territorialidade para demarcação de suas posses, garantida a participação das associações referidas no artigo anterior.

Artigo 4º - Aplica-se subsidiariamente o disposto na lei nº 3.962, de 24 de julho de 1957, exceto em relação à posse por preposto e à obrigatoriedade do pagamento da taxa de transferência.

Artigo 5º - Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Palácio dos Bandeirantes, aos 15 de setembro de 1997.

MÁRIO COVAS

Belisário dos Santos Junior, Secretário da Justiça e da Defesa da Cidadania

Walter Feldman, Secretário - Chefe da Casa Civil

Antonio Angarita, Secretário do Governo e Gestão Estratégica

Publicada na Assessoria Técnico-Legislativa, aos 15 de setembro de 1997.

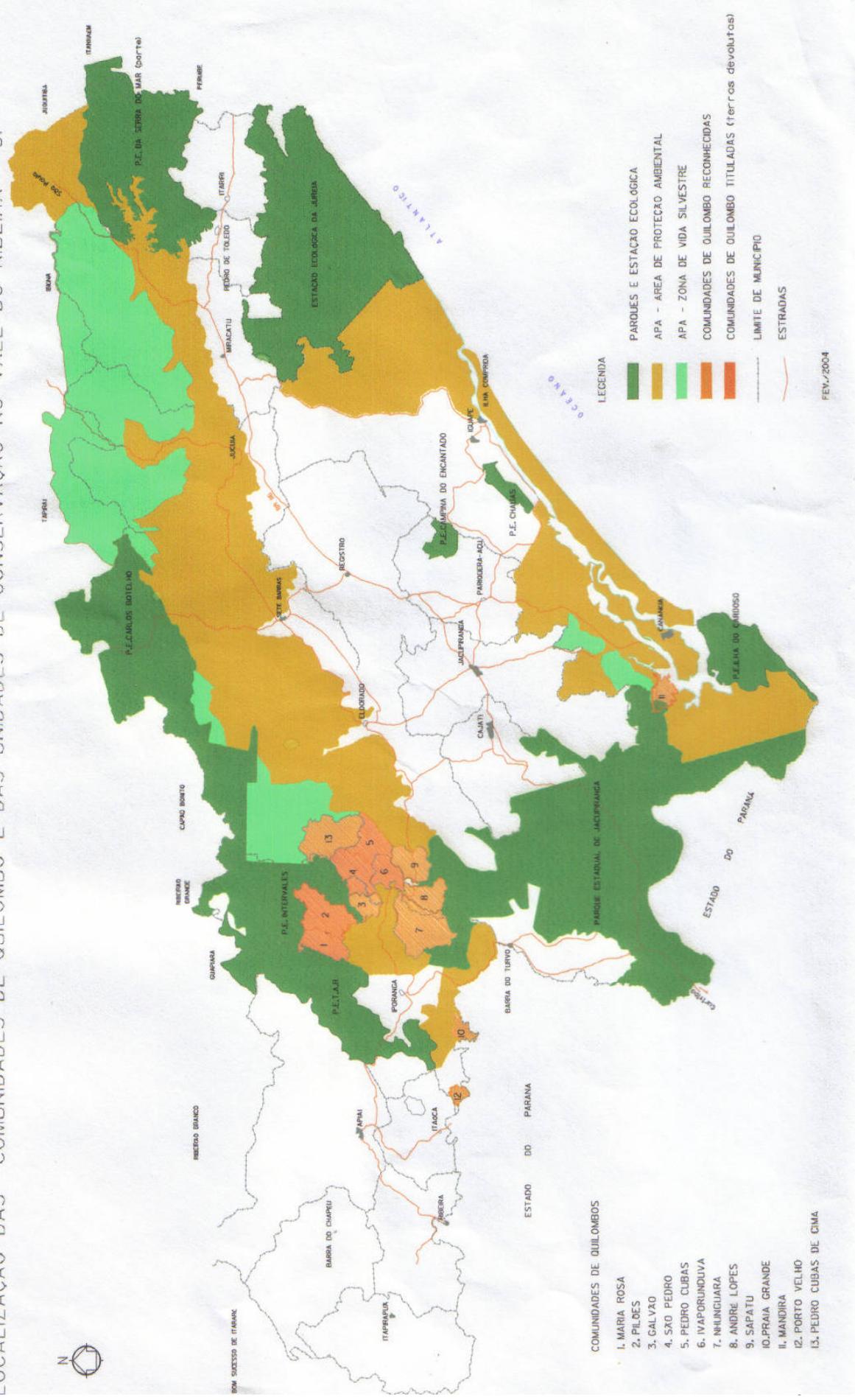
Vemos que o artigo 2º determina que o título deve ser expedido em nome de uma associação legalmente constituída. No entanto, a obrigatoriedade da associação é inconstitucional, na medida em que as pessoas não podem ser obrigadas a participar de quaisquer associações. Alguns bairros rurais já possuíam associações de moradores, constituídas a partir da década de 1970 para defenderem-se das grilagens, como nos informa Martinez (1995). Esse é o caso do São Pedro, como veremos adiante. No entanto, em muitos casos não existiam as associações legalmente constituídas, e, e houve comunidades em que os moradores foram levados a constituí-las às pressas, sem maiores esclarecimentos. Ocorre que muitos se recusaram a fazer parte delas, e até hoje não estão associados, mesmo em bairros que já tiveram suas terras tituladas. Outra questão diz respeito à sustentabilidade dessas associações. Para serem legalmente constituídas, elas precisam ser registradas em cartórios, os quais cobram taxas mensais de manutenção. No entanto, as taxas cobradas mensalmente dos associados têm sido insuficientes para o pagamento dos cartórios, com os quais a maioria das associações contraiu dívidas que aumentam a cada ano. Por outro lado, a existência das associações proporciona maior força política para as lutas pela terra e contra as barragens.

Vemos ainda que o artigo 1º faz referências às terras públicas estaduais, ou seja, às áreas devolutas. Ocorre que alguns fazendeiros que estão dentro desses bairros obtiveram títulos de suas áreas, e não há uma política clara para a retirada de terceiros que possuem áreas tituladas. E mesmo a retirada daqueles que estão em áreas devolutas tem sido lenta e difícil. Conseqüentemente, ainda existem áreas de fazendas em terras que estão tituladas.

O mapa número 1, na página seguinte, mostra as comunidades de quilombo reconhecida e as já tituladas e as Unidades de Conservação presentes no Vale do Ribeira.

mapa 1.

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO "JOSÉ GOMES DA SILVA" LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES DE QUILOMBO E DAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO VALE DO RIBEIRA - SP



Capítulo 3. Os bairros de São Pedro e Galvão

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)

3.1. 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. Mulheres eram Rosa Machado dos Santos, Perpétua e Coadi. A Coadi era amante dele. Eles viajaram muitos dias pela mata e ao chegar na beira da ribeira, eles não conseguiram atravessar. Eles seguiram a margem direita. Ao chegar ao 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, jequi⁶ 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 começou a nascer seus filhos. Parteiras eram elas mesmas servindo uma à outra.

Bernardo foi para o escravo com doze anos de idade. Ficou seis anos no escravo, quando formou uma ferida no ombro por carregar muita pedra. Ele fugiu

⁶ Cesto para pesca, muito oblongo, afunilado, feito de varas finas e flexíveis (Dicionário Aurélio, 1986).

com 18 anos de idade. Ele possuiu 24 filhos com as duas mulheres, Coadi e Rosa Machado”.

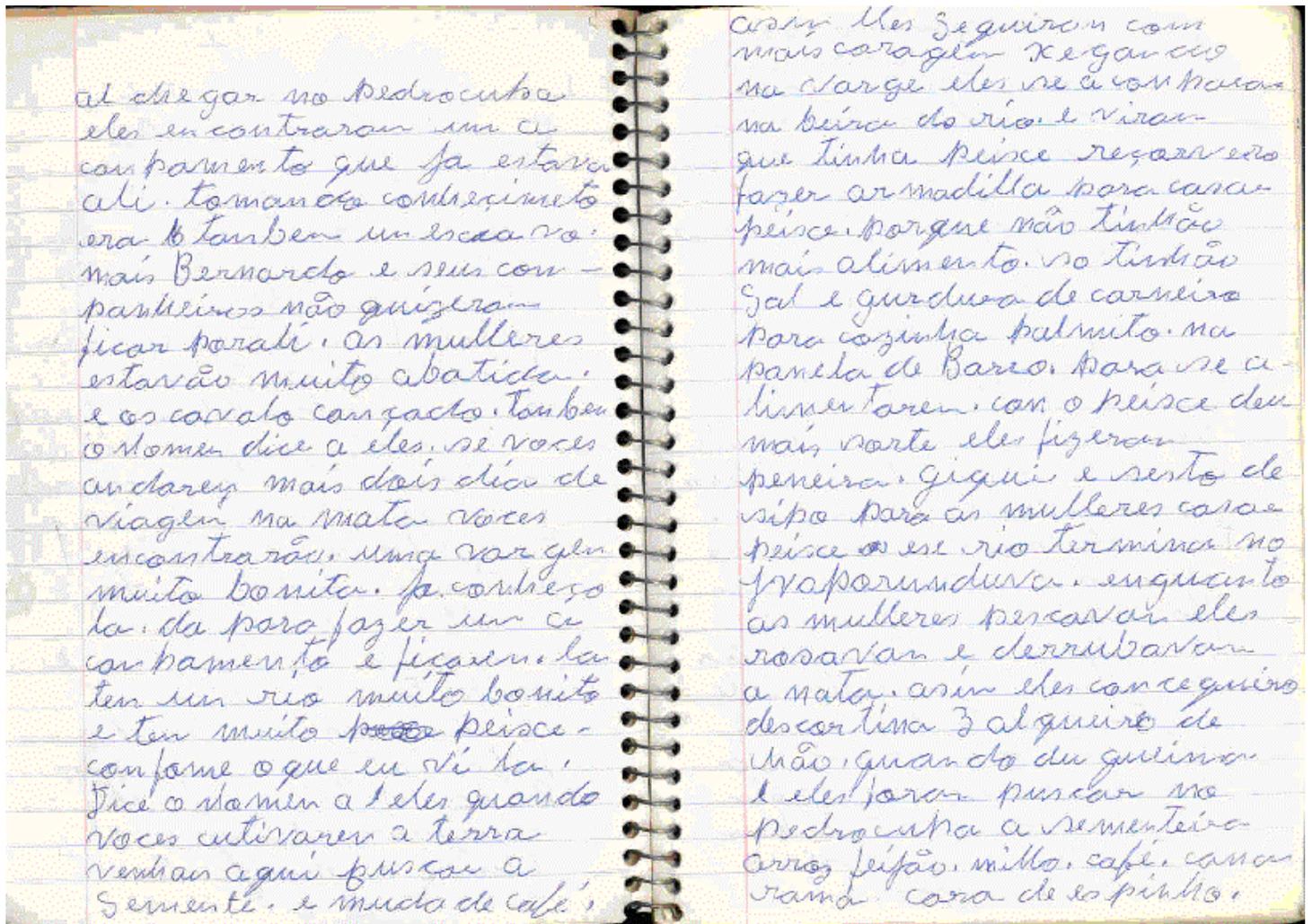
Figura 1. Fac-símile do caderno de Jovita.

9 de 12 de ~~1994~~ 5/1995
1 Escreve a história de
Bernardo Jurguin. Por
Jovita Jurguin de Franca
casada com Jabori de
Franca. nossos pais eram
netos, nos somos bisnetos.
Estamos com 55² anos de
idade. em 1954 eu ouvi
2 mulheres, mais idosas
conversando sobre a fuga
de Bernardo Jurguin e seus
companheiros. do escravo.
eram eles. Bernardo Jurguin
Benedito. machado de S.
Antonio machado. dos S.
mulheres eram Rosa
machado dos Santos. e
perpeta, e coadi.
eles viajaram muitos dias
pela mata até chegar na
Beira do Ribeiro eles não
conseguiro atravessa. eles
seguirio a marge direita -

“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]”.

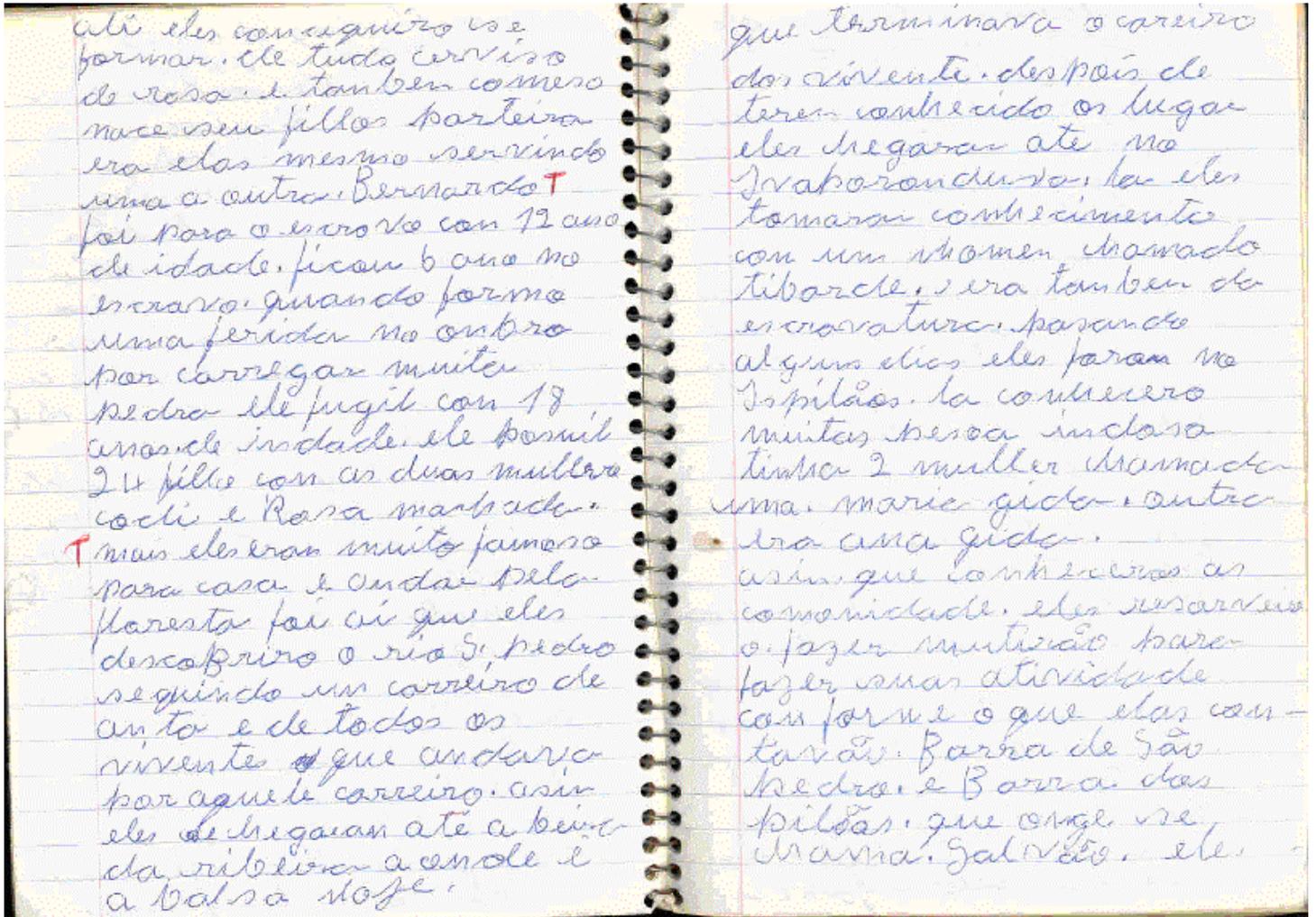
Figura 2. Fac-símile do caderno de Jovita.



“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 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”.

Figura 3. Fac-símile do caderno de Jovita.



“Assim, Bernardo conseguiu ter uma fazenda de boi. Começou com doze 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” (França, Jovita Furquim, 1995) .

Galvão e São Pedro, bairros vizinhos, estão localizados a aproximadamente 43 km 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, 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, 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. 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 oral, captada por Jovita nas conversas das mulheres mais velhas quando ela ainda era uma menina, anos mais tarde tornou-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 Tiburcia em 1863. Não sabemos em que data faleceu Bernardo, mas, nos registros de batistério, dentre as quatro vezes em que aparece batizando filhos, a última é em 1873, conforme veremos mais detalhadamente adiante neste capítulo.

Estive comentando essa história 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 sua bisneta, Jovita Furquim de França, a principal líder do bairro e que também possui 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 entanto, antes de serem negociados, conseguiram fugir: “Fugiram por causa do chicote, batiam muito naquele tempo”. Mariano também conta que junto com eles, também 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 no laudo coordenado por 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, citados no referido laudo, mostram que Bernardo e Gregório foram contemporâneos.

Mariano conta que pouco antes de falecer, estando doente, Bernardo chamou os filhos e disse que, para o caso de aparecer alguém procurando, 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.

Figura 4. Mariano e Jovita



Jovita nos 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. Considerando que seu nome consta nos registros eclesiais de terras com data de junho de 1856, podemos calcular sua chegada ao Brasil entre as décadas de 1830 e 1840. O fato de que Bernardo “entrou para o escravo aos doze anos”, nos 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, sendo muito provável a comercialização de escravos daquela área para esta. Paralelamente ao ciclo do arroz, embora em pequena escala, ainda persistiram alguns 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 pelo menos 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 nos 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 – sobre o qual falaremos um pouco mais nas próximas páginas deste capítulo –, que instalou-se 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 presumirmos 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.

Vimos, no capítulo 1, estudos que apontam para o fato de que paralelamente ao aparato de repressão, existiram redes de informações que interligavam as senzalas e acompanhavam as redes de comércio. No caso do Vale do Ribeira, considerando o grande número de grupos negros instalados na área, os quais vendiam quantias consideráveis de produtos de suas roças aos comerciantes locais, essa rede de informações pode ter adquirido grande importância, permitindo um considerável afluxo de negros, fugitivos ou não, que se juntavam aos grupos já formados ou formavam novos assentos.

Fator fundamental para a instalação do grupo de Bernardo na área, foram as informações dadas pelo “escravo fugido” já instalado em Pedro Cubas (certamente referindo-se a 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. 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.

O lugar da Vargem indicada para o grupo de Bernardo pode ser observado no Mapa 3 aproximadamente entre os pontos nº 23 e nº 29, por onde passa o rio da Vargem, que mais adiante ganha o nome de rio Bocó, passando por Ivaporunduva e indo desaguar no Ribeira. O ponto nº 27 indica o local da primeira tapera de Bernardo, e o nº 30 indica o local onde ele ergueu uma de suas casas. Como veremos adiante, existe uma diferença significativa entre casa e tapera.

Figura 5. Vistas da Vargem, hoje área de fazenda.



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, vimos Jovita afirmar 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, nos 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 e era comum os pais esconderem a paternidade de filhos nascidos fora do casamento. Por isso, além dos filhos de Bernardo, existem outros casos de irmãos, filhos do mesmo pai com mulheres diferentes, que se casaram sem saber que eram meio-irmãos, sendo que os pais mostravam-se contrários ao casamento, mas não tinham coragem de dizer a verdade. Bernardo tinha várias mulheres que moravam em casas diferentes. Ela 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 nos 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 11/08/1999⁷).

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).

Os pesquisadores do Ministério Público encontraram o 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 Dias⁸ 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 batistério, em Eldorado, mostram Bernardo batizando filhos com duas mulheres, Catharina 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”.

Filhos e filhas de Bernardo casaram-se com moradores dos bairros do entorno, sendo que alguns migraram para os bairros de seus/suas cônjuges.

⁷ Todas as entrevistas de 1999 foram realizadas a serviço da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo.

⁸ Vimos que Jovita menciona Maria Dias como uma das mulheres de Bernardo. É possível que ela tenha sido irmã de João Dias.

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 vimos acima, 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 escravo 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 que 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 frei realizando casamentos e proibindo o casamento entre pessoas com o mesmo sobrenome. Mesmo assim, muita gente alterou o próprio sobrenome para poder casar.

Além dos casamentos com parentes e com outros negros já estabelecidos – ou que estiveram ocorrendo à área antes e depois da abolição da escravatura –, ocorreram uniões com mulheres que às vezes eram raptadas de populações indígenas. Nos bairros negros da região, são inúmeros os relatos sobre antepassadas índias que foram “pegas no laço”, fato também observado pelos pesquisadores do Ministério Público Federal (cf. Stucchi, 2000). Um exemplo é narrado por Arminda, moradora do Galvão. Uma de suas avós era índia, e foi raptada quando ainda era bem pequena. A mãe estava com ela no colo fugindo de uma perseguição e, vendo que não conseguiria correr o suficiente por causa do peso da menina, abandonou-a na mata. A mãe conseguiu escapar, e a menina foi levada para o bairro do São Pedro. Como “era muito brava, mordida as pessoas”, ficou vários dias trancada num cômodo de madeira para “amansar”. Nesse cômodo, havia uma portinha que só era aberta para passar a comida. “Amansada”, a menina foi incorporada ao grupo, onde casou e teve filhos.

Os relatos de Jovita, Mariano, Edu e outros descendentes de Bernardo e de outros fugitivos 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,

mais tarde chamados de bairros. Essa nova sociedade constituiu-se mesclando e transformando elementos oriundos de diversas culturas de povos africanos, e 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 nos 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 “aliação”:

“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 aliação, três comunidades fizeram aliação.

(...)

Quem juntava bastante [gente para fazer mutirão] era esse Bernardo Furquim. Como eu estava falando para você, com a aliação, 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. Nos gráficos a seguir (n^{os} 3 e 4), estão localizados entre 16 e 18 dos 24 filhos de Bernardo e 39 netos seus, além de outros fugitivos e descendentes de pessoas que já estavam na área. Na seção de anexos está um gráfico geral do grupo de descendência de Bernardo, onde estão localizadas pessoas de 5 gerações.

Tabela 2. Casamentos de filhos e netos de Bernardo Furquim

Casamentos Geração	Com parentes próximos								mora- dores do entorno*	%	Morado- res de outras localida- des	%	Total	%
	Meia- irmã	%	primos	%	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- trinotos 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.

Os gráficos 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 nos gráficos e tabela nos 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 com tendo sido companheira também de João do Amaral, e como sendo mulher solteira, assim como Coadi. Perpétua, que é referida por Jovita como sendo mulher de Antonio Machado e de Benedito Machado, é lembrada por Mariano com uma das mulheres de Bernardo. Ele nos 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 (avó materna) quanto de Maria Dias (avó paterna), 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 batistério), 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 ser mais um indicativo da 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, nos permite traçar paralelos com algumas práticas de casamento africanas (Radcliffe-Brown e Daryl 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 (Matoso, 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 nos informa sobre a prática de poliginia nessa tribo, 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 quarenta 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, o que o torna capaz de oferecer hospitalidade. E a hospitalidade era considerada motivo de prestígio (idem, 131). Conforme veremos mais detalhadamente adiante, com o tempo Bernardo passou a controlar considerável produção agrícola, além de alguns empreendimentos.

A poliginia também 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 Zimbabwe) e os Zulu da África do Sul (Max 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 Bantu (Schapera 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 poliginia africana também se aplicasse na formação do grupo de descendência de Bernardo. As residências autônomas das várias esposas de chefes africanos nos 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 (cujo assento está apontado no mapa nº 3 pelo ponto nº 17) 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 Catharina de Sene. O carvão e a aguardente, juntamente com produtos agrícolas e farinhas de milho e mandioca, eram trocados com comerciantes das margens do Ribeira (ou vendidos aos mesmos). 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 3 a 4 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 do grupo de descendentes de Bernardo 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 9 e 10 filhas, e entre 6 e 7 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, filha do irmão de sua esposa com uma das filhas de Bernardo. Não há registros de filhos de Bernardo que tenham constituído família poligínica. Apenas o fugitivo Remaldo, como vimos, alia-se ao grupo casando com Mafalda e, posteriormente, com Gertrudes.

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 acima. Schapera (1964) nos informa que em algumas tribos desse grupo, 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) nos 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 6 entre primos, 4 com a filha de primos e 1 de tio com sobrinha (filha do irmão da esposa), 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 outro bairro: 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. 2 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.

Vimos que, na terceira geração, além dos casamentos com primas, ocorreram casamentos com filhas dos primos, uma forma de casamento que é descrita por alguns moradores como casamento entre “tio” e “sobrinha”. Assim, quando trabalhei nos bairros de Nhunguara e André Lopes, ouvi algumas das mulheres mais velhas dizerem “casei com meu tio legítimo”; ao remontar a genealogia a partir de ancestrais fundadores, percebi que essas mulheres haviam casado de fato com primos de seus pais. Uma possível explicação para a assimilação de primos do pai aos irmãos do pai e de primos da mãe aos irmãos da mãe seria a presença de uma terminologia classificatória de parentesco, na qual primos (paralelos ou cruzados) são identificados a irmãos.

Nesses dois bairros, o casamento com primos dos pais não era incomum, e podemos considerar que foi um dos padrões adotados. O mesmo ocorre em São Pedro e Galvão, pois, nessa geração, o casamento com primos dos pais corresponde a 40% dos casamentos com parentes próximos. E continua ocorrendo nas gerações seguintes.

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) 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 de netos 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 5ª geração, a de trinetos 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. 70% 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 %. 15% 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 acima 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 é confirmado na tabela seguinte.

Tabela 3. Índices de endogamia e de exogamia

Casamentos Geração	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- trinotos 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.

3.2. Ocupação territorial e direitos à terra.

Se, neste 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* (1971: 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* (Candido, 1971, 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” (1971: 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:

“O bairro, com efeito, podia ser iniciado por determinada família, que ocupava a terra e estabelecia as bases da sua exploração e povoamento. Com o tempo, conforme tendência visível em todo o povoamento de São Paulo antes da imigração estrangeira, atraía parentes, ou os filhos casados se estabeleciam, bem como genros, etc. Ao fundamento territorial, juntava-se o vínculo, a solidariedade de parentesco, fortalecendo a unidade do bairro e desenvolvendo a sua consciência própria. E o aparecimento de novos bairros era, não raro, devido à subdivisão da propriedade, numa paragem sobrecarregada de herdeiros, alguns dos quais buscavam oportunidades no sertão, onde se formariam novos bairros” (Candido, 1971: 76).

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 5 filhos, diz-se: “fulana(o) tem 5 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” nos 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 européia e portuguesa em particular. Os dados sobre poliginia, a endogamia de germanos, as alianças de grupos locais vizinhos, ocupando áreas de floresta marginais à grande exploração, ao lado do casamento de primos, nos 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” (1971, 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” (Candido, 1971). Vimos Jovita dizer que 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 bem 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. Conforme veremos no próximo item, a produção de alimentos poderia ficar acima ou até mesmo abaixo dos mínimos vitais.

Uma última distinção diz respeito à idéia de Candido (1971) de “indiferenciação social”. Vimos que o próprio fundador ocupava posição hierárquica privilegiada, controlando a produção agrícola e de outros empreendimentos. 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 implica também na reafirmação de hierarquias.

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”⁹ (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: 258). Renata Paoliello (1998) aponta para a herança igualitária como estratégia fundiária nas comunidades negras do Vale. 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 consaguinidade.

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 consaguinidade (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-

⁹ “*have no “reality” at all except in relation to land and property*”.

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 enquanto 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 acesso à terra, menos comum do que os modos mencionados acima: a aquisição por compra de posses, tanto de 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 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). Muitas vezes o pagamento era feito na forma de produtos da roça ou de outros produtos. Rosana Mirales menciona o caso do sítio Pai Romão, localizado na comunidade de Pedro Cubas (Eldorado), que foi comprado por Silvério José Maria em troca de uma carga de milho. Contudo, a canoa que transportava o milho virou e molhou parte da carga, a qual, ao ser armazenada com o restante dos grãos, estragou toda a mercadoria que serviria de pagamento para as terras negociadas. Porém, o vendedor não desfez o negócio. Ao contrário, doou as terras para a filha de Silvério José, que era sua afilhada (Mirales, 1998, p. 27-28). No bairro André Lopes, os moradores relatam o caso de um homem que há cerca de vinte anos trocou uma posse, com um homem procedente de São Paulo, por um cobertor. No Galvão há um caso antigo de venda de posse a um homem de fora cujo pagamento foi feito com duas caixas de aguardente.

No Galvão, o sítio Bento José, na margem direita do Pilões, foi adquirido em conjunto pelos primos Izidoro 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 casou-se 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-Mór, 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. Após o vencimento do contrato, Jamar não conseguiu renová-lo, mas na época da concessão das permissões de uso, como sua capova estava lá e ainda existia algumas roças plantadas por ele, os técnicos do governo demarcaram aí a sua área. Anos mais tarde, quando já estava bastante idoso, Jamar vendeu sua parte para um comerciante do bairro Castelhana, nas proximidades da barra do Pilões. A negociação de posses continua sendo um meio de acesso à terra. Por exemplo, para poder construir uma casa na vila central do Galvão, na barra do São Pedro, a família de Jovita comprou um pequeno lote de um parente. Outro exemplo é o da família de José da Paixão, no São Pedro, que comprou uma área na Vargem para fazer suas roças. Trata-se de um lugar que pertenceu a antepassados seus, mas que havia sido vendido a pessoas de fora por parentes.

O relatório técnico-científico realizado pelo Itesp no bairro Nhunguara também demonstra o acesso à terra combinando consaguinidade, ocupação originária e compra de posses, característico dos bairros negros da área:

Internamente (...) a referência a uma ocupação ancestral de determinado sítio, a negociação com os parentes, o trabalho e a morada continuam sendo os critérios de uso e ocupação da terra (São Paulo (Estado) (A) 2000).

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 que a moradia nas vilas,

agrupada com as de outros parentes, é a *casa*, a moradia na capuava é o *paiol* ou *tapera*, de caráter provisório.

Figura 6. Paióis no Galvão

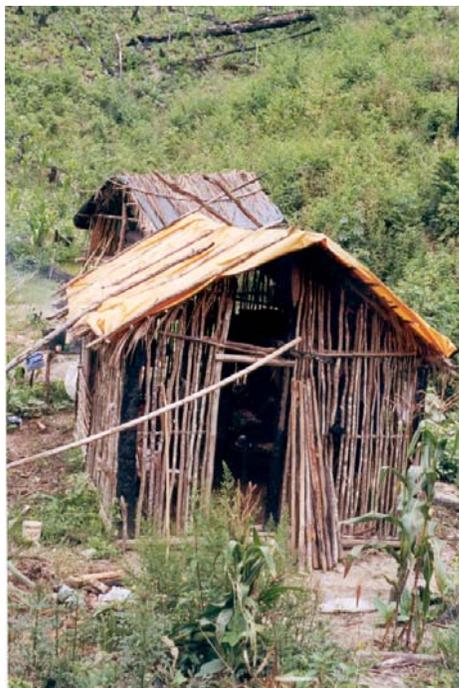


Figura 7. Casas em São Pedro



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

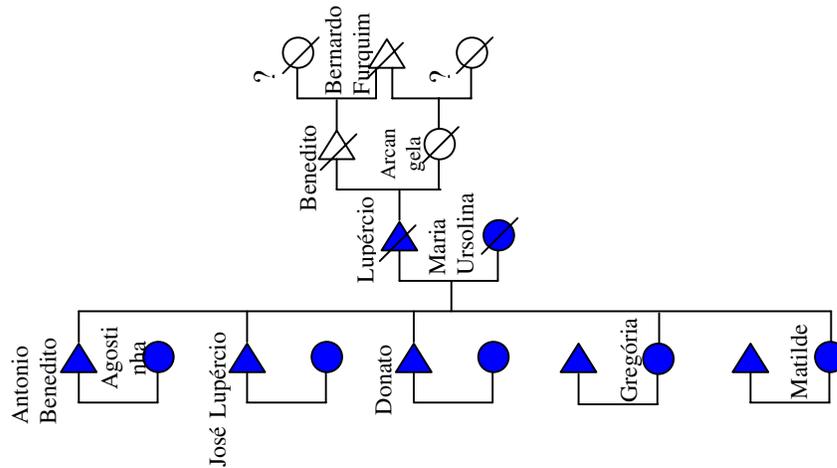
mais para frente. Aqui era desse tipo. A pessoa não tem uma história certa de raiz. A não ser que seja o caso como o do Lupércio, no Tavares. Esse foi uma raiz que a própria família criou uma comunidade lá. Agora, quanto a esses lugares passageiros, era moradia de poucos tempos, dois, três anos, quatro ou cinco (Jovita, entrevista em 18/11/1999).

Talvez a agricultura de coivara não seja a única explicação para tamanha mobilidade. No item a seguir veremos que 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 paióis.

Para melhor compreender a ocupação e os usos do território, realizei uma pesquisa georreferenciada, com a coleta de coordenadas geográficas e mapeamento de alguns locais de ocupação antiga e atual, cujo resultado apresenta-se no mapa nº 3. Cruzando os dados da pesquisa georreferenciada e gráficos de parentesco, podemos observar a plasticidade do modo de ocupação, confirmando dados de Renata Paoliello, que 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 (Paoliello, 1999, p. 33-34).

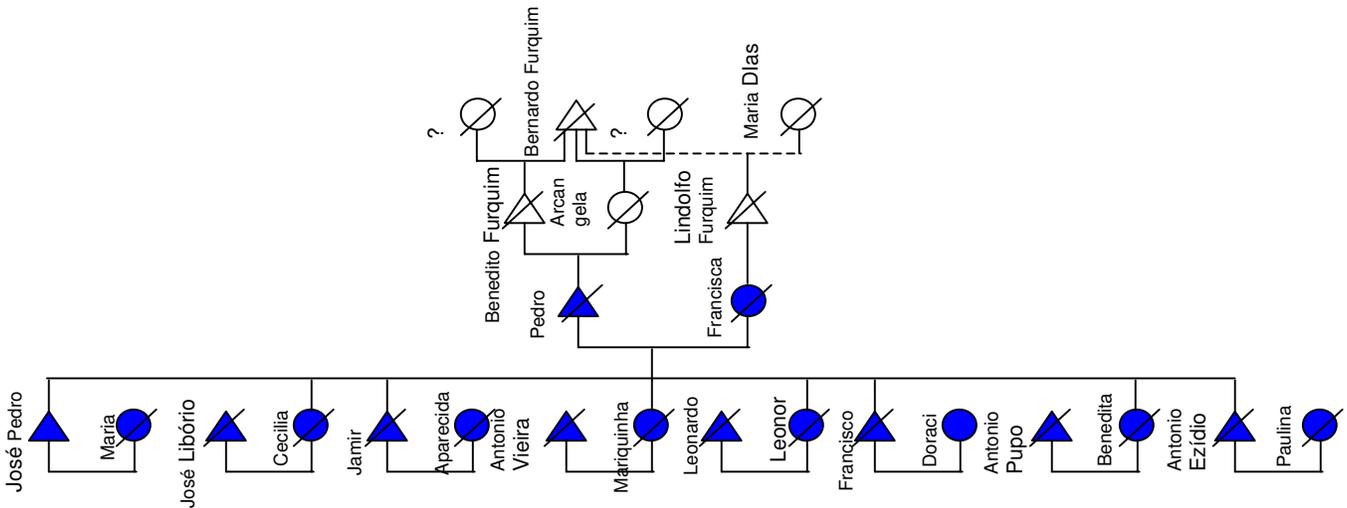
Para demonstrar esse modo de ocupação, vejamos a seguir alguns gráficos que mostram grupos de parentesco relacionados à ocupação de algumas vilas, e outros gráficos que mostram diversos grupos domésticos relacionados a áreas de roças.

gráfico 2. Vila no sítio Tavares



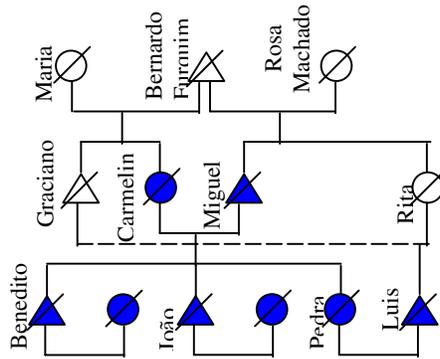
Lupércio e Maria Ursolina (procedente de Pilões) criaram os filhos no sítio Tavares, e estes, quando casaram, construíram suas casas próximas à casa dos pais, formando uma vila, conforme está representado em azul no gráfico acima. Descendentes de Lupércio relatam que a área é herança deixada pelos pais deste, Benedito e Arcângela, que também seriam donos de uma área na Vargem.

gráfico 3. Vila no Boqueirão Grande.



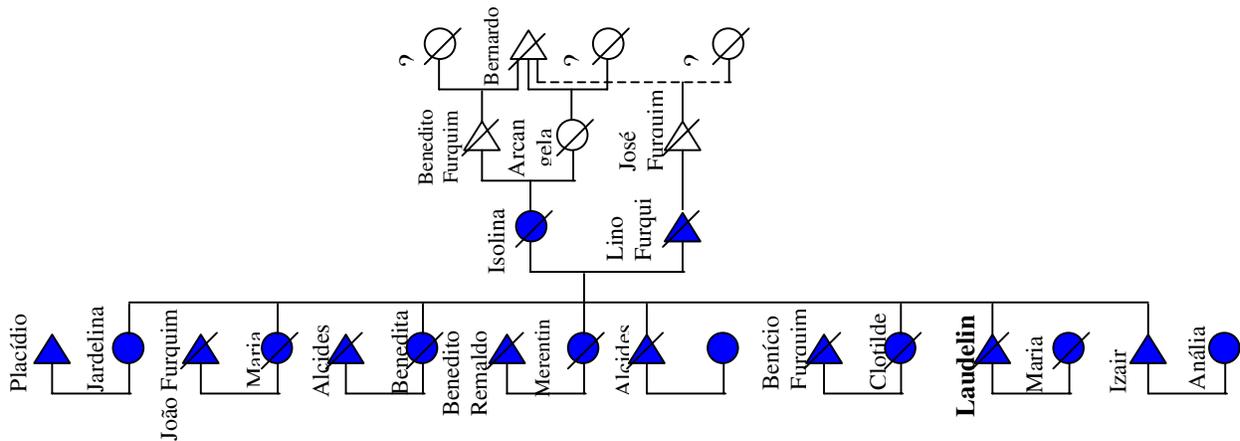
O casal Pedro e Francisca, e os filhos casados, assinalados em azul no gráfico acima, formavam uma vila no Boqueirão Grande.

gráfico 4. Vila no Boqueirão



Miguel e Carmelina criaram os filhos no Boqueirão, e estes também casaram-se e construíram suas casas próximo à casa dos pais, formando mais uma vila.

gráfico 5. 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 próximo 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.

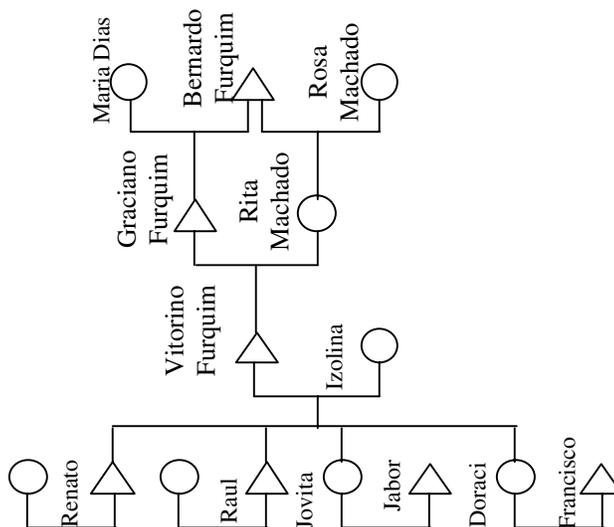
Há indícios de que possa ter havido uma divisão das terras entre as diferentes mulheres de Bernardo, tendo os filhos de cada uma herdado terras de suas respectivas mães. Por exemplo, a área do Tiatan está relacionada aos nomes

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 distintos territórios.

Outra observação importante é que na geração 3 (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 3 e 4, 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, conforme indicam os pontos 18 a 21 no mapa nº 2.

gráfico 6. Descendentes de Bernardo no sítio Carvão



Os pontos de ocupação antiga no mapa 2 são apenas representativos da área ocupada por um mesmo grupo de parentesco, e mostram o local de apenas

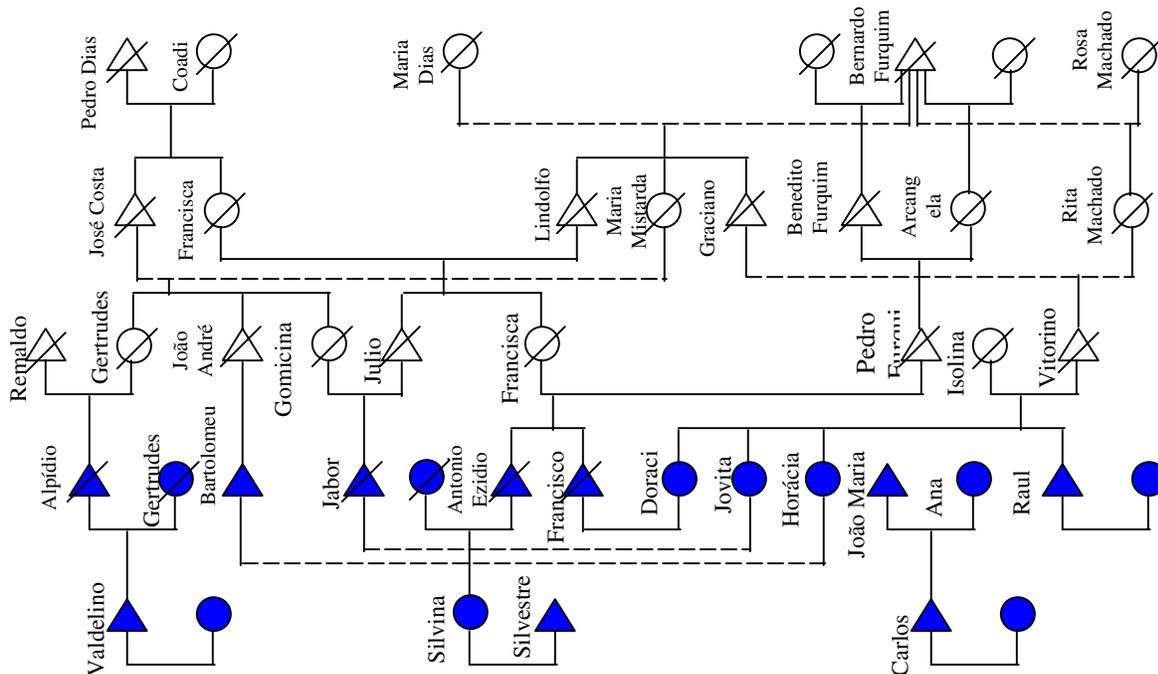
uma entre tantas casas que cada família erguia ao longo da vida. Quando uma casa ou paiol precisa ser refeito, a nova construção nunca é erguida sobre o mesmo lugar da antiga, mas nas proximidades. As vilas também têm áreas de roça nas proximidades. No Carvão, assim como acontece em todas as áreas de roça, uma vasta área em torno das casas recebeu inúmeros cultivos, apresentando vários estágios de capoeira. O gráfico acima mostra apenas os descendentes de Graciano e Rita que estiveram morando no sítio Carvão. Vitorino, um dos filhos, quando casou, ergueu sua casa próximo à casa dos pais, mas algum tempo depois mudou-se para o sítio Capitão Mor (ver mapa nº 3, ponto de nº 16). 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 7, 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 consagüinidade e pela ocupação originária. Embora Doraci fosse herdeira de Vitorino, ela e o marido haviam optado por morar em terras do pai deste último. Por isso, ao mudar-se com a família para o lugar desejado, precisou da 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 de 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, cujos 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 paiol 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. No entanto, este precisou da autorização de Jabor e Jovita, que nunca abandonaram o local.

O exemplo destes descendentes de Bernardo no sítio Carvão e nas demais vilas mostra grupos de parentesco como unidades proprietárias virtuais de determinados conjuntos de territórios descontínuos, que inclui mais de uma residência e pode 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 diagrama que mostra alguns antigos moradores que tinham suas capovas no sítio Tiatan:

gráfico 7. Descendentes de Bernardo Furquim no Tiatã.



Todas as pessoas marcadas em azul, entre outras, tiveram suas capovas no sítio Tiatan, e algumas dessas ocupações estão indicadas no mapa 2 (pontos 1 e 3 a 11). Conforme veremos mais detalhadamente adiante, essas famílias saíram

por causa da violência do fazendeiro, que matou um morador e feriu outro em 1982.

Todos os descendentes de Bernardo que aparecem com suas capovas no Tiatan tinham suas casas principais na vila do Galvão (que se chamava 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 também morou na vila do Boqueirão Grande, próximo 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. Este exemplo do sítio Tiatan nos 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.

Mesmo afirmando que houve uma divisão das terras entre filhos de Bernardo Furquim, moradores também afirmam que os antigos podiam plantar em qualquer lugar:

Jovita: E com essa filharada que ele teve, a cada filho foi dando um pedacinho de terra.

(...)

Depois, passado muito tempo, ele morreu, daí pegaram essas terras e colocaram em inventário. Daí foi o caso que cada filho herdou um lote dele. Ficou esse Tiatan que ficou em jogo, muito tempo em jogo de justiça, ficou Lavrinha por causa da última filha dele que era de menor, deixaram para ela, que pertence ao compadre Vандir, que era da mãe dele, eles ficaram sem inventário, mas o resto daqui da divisa do Goitacá para cá, passando por Barra de São Pedro, Tiatanzinho, Tiatan Grande, Boqueirão, Boqueirãozinho, Pingo D'água, Gonçalves, Alegre, Posse, depois lá no Boqueirão Grande, depois da Vargem – a Vargem é lá em cima –, era tudo dividido. E tudo a

gente alcançou.

(...)

Ficaram o Benedito e o Antônio [Machado] para tomar conta aqui dessa Barra de São Pedro, esse sitinho dali do “corguinho” prá lá, é Galvão, que é outro sitinho, esse ficou para a última filha dele. Chico do Morro que era genro dele, casado com a filha dele, uma tal de Maria de Sene. E assim ia dividindo. Cada pedacinho de terra deles (...). Depois ficaram morando. Todos ficaram morando aqui mesmo, minha avó, meu avô, esse que eu falei, o pai do meu pai ficou morando aqui. Depois a familiada foi vindo, misturou tudo, ficou tudo misturado, mas a família é uma só, não tem para onde correr porque o que não dá de um lado, dá de outro, eles casavam irmã com irmão. Graciano, meu avô, com Rita Machado, eles são irmãos, mas eram casados.

Celina: Dona Jovita, onde ficaram as terras que eram dos seus avós?

Jovita: Era aqui mesmo, só que naquele tempo, eles não tinham paradeiro. Um tempo, eles trabalhavam num lugar, outro tempo, trabalhavam em outro...

Catarina: Naquele tempo não tinha divisão nas terras, então trabalhava em qualquer canto.

(entrevista no Galvão em 11/08/1999).

Os sítios mencionados, Goitacá, Barra do São Pedro, Tiatanzinho, etc, referem-se a áreas herdadas por determinados descendentes, filhos ou netos do fundador e, portanto, pertencentes a determinados grupos de parentesco. São apropriações relativamente fixas, as vilas. Por outro lado, dizer que “não tinham paradeiro”, trabalhavam um tempo em cada lugar, ou que “trabalhava em qualquer canto” exemplifica a grande mobilidade numa extensa área coletiva de floresta compreendendo os limites do território reconhecido como pertencente ao grupo de descendentes de Bernardo. São inúmeras as áreas de antigas capovas que hoje, já tornadas em capoeiras grossas, reintegram áreas coletivas.

Ao dizer que “naquele tempo não tinha divisão de terras”, Catarina refere-se ao período anterior às concessões das permissões de uso, pelo governo do Estado de São Paulo, na década de 1960. Essas permissões foram concedidas pelos técnicos do governo considerando áreas ocupadas naquele determinado momento, o que alterou a relação com a terra. Essa alteração propiciou a venda a pessoas de fora, principalmente fazendeiros, gerando conflitos. O acesso à terra por compra de posses já existia muito antes dessa época, mas com outro sentido. Por exemplo, o casal Antonio e Martimiana, apontados nos gráficos de parentesco,

eram donos de uma área no sítio Pingo D'água, adquirida por compra. Mas faziam parte do grupo de descendência do fundador, e essa forma de aquisição nada tinha a ver com especulação imobiliária. Uma parte do sítio Tiatan, que pertenceu a Rosa Machado e a Perpétua, foi vendida a um morador da Piririca (ou Castelhana), pertencente à família Maciel, na margem oposta do Ribeira, que para lá mudou-se com a família. Com o tempo, seus descendentes foram incorporados ao grupo de descendência de Bernardo através de alianças por casamento. É importante observar que áreas incorporadas por grupos de parentesco, embora partidas e subdivididas, são remanejadas pelo intercasamento. Da mesma forma, posses vendidas a pessoas de fora podiam ser remanejadas através da incorporação dessas pessoas ao grupo de descendência do fundador por alianças de casamento. No entanto, após a concessão das permissões de uso, um dos descendentes de Maciel vendeu uma área que seria maior do que aquela que fora vendida ao seu antepassado por Rosa e Perpétua, desrespeitando direitos de outros moradores, descendentes de Bernardo ou deste e de Maciel.

O Mapa 2, a seguir, foi gentilmente montado e cedido pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo. Dados georreferenciados relativos a algumas ocupações antigas e atuais por mim levantados durante a pesquisa de campo, foram acrescentados aos dados de ocupação atual do Itesp. A responsável pela interpretação de imagem de satélite e pela montagem cartográfica foi Maria Ignez Maricondi. Nesse mapa, podemos observar alguns dos sítios mencionados neste item.

mapa 2

3.3. 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). Pasquale Petrone toma o termo capuava como sinônimo do caboclo, necessariamente posseiro, que pratica a agricultura itinerante ou semi-itinerante, relacionando-o ao processo de penetração e posse, sendo o único povoador em áreas de povoamento disperso:

“Cremos que o tipo se definiu lentamente, em função do processo de povoamento baseado na penetração e posse pela utilização de zonas de mata. Sob esse aspecto, o “capuava” é um tipo residual, que, segundo pensamos, não tem mais representação expressiva como teve até 20 anos atrás, ou mais. Continua despertando a atenção, porque em certas áreas, de povoamento rarefeito, ele é o único povoador. (...) Para oeste e sudoeste do município de Jacupiranga, por exemplo, como para o sul de Eldorado, ou ainda na faixa do extremo ocidente do município de Cananéia, verifica-se, em direção aos limites com o Estado do Paraná, ainda hoje, um processo de penetração por parte dessa gente, sempre em áreas praticamente despovoadas ou quase (Petrone, 1961, 54)”.

Candido, ao classificar o “morador transitório” responsável pelo povoamento de São Paulo nos séculos XVI, XVII e XVIII, em *cultivador nômade*, *agregado* e *posseiro*, mostra que capuava era a designação corrente de moradia dessas três categorias de povoadores (1971, p.60). Nas palavras do autor,

“Chama-se *transitório* ao morador que, não tendo títulos legais, pode a cada momento perder a terra onde mora. As origens de sua fixação podem ser muitas; em nossa formação destaca-se o foragido das autoridades, por infrações quaisquer, e, por isso mesmo, interessado em se isolar. (...) O posseiro não tem permissão e freqüentemente ignora a situação legal da terra que ocupa: pode ser terra sem proprietário, pode ser terra com proprietário, e pode ser terra que virá a ter proprietário” (Candido, 1971, p. 59; itálico no original).

Enquanto 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 definí-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 enquanto 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 INSS, é certo que as capovas eram um sinônimo do modo de viver dos antepassados, e ainda são para a maioria das famílias. Foi o trabalho empreendido nelas que possibilitou a manutenção dos grupos e a continuidade das gerações seguintes. Neste caso, podemos considerar trabalho e terra segundo a definição de Polanyi:

O 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).

Maria de Lurdes Bandeira diz a respeito dos camponeses negros de Vila Bela dos Pretos, em Mato Grosso:

“Eles detinham o saber acumulado sobre a prática agrícola naquele

ambiente, Esse saber foi essencial à manutenção do grupo” (Bandeira, 1988, p. 127).

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 a locais de antigos roçados que estão 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 expulso pelo fazendeiro.

Também passei uns dias numa capova mais antiga dessa mesma família, no sítio Capitão-Morzinho, cerca de dois quilômetros adiante da capova do Tiatan.. Trata-se de uma capova aberta 40 anos antes, quando Jovita e Jabor eram recém casados. O casal conta que estavam caminhando na mata para caçar e acharam que o lugar seria bom para plantar. Notemos que esta área, antes de tornar-se uma capova desse grupo doméstico, nunca havia sido queimada e pertencia ao território coletivo, sendo também área de caça. Desde meados da década de 1960 estiveram alternando os lugares de roçado nessa mesma capova, abandonando-a por um período aproximado de 10 anos por causa da violência do fazendeiro. Na época da abertura da capova no Tiatan, esta no Capitão-Morzinho ainda estava produzindo pelo menos dois tipos de cana-de-açúcar e batata-doce, e chegou a receber um plantio de abacaxis em 2003, que foram plantados aí para não serem

colhidos por outras pessoas quando estivessem maduros, considerando que a capova do Tiatan estava na beira de um caminho bastante utilizado pelos moradores do Galvão.

Visitei outras capovas atuais de outras famílias nos dois bairros. Quando fiz caminhadas na mata guiada por Jovita e Jabor com o fim de coletar coordenadas geográficas de locais de ocupação, visitei lugares que haviam sido antigas capovas, abandonadas há muitos anos. Mapeando os diversos locais de antigas moradas, percebi que não apenas os roçados são feitos em lugares alternados. Os paióis, erguidos para durar dois ou três anos, também podem mudar de lugar, muitas vezes acompanhando o avanço das áreas de roçado. Durante essas caminhadas, também percebi que, embora algumas capovas possam formar-se distante de outras, há uma tendência a se formarem relativamente próximas ou até mesmo fronteiriças umas às outras. Isso fica muito claro quando caminhamos, por exemplo, no sítio Tiatan, às margens do rio da Pimenteira. Diversas capovas eram vizinhas umas às outras, todas beirando este rio –lembramos que não se trata das vilas ocupadas por grupos de parentesco. Apenas as capovas de Jovita e Jabor no Capitão-Morzinho e de Francisco e Doraci, no Braço Grande¹⁰, ficavam mais distanciadas. A trilha que acompanha o rio da Pimenteira era também chamada de “caminho das capovas”, mas é também um dos caminhos “dos mais velhos”, e após ultrapassar a área desse antigo conjunto de capovas continua mata adentro, dando acesso às antigas áreas de caça e perambulação dos antepassados.

Permaneci por um tempo mais longo na capova da família de Jovita no Tiatan devido à oportunidade de observar a abertura e o desenvolvimento da mesma, acompanhando os ritmos da vida ditados pelo trabalho de amansar a mata, tornando-a um lugar-de-viver. 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

¹⁰ Os córregos Capitão-Morzinho e Braço Grande são afluentes do rio da Pimenteira, conforme pode se observado no mapa n° 3.

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 moram 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 5 dias.

Figura 8. derrubda (a) e plantando com saraquá (b)



É importante observarmos 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 derrubada e queimada para o plantio do mesmo.

Figura 9. Geivara (esquerda) e pijuca (direita)



Para quem nunca viu uma roça plantada no meio da floresta e relaciona a idéia de agricultura a campos limpos, sem vestígio de mata, a visão de uma plantação realizada no meio de tantos paus derrubados e queimados pode parecer estranha. Mas Jovita e Jabor me ensinam que toda essa madeira, resultante da derrubada e chamada de *geivara*, que podemos observar na figura acima, significa uma enorme reserva de lenha para uso doméstico por vários anos, e também uma reserva de adubo que irá ajudar a recuperação da mata quando o terreno entrar em pousio (o termo pode relacionar-se a *coivara*). No meio da roça, Jovita mostra alguns troncos de árvore caídos em adiantado estado de degeneração, que caíram naturalmente e já estavam lá quando foi feita a derrubada, dizendo que se chamam “pijuca” e são adubo. Ela explica que dali a alguns anos, quase toda aquela madeira por eles derrubada estará “pijucada” (apodrecida) e irá adubar a terra. Quebra um pedaço de pijuca e mostra as pequenas brocas que lentamente digerem a madeira, explicando que esses bichinhos comem a madeira e as fezes deles é que são o adubo.

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 o cultivo do mesmo 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, acompanhando os demais plantios

que seguem a colheita do arroz. 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 paiol, 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. Jovita explica que a cana, para ficar bem doce, deve ser plantada nos lugares onde o sol bate a maior parte do dia.

Figura 10. Roça de arroz recém plantada (a); paiol de Jovita e Jabor (b).

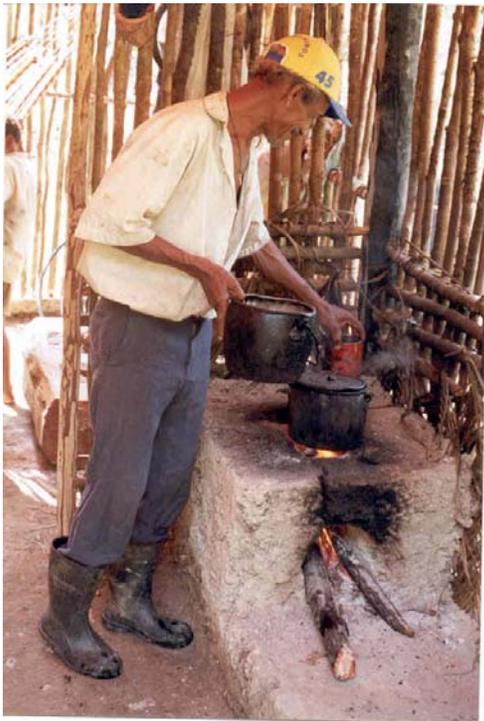


Em fevereiro de 2002, enquanto as mudas de arroz cresciam, dentro da roça foi erguido o paiol com a ajuda dos filhos (ver também figura 14). A foto do paiol acima foi tirada em novembro de 2003, a partir do mesmo ângulo em que foi tirada a foto da roça de arroz, à esquerda, pouco antes de sua construção, 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 paiol, assim como a formação da capova, é lento, orquestrado pelos ciclos agrícolas. Mesmo antes de ter as paredes barreadas, o paiol estava pronto para abrigar a família. Mais importante do que barrear as paredes¹¹ é construir o fogão a lenha, chamado de taipa, e construir as tarimbas, camas para dormir. Logo também foram providenciadas instalações

¹¹ O casal tinha a intenção de fazer mutirão para barrear o paiol, mas isso não aconteceu.

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 paiol. Jabor e Jovita passam na capova vários dias seguidos, sem voltar para a casa da vila, principalmente durante a colheita.

Figura 11. (a) Cozinhando na “taipa”; (b) Cacho de arroz *taporana* maduro.



Em abril, teve início a colheita de arroz, que durou até o mês de 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 12. Colheita de arroz em 2002.



Na figura 12 vemos Jovita e Jabor colhendo arroz com canivete. No final do dia, os cachos são arrumados em pequenos montinhos, chamados de bandeira.

Figura 13. Bandeira (a) e Formação de bandeira (b).



Aos poucos, as bandeiras pequenas são juntadas em bandeiras maiores (figura 13), que no final da colheita vão formar um único monte, chamado de pilha ou “cupim”.

Figura 14. Pilha de arroz (esquerda) e paiol (direita)



A pilha na figura 14 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 paiol 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. A área mais verde na encosta, indicada pela seta azul, não foi cultivada, e corresponde a parte da área em recomposição mostrada no lado esquerdo da figura 24.

Figura 15. Tarimba para dormir (esquerda) e tarimba para arroz (direita).



Para o armazenamento final, foi erguida uma tarimba coberta (figura 15 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 de refrigerante de dois litros. A tarimba na figura 15 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 tem aproximadamente 2m X 2m, conforme a vemos na figura acima.

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 (figura 16 à direita). 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.

Figura 16. Socando o arroz (esq.) e amontoando a palha do arroz (dir.)



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, quando plantada nos meses de fevereiro, março ou setembro,

ela fica “especial”, muito mais doce e succulenta. Julho também é mês 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 os meses de 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 17. Cultivo combinado.



Acima, na figura 17 à esquerda, vemos o milho, o feijão e a rama que foram plantados em julho. 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 paiol. 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.

O trabalho de aterrar o feijão, ou seja, empurrar mais terra até a base da planta que ainda está se desenvolvendo, foi registrado na capova de Izair, morador do São Pedro, em outubro de 2002, conforme a figura 18. Jovita explica que após a colheita do feijão, o milho e a rama ganham força para crescer. Contudo, por falta de chuva, o milho desse ano de 2002 não se desenvolveu muito bem.

Figura 18. Aterrando (esq.) e colhendo (dir.) o feijão.



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 realizada 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 vinte 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 paiol 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 (figura 34), e provisoriamente foi aberto um

caminho alternativo. O caminho antigo foi restaurado após a queimada. Jovita conta que quando Ezídio trabalhava nessa área, sempre que precisava fechar a passagem para a derrubada, também abria um caminho alternativo para ela e o marido que precisavam passar por ali para ir à capova do Capitão-morzinho. 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”.

Figura 19. Caminho interrompido pela derrubada



O trabalho de cultivar na mata apresenta muitos perigos. Ao trabalhar com o pai na derrubada, por exemplo, o filho mais novo (ambos aparecem na figura 8) cortou o próprio pé com o machado quando este enroscou-se num cipó. Esses acidentes na roça, assim como no trabalho de extração do palmito, não são incomuns. Entre 2001 e 2003, observei outros dois acidentes mais graves. No Galvão, um homem que estava trabalhando na mata cortou o próprio pé, também com um machado que se enroscou num cipó, e em consequência desse ferimento, perdeu um dedo do pé. No São Pedro, um homem que trabalhava em sua roça, machucou-se com a foice, sofrendo um profundo corte numa das mãos.

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 Itesp. A figura 20 mostra duas dessas variedades, sendo que à esquerda é possível observar o plantio combinado com vassoura, que aparece mais alta que o arroz.

Figura 20. 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 e batidos num batedor para separar os grãos. Desta vez, não foram formadas bandeiras. Como mostram as figuras 21 a 23, os pés cortados eram arrumados em feixes e levados diretamente para o batedor. Na figura 21 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 21 à direita).

Figura 21. Colhendo arroz (esq.) e carregando arroz para bater (dir.). 2003.



Nas figura 22 vemos Berenil, um outro filho do casal, batendo o arroz, que depois foi armazenado em sacos, os quais foram armazenados numa nova tarimba construída ao lado da primeira, sendo que esta logo depois ruiu.

Figura 22. Arroz amontoado para bater (esq.); batendo o arroz (dir.).



Figura 23. Batendo o arroz (esq.); arroz batido (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. As figuras nº 9, 10, 13, 14, 16, 17, entre outras, mostram trechos do mesmo lugar mostrado na figura 24 (composta por duas fotos). A figura 24 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 pelo antigo dono, Antonio Ezídio.

Figura 24. Roça em transformação e em recomposição.



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 Carvão.

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 nos 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 e Almeida, 2002, p.251-253).

As descrições dos mutirões dos mais antigos, com 150 pessoas ou mais, nos dá idéia da extensão dessas antigas roças. Lembremos que o dono da roça precisava ter um bom estoque de alimentos – principalmente arroz, feijão e carne – para poder alimentar todos os participantes do mutirão com pelos menos quatro refeições: café da manhã, almoço, jantar e uma refeição durante a madrugada, no baile. Muitas vezes, a colheita de arroz poderia durar dois ou três dias, sempre seguidos de festa. Nem todas as famílias cultivavam roças tão grandes. O tamanho da área cultivada também poderia denotar hierarquia social dentro do grupo. Enquanto as roças da maioria costumavam ter, em média, de 2 a 3 alqueires¹², alguns cultivavam roças de 4 até 9 alqueires, trabalhando não apenas em sistema de mutirões, mas também com a contratação de “camaradas” – trabalhadores diaristas que, nesse caso, geralmente eram parentes do bairro – os quais eram pagos em dinheiro, em produtos da roça, tais como arroz, feijão, café, milho, e outros produtos, como rapadura e gordura de porco.

Vimos que o próprio fundador ocupava posição hierárquica claramente destacada, controlando, senão toda, ao menos grande parte da produção e sua comercialização. Existe também, entre outros, o caso de Alpidio, um filho do fugitivo Remaldo e de Gertrudes que, dotado de certos dons mágicos e de cura, tornou-se um “curador” muito procurado por moradores do bairro e do entorno. Ele fazia roças maiores, de até 9 alqueires, arregimentando várias dezenas de pessoas, inclusive de outros bairros do entorno, para seus mutirões, nos quais havia sempre fartura de alimentos, inclusive carne de bode, uma vez que ele possuía criação desses animais.

Esses mutirões nos 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

¹² Um alqueire equivale a 2,42 hectares. Localmente o tamanho das roças costuma ser referido em alqueires, em braças, em quartas, em tarefas, ou ainda em solamim. Uma quarta equivale à quarta parte de 1 alqueire; 1 solamim equivale a 1 quarta; 8 tarefas equivalem a 1 solamim ou 1 quarta.

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.

Essa hierarquia não significava tanto diferenças no nível 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 os níveis de vida fossem muito pouco diferenciados entre as famílias, como ainda acontece hoje, não havia uma igualdade absoluta. Desse modo, em relação aos bairros estudados, podemos reafirmar a necessidade de se relativizar a idéia de “indiferenciação social”, tal como é proposta por Candido (1971).

Do mesmo modo, os relatos sobre festas e mutirões, sempre realizados com fartura de alimentos, assim como outros relatos sobre tempos difíceis provocados por secas, nos 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 fojo¹³ 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 (A), s/d).

Esse texto de Jovita nos 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 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.

3.4. A entrada de fazendeiros nos dois bairros.

A compra e venda de posses tem sido uma constante no Vale do Ribeira (cf. Paoliello, 1992 e 1998). Como já vimos, o apossamento não foi o único veículo de constituição dos bairros negros. Muitas vezes esteve combinado com a compra de posses. No entanto, afirmamos que, apesar de apoiada numa transação comercial, esse tipo de aquisição não significa que a terra seja vista como investimento, ou como meio para aumentar a riqueza nela investida. A terra, quando adquirida, é tratada como objeto para uso, como termo final de um circuito

¹³ “Cova funda, cuja abertura se tapa ou disfarça com ramos a fim de que nela caiam animais ferozes (Dicionário Aurélio, 1986).

que começou com o produto agrícola, resultou em dinheiro, e leva à terra; e não como etapa de um ciclo que começa com dinheiro e visa gerar mais dinheiro ainda, através da compra e venda de terra.

São comuns relatos de antepassados que compraram áreas desbravadas por outras pessoas. Contudo, como vimos no capítulo 2, a construção da rodovia Régis Bitencourt, na década de 1960, acelerou o processo de valorização capitalista das terras no Vale do Ribeira. No caso da área estudada, entre os municípios de Eldorado e Iporanga, também contribuiu para tanto a ampliação e asfaltamento da rodovia SP 165, que se inicia em Jacupiranga, município localizado às margens da Régis Bitencourt, passa por Eldorado e Iporanga e segue ligando com municípios do Alto Vale do Ribeira. Não apenas em Galvão e São Pedro, mas na grande maioria dos bairros negros da área, fazendeiros passaram a adquirir posses de moradores para a formação de fazendas, às quais geralmente anexavam outras posses griladas de moradores expulsos do entorno. Essas vendas para fazendeiros também foram facilitadas pela concessão das permissões de uso pelo governo estadual na década de 1960. Antes das permissões de uso, com já foi visto, a fixação era apenas relativa. Mesmo as áreas das casas, que tinham um sentido maior de permanência em relação às capovas, mudavam de lugar. No entanto, as permissões de uso ligaram as famílias de forma mais fixa aos sítios em que estavam morando no momento de sua concessão. Desse modo, as representações locais de espaço passaram a sofrer alterações, e as permissões de uso trouxeram consigo o sentido de propriedade fixa da terra e de sua convertibilidade comercial. Esta, por sua vez, levou à privatização definitiva do que antes eram espaços de uso variáveis e mutáveis. Após a entrada de fazendeiros, áreas de uso comum para caça, coleta e agricultura tornaram-se privadas, e até antigos caminhos, como é o caso da trilha que liga São Pedro e Galvão com o vizinho bairro dos Pilões, ou a trilha da Pimenteira, a qual ligava as diversas capovas que margeavam o rio de mesmo nome, passaram a ser controlados pelos fazendeiros e seus capatazes. Como vimos na seção anterior, os moradores têm, ao contrário, o costume de respeitar os caminhos utilizados por todos.

As áreas de fazendas no São Pedro e no Galvão estão indicadas no mapa de ocupação. Dentro delas, os lugares de algumas das antigas vilas, como indicam os pontos de ocupação antiga nº 12 a nº 16, no sítio Capitão-Mor e 23 a 29, na Vargem.

Existe, no Galvão, uma área de conflito, a fazenda Tiatan. No final da década de 1960, época em que Galvão e São Pedro ainda eram um só bairro, chegou ao lugar um fazendeiro, de nome Francisco e apelidado “Tibúrcio”, que daria início a um grave conflito que dura até os dias de hoje. O sítio Tiatan é apontado como tendo sido atribuído por Bernardo Furquim a duas de suas mulheres, Rosa Machado e Perpétua. Contudo, Perpétua, provavelmente ainda no início do século XX, teria vendido uma parte deste sítio a Juvenal Maciel, que morava no bairro Castelhana, localizado na margem oposta do rio Ribeira. Durante várias décadas, a família de Maciel e famílias de descendentes de Bernardo conviveram no Tiatan, tendo havido casamentos entre elas. Na época em que os engenheiros estavam medindo as terras para conceder a permissão de uso, alguns descendentes de Juvenal Maciel quiseram demarcar para si toda a área deste sítio. No entanto, os engenheiros não atenderam ao pedido porque a área requisitada, além de ser muito maior que o permitido, era ocupada por outras famílias, que lá mantinham casas e capovas e também deveriam receber permissões de uso. Então, esses descendentes de Juvenal Maciel decidiram vender as terras, colocando anúncios em jornais de São Paulo. Sobre a relação entre a construção da rodovia Régis Bitencourt e a venda de terras anunciadas na imprensa da capital paulista, escreve Petrone:

A especulação imobiliária tomou pé com o início das obras da BR-2, quando começaram a surgir na imprensa de São Paulo, especialmente no jornal “O Estado de São Paulo”, anúncios oferecendo a venda de terras localizadas ao longo da faixa servida pela nova rodovia (Pasquale Petrone, apud Zan, 1986, p. 45).

O descendente de Maciel que queria demarcar todo o Tiatan para si, acabou vendendo todo o sítio para Francisco Tibúrcio, que morava na cidade de São Paulo, desrespeitando o direito de posse das demais famílias que ali haviam formado suas capovas. Quando Tibúrcio chegou ao lugar, contratou diversos

moradores do São Pedro e do Galvão para trabalhar na implantação de pastos e bananais, e também levou dezenas de trabalhadores de fora. Aos poucos, foi expulsando cada uma das famílias que moravam no sítio, e finalmente um de seus capangas assassinou um morador e feriu outro, que faleceu dois anos depois em consequência dos ferimentos. Os dois, João Maria e Carlito, eram padraсто e enteado que estavam resistindo às ameaças e recusavam-se a abandonar suas capovas. São muitos os relatos de perseguições feitas pelo fazendeiro, sua esposa e seus jagunços a diversas pessoas, como relata esta mulher, cuja família, sofrendo ameaças de morte, vendeu sua área ao fazendeiro por uma quantia irrisória e, com medo, saiu da comunidade:

Mas o homem foi tão rústico que montaram por cima de nós com criação, com porco, com cavalo, chamadas na justiça, ia na delegacia toda semana, foi tirando a nossa força e chegou ao ponto que ele quis fazer despejo para nós de dentro da terra. (...) inclusive correu atrás do meu marido e do meu filho de lá da fazenda dele até a nossa terra, lá em cima. Ele correu atrás do meu marido com a espingarda, ele com a mulher e a filha e o irmão dele com espingarda, com facão. Se desentenderam lá na picada porque ele tinha colocado fogo na casa do meu primo. Meu primo estava para a capova e a casa dele ficou para nós repararmos enquanto ele estava para a capova colhendo arroz. E nesse momento, ele veio tão atormentado de São Paulo e chegou lá colocando fogo na casa (Antiga moradora do sítio Tiatan, entrevista em São Paulo (Estado) (B), 2000).

Certa vez, o fazendeiro colocou o cano de um revólver na boca de um morador que se recusava a vender a sua parte. Alguns dos paióis, assim como um monjolo, foram derrubados com machado, e muitas roças foram destruídas pelo gado. Uma casa foi incendiada com todos os pertences da família e toda a colheita de arroz, num momento em que a família estava fora, trabalhando na capova. Jagunços foram contratados para assassinar aqueles que estavam resistindo em defesa de suas terras, conforme este relato de outra moradora:

Antes do Messias (um assassino contratado) vir, porque vieram várias equipes de pessoas, no meio de uma dessas, antes de Messias, veio um jagunço contratado para matar o Silvestre, o Ezídio e o Alpídio. Então, esse homem era um velhinho, não muito velho, de uns 60 anos, mais ou menos. Daí ele pegou e começou a fazer uma vistoria nas comunidades, ia lá no Galvão, tomava as pinguinhas dele, ia lá no São Pedro, e até que chegou um dia que ele já tinha tomado conhecimento com várias pessoas na comunidade. E ele veio uma tarde e aportou lá na casa de compadre Silvestre, eles não tinham vendido a terra ainda, não tinham desistido ainda,

só que estavam sofrendo aquela pressão, mas não tinham desistido. Daí ele aportou lá e começou a conversar com compadre Silvestre e comadre Silvina. Depois que ele tomou café com batata, ele falou: “Olha, eu vou contar um caso para os senhores, mas que fique entre vocês mesmos, eu estou contratado aqui do fazendeiro, eu vim para matar três famílias: O seu Antonio Ezídio, o Alpídio e o senhor também. Daí, quando ele deu aquela jogada, comadre Silvina ficou pensando e perguntou para ele o que era isso que ele estava falando. Aí ele falou: “É isso mesmo que eu estou falando, só que tem uma coisa, eu não vejo nada neste povo aqui de mal pra mim fazer esse serviço, eu vou desistir hoje mesmo”. De fato, que no outro dia mesmo ele arrumou a tralha dele e foi embora. Como esse um foi embora, aí deu uma parada a fazenda e também aquelas pessoas que estavam trabalhando foram embora. Ficou uns dias assim, meio paradas as atividades da fazenda dele (entrevista em julho de 2002).

Depois desta conversa com o jagunço que desistiu de cumprir o serviço para o qual havia sido contratado, a família de Silvestre desistiu de resistir e vendeu sua área por um valor bastante módico. Enquanto isso, outras famílias ainda resistiam, entre elas, a de Jabor e Jovita, cujo local de capova no Capitão-Morzinho nunca foi encontrado pelo fazendeiro e seus capangas. O casal e os filhos foram perseguidos diversas vezes na mata, mas sempre conseguiram despistar seus perseguidores embrenhando-se por trilhas secundárias cujas entradas estavam encobertas pela mata. Mesmo conseguindo evitar que sua capova fosse encontrada, a família foi obrigada a abandoná-la por mais de dez anos porque a trilha da Pimenteira, desde sua entrada, ficava cheia de jagunços. Durante um tempo, a família ainda tentou um caminho alternativo, mas desistiu porque este, além de ser muito mais longo, apresenta muitas dificuldades para ser transposto.

Depois do homem que confessou a Silvestre que havia sido contratado para matá-lo e para matar outros dois moradores, apareceu um empregado chamado Messias. Este, trabalhando na fazenda, conviveu durante dois anos nos dois bairros, sendo que nos últimos oito meses juntou-se com uma jovem moradora, chamada Teresa, e foi viver com ela na casa de uma das famílias que haviam sido obrigadas a vender sua posse. Teresa, que faleceu no começo de 2002, contou para uma de suas tias que logo depois de ir morar com ele, arrependeu-se, mas não conseguiu separar-se porque ele a ameaçava. Ele a estava usando para

conhecer as trilhas no mato e para aprender os caminhos das capovas no Tiatan. Este conhecimento do espaço de circulação dos moradores facilitaria a armação de emboscadas e também sua fuga. Muitas noites ele obrigou-a a levá-lo para vigiar três moradores, que ainda resistiam trabalhando em suas capovas e recusavam-se a vender suas áreas. Vejamos o que Teresa contou para alguns parentes:

Moradora – *Segundo o que comadre Teresa contou para alguns de nós, ela não contou para muita gente também porque ela tinha muito medo. Ela falava que ela tinha medo porque ela era ameaçada, porque ele fazia aquilo tudo para ela, mas ele jogava que se ela falasse alguma coisa, ele matava ela.*

Celina – *O que ele fazia?*

Moradora – *Ele fazia violência, ameaçava ela de revólver, prendia ela dentro de casa, apertava ela na parede, ela contou que por diversas vezes ele punha o revólver na boca do estômago dela e apertava ela na parede e dizia que se ela contasse era pior pra ela.*

Celina – *Por que ela foi morar com ele?*

Moradora – *Porque uma pessoa é solteira, ela não sabe dividir, ela pensa que é amor, tudo é amor, e no caso, quando ela entrou com ele, passados alguns dias ele explicou para ela que ele queria que ela, que conhecia a região, as matas, os posseiros, ela fosse a guia dele para explicar para ele, para mostrar para ele onde era que fulano morava, onde é que ciclano trabalhava porque ele não tinha coragem de entrar no mato sozinho. Daí foi o caso que passados uns seis meses depois que eles estavam juntos, daí ele começou a trazer ela aí para esse Matão.*

Celina – *Ela ficou cativa dele...*

Moradora – *É, uma escrava dele. Ela falava que tinha dia que eles saíam de lá da casa deles de noite, atravessavam aqui de noite esse mato, iam lá para esse samambaial, lá dormiam. Ela mesmo tirava a graça dela, dizia que dormiam embolados igual dois bichinhos no mato. Mas qual era a idéia dele... porque lá [no samambaial] ficava confronto com a capova de João Maria, a de Lameu, a de padrinho Alpídio e a de compadre Chiquinho lá.*

Celina – *No Braço Grande¹⁴, né?*

Moradora – *Isso. Então ele escolheu esse ponto, e eles mexiam mato¹⁵, os dois. Mas ela fazia aquilo, como ela disse para mim, tudo contra a vontade dela. E ele dizia para ela: “Nós fazemos assim, mas se você der uma jogada, eu mato você”.*

Um dos últimos moradores a resistir foi João Maria que, sofrendo muitas pressões e ameaças, chamou de volta o enteado, de nome Carlito, que havia

¹⁴ O Braço Grande é um córrego que deságua no rio da Pimenteira, e em cujas margens havia algumas capovas.

¹⁵ “Mexer mato” é uma expressão local que significa andar na mata.

saído para trabalhar e morar na cidade de Eldorado. Carlito voltou a morar no bairro para ajudar a mãe e o padrasto a resistirem. Isto custou-lhe a vida, conforme relata esta moradora:

“Daí quando foi esse dia, dia 4 de julho, que foi o dia que ele matou o Carlito, esse dia, essa semana eles [Teresa e Messias] tinham vindo para cá e Alpídio tinha pegado e tinha limpado toda a frente do paiol dele lá, que avistasse o caminho, no finalzinho dessa picada que ele [o fazendeiro] abriu com o trator. Tinha limpado e ele ficava lá de olho, não ficava dormindo não. Ele não dormia a noite toda, só que ele estava também bem preparado lá. Quando foi nessa semana, ela (Teresa) estava querendo defender a gente mas não conseguia, daí ela deu um toque para Alpídio: “esse fim de semana não venha para cá [para a capova]. Aí Alpídio cismou com aquela conversa dela e Deus Nosso Senhor Jesus Cristo ajudou que ele saiu esse dia. Saiu e foi para a barra do São Pedro, para a casa dele de lá. O Messias foi no Castelhana porque uns seis meses [antes], ele saiu da casa de compadre Silvestre [que havia sido expulso] e voltou para a casa onde [hoje] Vicente está. Daí catou esse Lico, que era palmitreiro que morava aí com a mulher dele, uma catarinense, daí ficaram juntos. O Lico tirava palmito, ficava lá, comia, bebia e as duas mulheres ficavam trabalhando na cozinha, Tereza com a mulher dele. Só que a mulher do Lico não sabia de nada. O Lico era palmitreiro, só estava abrigado lá, morando com ele para cortar palmito. Daí comadre Tereza deu esse toque. Alpídio saiu, mas ele também não sabia o que era, e Messias não sabia que padrinho Alpídio tinha saído de lá do paiol, pensava que ele estava lá no fim de semana. Esse dia, ele atropelou [expulsou] comadre Tereza de casa porque ele já tinha pegado toda a jogada e estava com sentido de matar Carlito. A idéia dele era assim, segundo o que comadre Tereza contou: ele vinha aqui no mato, matava Alpídio, e daqui ele ia matar João Maria lá com Carlito. A idéia dele era essa, só que Deus não permitiu isso. Daí ela foi embora e ele foi lá no Castelhana, chegou lá e comprou dois litros de pinga e discutiu com seu Moacir e falou umas conversas para seu Moacir lá”.

“Daí ele disse para eles que ele ia levar essa pinga e ia fazer uma ceva [armadilha], caçar uma paca e talvez desse certo o que ele estava pensando. (...) E chegou ali no caminho, na Barra do São Pedro, e encontrou com o Landico. Aí falou: “Olha, Orlando, me arruma a sua espingarda que eu estou com uma paca cevada lá e eu preciso matar ela. Daí estava Gineu junto com ele. Daí Landico falou: “Olha, eu não posso emprestar armamento porque eu sei que é proibido a gente ficar emprestando arma para os outros”. “Ah, empresta, rapaz, empresta que eu vou só ali matar uma paca e volto”. Landico falou: “Não empresto, não empresto”. Daí Gineu falou: “Empreste para ele, ele vai lá, mata a paca e ainda traz um pedaço para você”. Aí com aquela conversa de Gineu, Landico estava com ela na mão, emprestou. Quando ele chegou na casa dele, segundo o que a mulher do Lico contou, ele pegou, espremeu um pouco de limão nessa pinga, colocou um pouco de pólvora preta, chacoalhou, chacoalhou e bebeu uma copada e deu outra copada para o Lico e se mandaram”.

“A mulher ficou sozinha porque comadre Tereza já tinha saído de lá. Ela ficou

pensando onde é que eles tinham ido. A noite chegou e eles não apareceram. No entanto, eles foram, pegaram o rio, subiram o rio São Pedro, tinha um capão de cana de João Maria no lado de lá, onde eles desciam para caçar água, lá eles ficaram de umas três e meia até 4 horas. 4 ou 5, que foi a hora da tragédia. Daí a Neide, mulher do Carlito, desceu com os filhos lá no rio, chegou lá, tomou banho, deu banho nas crianças. Aí umas três braças assim na beira do rio, viu [ouviu] uma bulha [barulho], mas pensou que era porco e não deu conta de nada. Depois ela pegou umas canas, lavou, eles iam moer cana, e saiu, foi para lá. Carlito, nesse momento, chegou um senhor lá com um pouco de milho para vender para ele, que ele estava comprando milho para tratar de porco. Daí o Carlito ficou na porta, do lado da porta, lado direito e ficou caçando milho assim no chão, contando, e João com Ana e a Neide foram moer cana, que é uma distancinha como daqui lá para o caminho, que era outra casa que eles tinham assim. Daí foi nessa hora que Carlito descuidou, quando ele pegou o milho lá no chão e levantou assim, que o peito dele apareceu, já recebeu aquele tiro na porta. Daí deu aquele grito, aí João escutou lá onde ele estava moendo cana, gritou “o que é isso aí?”. Aí veio, chegou cá e viu o rapaz... Daí o José Picório, que estava lá vendendo o milho para ele, quando ele viu, correu, saiu para a estrada e João veio atrás saber o que era aquilo, passou pela porta do meio, quando ele saiu umas três braças no terreiro, já recebeu aquele tiro nas costas também. Daí voltou para trás e gritou para a mulher dele: ‘somos dois’”.

“O Lico matou o Carlito e o Messias atirou no João. O Lico morreu. Ele foi preso, depois que saiu da cadeia, passou uns tempos e ele morreu. Aí o Messias pegou a estrada, correu, escondeu a espingarda no mato, numa toça de bambu e correu. Chegou ali no Ezequiel mais ou menos, para cá da casa de Inácio, aquela curvinha ali de Inácio, ali ele encontrou com José Pedro que vinha vindo cá para cima, obrigou José Pedro a ir lá dar passagem para ele porque não tinha balseiro esse tempo, José Pedro não queria ir, ele falou: “Vai, vai, vai depressa dar passagem para mim, é de emergência”. Daí José Pedro voltou. Ele desceu lá na venda de comadre Pedrina, foi lá e emprestou 5 reais, aí comadre Pedrina emprestou o dinheiro para ele pensando que ele ia fazer um negócio qualquer. Daí chegou lá na travessia, José Pedro atravessou ele para lá, chegou lá e ele subiu lá na venda falou: “É, hoje matei um e deixei outro dançando cirandinha, mas meu gosto era de ser mais um”, que era o Alpidio que ele queria matar também. (O dono do bar) disse que não compreendeu a conversa dele, não compreendeu, mas ele sacou ali e pegou e falou para o filho dele, que já sabia dirigir, que fosse lá em Iporanga rapidamente e avisasse que esse cara tinha matado gente cá no São Pedro, esse favor ele fez para nós. Quando compadre Joaquim chegou lá, o rapaz já tinha ido até Iporanga ver a polícia. E ele [Messias] desceu estrada abaixo, chegou cá, teve uma sorte que Aroldo estava com o caminhão para sair para levar para Jacupiranga, de banana. Embarcou nesse carro, foi até Jacupiranga, Aroldo não percebeu nada. Chegou em Jacupiranga, pegou o ônibus e se mandou para São Paulo. Quando ele chegou lá em Itapeçerica da Serra, a polícia pegou ele. E a turmada aí ficaram se virando. Levaram o João para Pariquera, e Carlito ficou lá, no chão lá, jogado. (...) O Lico estava no mato com a espingarda carregada, deu uns tiros no mato, foi lá no São Pedro, que ele também

tinha ódio de nhô Brás, queria matar nhô Brás também. Chegou lá, não conseguiu nada, voltou, depois subiu naquela bola de mato em frente à casa de Ana Pereira [mãe de Carlito], de lá ele viu todo o movimento, ali ele ficou a noite toda. Quando foi de manhã cedo, com o clarear do dia, ele varou na estrada”.

“Clareou o dia, nós fomos, mó de levar mamãe lá para ela ver. Aí quando nós varamos ali no Vicente, para cá do corquinho ali, nós enxergamos o cara [Lico] no meio do caminho com a espingarda nas costas. Daí chegamos no pé dele, dissemos bom dia para ele, e ele: “Bom dia, o que será que aconteceu para cá que está um movimento de gente para cá, vai, vem, vai,”. Aí compadre Chiquinho falou assim para ele: “Ah, o senhor não está sabendo? Mataram um sobrinho meu aí e atiraram meu cunhado” [E Lico respondeu] “Ah, eu não estou sabendo de nada”. Aí, nós fomos, e ele seguiu para a casa dele, chegou lá, ficou lá na casa dele. Daí quando foi ali por três horas da tarde mais ou menos, a polícia veio. (...), o compadre Joaquim já tinha indicado ali mais ou menos, e aí a polícia entrou lá e [os policiais] falaram para ele se ele não informava onde que tinha acontecido uma morte. Aí ele falou: “Eu não sei bem o local, mas estou vendo gente passar para lá, mas acho que é aí para frente”. Daí a polícia falou para ele assim: “Quer fazer o favor de ir lá conosco”? Ele pegou e foi com eles, embarcaram no carro e foram. Daí chegou lá, o cara-de-pau foi lá, olhou no rapaz lá morto e voltou, sentou lá numa cerquinha que tinha assim no terreiro, ficou bem distraído ali. A polícia foi lá, tiraram foto, mandaram pegar ele [Carlito] e pôr no carro, enquanto eles estavam embarcando ele no carro, foram lá no pé dele, pegaram as duas mãos dele, algemaram, falaram: pule dentro do carro junto com o cara aí”.

“Daí ficou essa história triste no meio desse povo, meu Deus do céu, coisa igual não quero que Deus apresente nunca mais. E comadre Teresa, como ela ficou com medo, ela se despistou, se mandou, foi embora lá para Santos. Ficou para lá um largo tempo, mas só que ela contou para nós que ele falou que se um dia ela contasse, ele matava ela, vinha aí só matar ela. E pior que ele já era criminoso. A mãe dele veio aí passear, ela se deu muito com comadre Teresa, mas chamou comadre Teresa d’uma banda e falou: “Teresa, você tenha cuidado com esse cara, é meu filho, mas é criminoso, ele já matou uma mulher e duas crianças”.

“De ponto em ponto que a gente se lembra de certos tipos de coisas que aconteceram. Eu não sei aonde que nós estávamos nesse mundo, nós estávamos levando umas coisas tão sérias e tão de brincadeira, no momento que nós levava a sério, nós levava também de brincadeira, porque a gente nunca tinha visto aquilo, a gente não acreditava naquilo. Mas só que tinha uma coisa: eu, alguma coisa dessas pessoas que trabalhavam aí, a única coisa que eu levava em frente era essa conversa do Rodrigo, que foi um empregado que trabalhou ali direto, mais de cinco anos. Ele convivia na comunidade, ele era um homem que não dava uma jogada, assim para a pessoa, mas de vez em quando ele dava um toque, ele sempre falava: “Tomem cuidado, tomem cuidado vocês aqui porque quem puder mais vai chorar menos, mas que aqui vai dar morte, vai”. Esse cara falava, e ele era empregado do Tibúrcio. E ele não era uma pessoa assim... Quando ele viu, de certo, que estava tudo já preparado, óh, ele se mandou, não ficou aí. Porque ele falou mesmo lá em casa de compadre Ezidio que ele não ia ficar aí porque senão

ele ia entrar num rolo muito feio. Tem muito mais ainda. (...) Da prisão dele (Tiburcio), ele ficou um ano (solto). Quando deu um ano, foi achada a espingarda, Deus ajudou que no mesmo dia que acharam a espingarda, o Tiburcio veio fazer visita na fazenda. A polícia foi avisada e veio buscar a espingarda. Vieram buscar a espingarda, e já levaram a espingarda e levaram ele também. Aí prenderam o Tibúrcio e soltaram o Messias. (...) Eu tenho medo desse cara aparecer por aqui, eu tenho medo” (entrevista em julho de 2002).

O assassinato de Carlito foi em julho de 1982. João Maria, com grãos de chumbo espalhados pelas costas, ainda passou dois anos sofrendo muitas dores, até falecer. Como relata a moradora, Lico e Messias ficaram um ano na cadeia e foram libertados. O primeiro morreu, e o segundo, embora ninguém saiba onde está ou se está vivo, ainda é motivo de receio para muitas pessoas, mesmo depois de vinte anos. Tiburcio ficou um ano preso, foi solto e hoje é foragido da polícia. A administração da fazenda Tiatan foi passada para um filho de Tiburcio chamado Ronaldo. Depois da morte de Carlito, as atividades da fazenda foram bastante reduzidas. O gado bovino foi abandonado e muitas cabeças morreram de fome, sendo que ainda restam algumas.

Das várias dezenas de homens que lá trabalhavam, todos foram embora, e hoje só tem um empregado morando lá. Ele chama-se Vicente e é irmão da esposa de Tiburcio. Chegou à fazenda há quase dez anos, boa parte dos quais conviveu em relativa harmonia com os moradores de Galvão e São Pedro. Embora tenha bloqueado a entrada principal da trilha das capovas no Tiatan e tenha tido algumas discussões, por diversos motivos, com pessoas do lugar, até algum tempo atrás não ocorriam atritos mais graves. Contudo, há pouco mais de dois anos, começou a delinear-se algo que pareceu aos moradores a possibilidade de uma reprise da tragédia de 1982. Para a perplexidade de todos, uma das irmãs de Carlito e filha de João Maria foi morar com Vicente. Esta mulher morava com o marido e os filhos em Itimirim, onde trabalhavam no cultivo de chuchu e maracujá. Em 2000, enquanto o marido e os filhos permaneceram em Itimirim, ela foi para o Galvão cuidar da mãe, que estava doente. Alguns meses depois, resolveu morar com Vicente, deixando os seis filhos com o ex-marido em Itimirim.

Muitos suspeitam que, tal como aconteceu com Messias e Tereza, Vicente esteja usando a mulher para obter informações sobre as trilhas e capovas do

Tiatan. Mas há uma significativa diferença: enquanto os relatos mostram que Teresa era constantemente ameaçada e agredida, sendo obrigada a fornecer informações, esta irmã de Carlito parece conviver por espontânea vontade com Vicente. As pessoas relatam que depois que os dois ficaram juntos, as relações entre Vicente e muitos moradores têm ficado cada vez mais conflituosas. No início de 2002, Vicente denunciou à polícia florestal o local onde alguns moradores guardavam suas cargas de palmito. Depois de fazer a apreensão, um dos policiais contou a alguns moradores que essa mulher chegou a pedir-lhe um par de botas para que Vicente os levasse até os locais onde o palmito estava sendo extraído. No primeiro semestre de 2002, ele também ameaçou diversas pessoas, inclusive adolescentes. Entre os ameaçados, estão Jabor e Jovita, por causa da roça que abriram no Tiatan no final do ano de 2001. No mês de maio de 2002, a irmã de Carlito chegou a levar Vicente até as proximidades dessa roça. Em junho, ele apareceu com dois homens estranhos, com os quais deu voltas de carro nos dois bairros, apontando para eles várias pessoas, muitas das quais ele já havia ameaçado verbalmente. Diante de tantas ameaças, alguns moradores, entre eles os presidentes das Associações dos dois bairros, foram à delegacia de Eldorado registrar queixa. Também foi escrita uma carta relatando resumidamente o conflito desde o seu início, a qual foi enviada ao Ministério Público Federal, à Secretaria da Justiça e da Defesa da cidadania do Estado de São Paulo e ao Instituto de Terras de São Paulo.

Existe, no Instituto de Terras, um processo de desapropriação por conflito, aberto em 2000, mas que esteve parado na Procuradoria do Estado de São Paulo até 2002, quando esta carta levou o ITESP a dar andamento ao processo. Contudo, enquanto este arrasta-se pelos lentos e longos caminhos da burocracia institucional, torna-se cada vez mais iminente o risco de ocorrer uma nova tragédia. Depois da queixa registrada em junho de 2002 na delegacia, o filho de Tiburcio mandou colocar uma placa na entrada da fazenda indicando que a fazenda Tiatan é propriedade particular do fazendeiro. Esta placa contrapõe-se a outra placa localizada na entrada do Galvão, a qual indica tratar-se de propriedade

particular da Associação dos Remanescentes do Galvão, a qual não pode ser vendida.

Figura 25. Placa na entrada do Galvão (esq.) e no Tiatan (dir.).



3.5. O cisma entre São Pedro e Galvão

Na época do levantamento antropológico, realizado pelo Ministério Público Federal, foi demarcado um território que deveria, em princípio, conter o território contínuo dos dois bairros. No entanto, moradores do São Pedro demarcaram para si a maior parte do território, incluindo áreas pertencentes a famílias do Galvão. Uma pequena beirada desse território, onde está situada a vila central do Galvão, foi deixada fora da área demarcada.

Durante os levantamentos do Ministério Público Federal, curiosamente, a presença das famílias do Galvão foi omitida pelos moradores do São Pedro. Esse fato pode ser constatado no gráfico genealógico elaborado na época, onde aparecem apenas os grupos familiares domésticos situados no São Pedro. A única família do Galvão presente nesse gráfico é a de Jovita e Jabor, sendo que ela, na época, fazia parte da diretoria da associação de moradores pertencente aos dois bairros. Desse modo as famílias do Galvão foram excluídas do território demarcado e, ao mesmo tempo, tiveram subtraídos direitos a áreas que lhes pertenciam ou por herança ou por abertura de capovas.

Em maio de 1998, foi concluído o laudo do Ministério Público Federal realizado em oito bairros negros da área: Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Ivaporunduva, Nhunguara, André Lopes, Sapatu e Pedro Cubas. Nesse mesmo ano, o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp) efetuou o

reconhecimento de cinco desses bairros – Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Ivaporunduva e Pedro Cubas – como “remanescentes de quilombo” com base nos dados desse laudo. Para identificação dos limites territoriais, o Itesp adota o princípio geral da auto-identificação do território, que “consiste na demarcação cartográfica dos limites indicados pela comunidade observando a ocupação tradicional da comunidade” (Andrade, T.; Pereira, C.; Oliveira Andrade, 2000, p. 19). Como parte do trabalho de identificação do território, o Itesp realiza croqui de uso e ocupação da área, no qual deve constar: “localização dos equipamentos públicos (escolas, estradas, igrejas, postos de saúde, centros comunitários, etc); localização das moradias; localização das áreas de cultivo; localização de áreas ocupadas por pessoas não pertencentes à comunidade (fazendas, sítios, chácaras, moradias)” (Andrade, T.; Pereira, C.; Oliveira Andrade, 2000, p. 19-20). No entanto, o memorial descritivo do São Pedro elaborado por técnicos do Itesp não apresentou nem as casas, nem a escola, nem a igreja presentes na vila central do Galvão, localizadas fora dos limites territoriais indicados pelos moradores do São Pedro, e muito menos as áreas de capovas de moradores do Galvão localizadas dentro desses mesmos limites. Os Relatórios Técnicos Científicos realizados pelo Itesp para os cinco bairros mencionados acima limitaram-se a uma mera re-escrita do texto do laudo do Ministério Público Federal e, ao que parece, não houve trabalho de campo para checagem de dados e coleta de informações complementares. Ou seja, o erro do Ministério Público Federal na identificação dos limites territoriais do São Pedro foi reeditado “ao pé da letra” pelo Itesp.

Ao que tudo indica, houve manipulação de moradores do São Pedro no sentido de excluir os parentes do Galvão do processo de reconhecimento como remanescente de quilombo e de demarcação do território com vistas a uma futura titulação das terras. Tanto as reuniões com a equipe do Ministério Público Federal quanto as reuniões com técnicos do Itesp foram realizadas no São Pedro. Os técnicos do Ministério Público Federal justificam essa falha com o fato de que quando foram iniciados os trabalhos de campo, em fevereiro de 1997, o Galvão

ainda estava sob o forte impacto da enchente ocorrida no mês anterior, que deixou a maior parte das casas do bairro submersas nas águas do rio Pilões:

“A comunidade de Galvão não foi integrada diretamente nos trabalhos de levantamento de campo e definição da territorialidade porque, em decorrência das enchentes ocorridas em janeiro de 1997, os moradores do bairro, situado em terras baixas, foram acolhidos em residências de parentes de outras comunidades ou abrigados, tendo sido a comunidade violentamente acolhida pelas águas” (Stucchi, 2000, p. 74, nota nº 45).

No Itesp, que realizou reuniões no São Pedro quando as águas já haviam baixado, a justificativa para essa falha na demarcação do território foi de que não perceberam o que estava acontecendo porque muitos moradores do Galvão participaram das reuniões com a equipe e tiveram ampla oportunidade para se manifestar. No caderno 3 do Itesp há uma foto (Andrade, 2000, p. 20), tirada pela antropóloga que na época trabalhava na elaboração dos RTCs, durante a reunião com equipe do Itesp para a entrega do memorial descritivo do território. Nessa foto aparecem moradores dos dois bairros observando o mapa, e nem mesmo nesse dia os moradores do Galvão manifestaram-se sobre a ausência da vila do Galvão nesse mapa. Contudo, nessa justificativa não fica claro qual o nível de compreensão que as pessoas tinham desse mapa e nem se os técnicos explicaram aos moradores do Galvão que eles tinham direitos análogos aos dos moradores do São Pedro.

Depois de publicado o reconhecimento do São Pedro, Jovita, ao reencontrar uma técnica do Itesp que havia trabalhado na identificação dos limites territoriais e elaboração dos mapas das primeiras cinco comunidades reconhecidas, disse a ela que o Galvão pertencia ao São Pedro e, no entanto, havia ficado fora do território demarcado.

Em todo caso, constatado o problema, a equipe do Itesp decidiu reabrir o processo de reconhecimento do São Pedro com o fim de integrar à totalidade do território já demarcado a pequena área à qual os moradores do Galvão haviam sido relegados. A idéia era que, dessa forma, estes teriam garantidos seus direitos sobre essa pequena área e, ao mesmo tempo, teriam resgatados os seus direitos

sobre áreas de capova e áreas coletivas que haviam sido atribuídas exclusivamente ao moradores do São Pedro. Nessa época, com a saída da antropóloga que trabalhava na equipe, o Itesp realizou concurso para a contratação de 4 novos antropólogos. Tendo sido aprovada nesse concurso, fui contratada para trabalhar na elaboração de RTCs, e meu primeiro trabalho nessa instituição foi no Galvão. Portanto, desse ponto em diante, não só acompanhei de perto o processo de cisma entre os dois bairros, como estive atuando, juntamente com a equipe do Itesp, na tentativa de resolução desse conflito deflagrado a partir da atuação do próprio Estado.

Nessa segunda fase do trabalho no São Pedro, a primeira constatação da equipe do Itesp foi de que os moradores do Galvão não se conformavam com a separação e queriam ser reintegrados ao grupo do São Pedro e à totalidade do território. O mais interessante é que as famílias dos dois bairros estavam afiliadas à mesma associação de moradores, aberta, com o apoio de membros da pastoral de igreja católica, na década de 1980, após o assassinato de Carlito, sendo que alguns moradores do Galvão até faziam parte de sua diretoria.

A pedido dos moradores do Galvão, a equipe do Itesp realizou uma reunião no São Pedro para propor a reabertura dos trabalhos de reconhecimento com o fim de reincorporar a área do Galvão à área já demarcada pelo São Pedro. A equipe foi à casa de uma das líderes do bairro. Esta, após ouvir as argumentações de que o pessoal do Galvão iria ficar sem terra para plantar, que os dois grupos eram afiliados à mesma associação e tinham a mesma história, que havia gente nascida no São Pedro morando no Galvão e vice-versa, concordou que a demarcação estava errada e que, a seu ver, seria possível reabrir os estudos no São Pedro. Mas, enquanto ela falava, surgiu outro morador posicionando-se francamente contrário a essa reabertura. Ele disse que os estudos já estavam terminados e os dois bairros deveriam ficar separados. Logo, outros moradores que haviam chegado à casa concordaram com ele, afirmando que não iriam deixar o Itesp retomar as pesquisas naquele bairro. O motivo alegado foi que “não dava certo para os dois grupos trabalharem juntos”.

Depois desse episódio marcante, buscando entender melhor esse conflito entre os dois bairros, fui ao escritório da advogada que apóia comunidades rurais negras do Vale do Ribeira nas questões relativas à luta pela terra, em São Paulo. Lá encontrei também a representante da pastoral de igreja católica que trabalha com essas comunidades há muitos anos, e na época era estudante de direito e estagiária nesse escritório. Quando eu disse à advogada e à estagiária que havia terras de moradores do Galvão na área englobada pelo São Pedro e que os primeiros, ao serem excluídos da demarcação, haviam ficado com muito pouca terra, elas argumentaram que não havia mais terras individuais, pois, com o reconhecimento oficial, as terras passaram a ser da associação. Para elas, não havia um problema, sendo que o processo do São Pedro não deveria ser reaberto e o Galvão deveria ser reconhecido em processo separado. Apresento, a seguir um resumo dos argumentos que elas apresentaram para justificar a separação e a não devolução da área do Tiatan para o Galvão.

- É inviável Galvão e São Pedro juntarem-se numa única associação porque os dois grupos têm dinâmicas diferentes: no Galvão vive-se principalmente da extração do palmito e quase ninguém planta, enquanto que no São Pedro a maioria planta;
- Quando há trabalho coletivo dos moradores, o pessoal do Galvão é convidado para os mutirões, não comparece e depois quer dividir os frutos da roça;
- O pessoal do São Pedro não está impedindo ninguém de plantar em sua área. A questão não é com as roças, e sim com a extração do palmito. Eles estão fazendo manejo do palmito (de uma forma até melhor do que acontece com Ivaporunduva) e não permitem que moradores do Galvão extraiam o produto em sua área;
- No Galvão, os moradores estão desorganizados de uma forma tal que prejudicaria o desenvolvimento de projetos no São Pedro. Para exemplificar, conta o caso de um antigo projeto conjunto de fabricação de rapadura: conseguiram os equipamentos necessários, mas a produção

nunca teve início porque não conseguiram decidir como iriam dividir o produto;

- Em relação ao Tiatan, o pessoal do São Pedro não iria abrir mão. O Galvão sempre teve pessoas que eram amigas do Tibúrcio. Muitas vezes não era possível fazer reuniões porque o pessoal dele aparecia.

No entanto, elas também disseram que aquela separação poderia ser temporária, e que no futuro as duas comunidades poderiam juntar-se novamente.

Para facilitar a análise desse processo de separação, estarei empregando a idéia de *drama social*, de Victor Turner. Este autor resume as fases do drama social do seguinte modo: “(1) quebra [das normas que regulam as relações sociais]; (2) crise; (3) ação reparadora; (4) reintegração ou reconhecimento do cisma” (Turner, 1957, p. 92).

O drama iniciou-se com uma quebra pública de um conjunto de normas que regulavam as relações sociais. Todas as normas de acesso à terra foram quebradas, a começar por um princípio geral de importância central: o do direito à terra em virtude do pertencimento ao grupo de descendentes dos ocupantes iniciais do território. Em segundo lugar, o princípio de herança familiar (por transmissão cognática) como base do direito ao uso do território. Em terceiro lugar, os princípios do direito por ocupação originária e por uso continuado, como é o caso da abertura de capovas.

Descrevemos pontualmente alguns elementos do conflito que gerou essa quebra de normas de acesso à terra. Primeiro, a Fazenda Tiatan, que fica no limite entre os bairros do São Pedro e do Galvão, foi incluída pelos moradores do São Pedro nos limites territoriais auto-atribuídos sem que nenhum dos grupos domésticos do São Pedro, no momento da demarcação, tivesse capovas ou áreas abertas nesse lugar. Aqui, trata-se da apropriação de terras sem apoio no princípio de implantação de capovas, mas justificada no princípio de descendência comum, ou seja, o princípio segundo o qual o território transmitido pelos fundadores é um só e indivisível. Ou seja, princípios de consaguinidade, de ocupação originária e de uso continuado, que historicamente vinham atuando

combinadamente, foram aqui dissociados, e entram em conflito. Em segundo lugar, moradores do Galvão estariam perdendo áreas de roça e de extração de palmito na área do Tiatan. Por exemplo, a família de Jovita e Jabor estaria perdendo para os parentes do São Pedro a área da capova do Capitão-Morzinho, aberta há mais de 40 anos. Do mesmo modo, pelo menos outros 3 grupos domésticos familiares da vila do Galvão tinham capovas no Tiatan reconhecidas como suas, sendo que mais um desses grupos, além de Jovita e Jabor, estava com roça formada, ou seja, com a capova em plena atividade.

Finalmente, havia também na vila do Galvão três irmãos que reconhecidamente tinham direito a uma área de roça no interior do São Pedro, herdada do pai, sendo que este havia mudado para a cidade de Eldorado. Neste caso, o conflito é entre o princípio de herança familiar e o princípio de ocupação continuada como base do direito de acesso.

Na prática, considerando o total da área que havia sido auto-atribuída pelos moradores do São Pedro, com a abertura de um processo de reconhecimento em separado, os moradores do Galvão ficariam com pouco mais que a área da vila, sendo que boa parte do território que lhes foi deixado estava (e ainda está) ocupado por fazendas.

A quebra da norma no evento da demarcação foi, portanto, a violação dos direitos territoriais dos moradores do bairro do Galvão justificados pelo princípio da herança coletiva dos fundadores, pelo princípio de transmissão cognática e pelo princípio de apropriação da capova. Estes foram prejudicados não só pela demarcação realizada, como pela apropriação anterior levada a cabo pelas fazendas.

Quando comentei com alguns moradores do Galvão que as advogadas da pastoral apoiavam a separação com base nas alegações já mencionadas acima, estes mostraram-se indignados, dizendo que o pessoal do São Pedro estava roubando grande parte de suas terras. Disseram que os argumentos das advogadas não estavam corretos, uma vez que nos dois bairros vive-se igualmente da coleta do palmito. Quanto aos trabalhos coletivos, reclamaram que

o pessoal do São Pedro é que não fazia uma divisão justa do produto final. Mas o motivo que causou maior indignação aos moradores do Galvão foram as argumentações das advogadas a respeito de suas relações com o fazendeiro Tiburcio. Pois foram os moradores do Galvão que resistiram, tanto quanto puderam, às grilagens e ataques do fazendeiro.

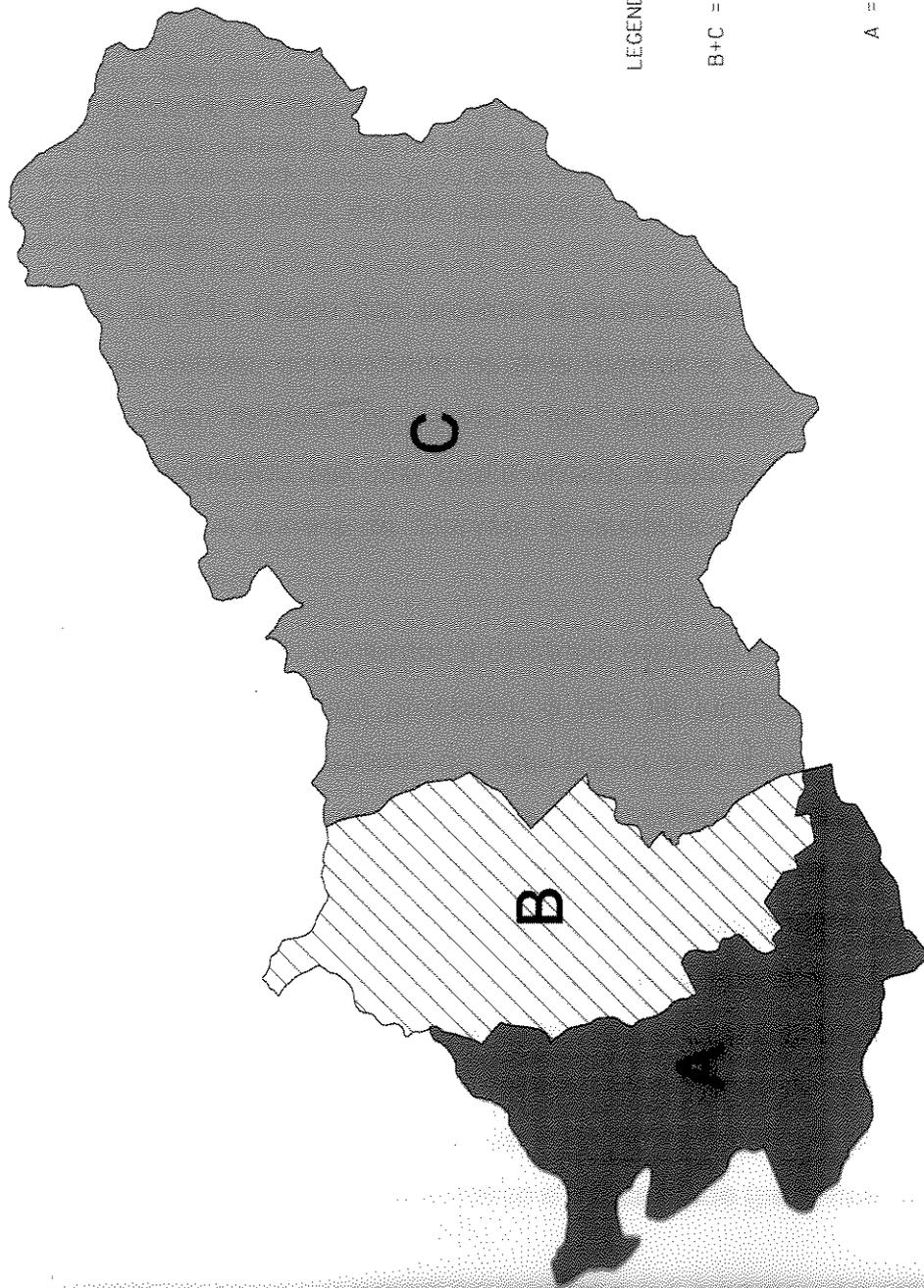
Um drama social caracteriza-se pelo fato de que, após a quebra de uma norma fundamental, sobrevém, na fase 2, um momento de crise ascendente, que pode expandir-se para o rol mais amplo de relações sociais ao qual as partes conflitantes pertencem. No caso aqui considerado, o movimento ascensional da crise é marcado pelo envolvimento de todos os moradores dos dois bairros, que se dividem em duas partes antagônicas, polarizando também os demais agentes já mencionados. De um lado, havia os moradores do Galvão que queriam ser reintegrados ao território demarcado pelo São Pedro; de outro lado, os moradores deste último não queriam aceitar essa reintegração. Houve, então, um afastamento entre os dois bairros, e as famílias do Galvão pararam de pagar as mensalidades da associação de moradores. Estas tinham duas preocupações principais. Primeiramente, estariam perdendo boa parte de suas terras, e, em segundo lugar, alegavam que não teriam gente capacitada o suficiente para formar a diretoria de uma nova associação, sem a qual não poderiam receber um título da terra em separado.

Prosseguindo na sequência de fases do drama social, à crise segue-se a fase 3, da ação reparadora, que se inicia quando mecanismos indenizatórios, formais ou informais, são acionados. Os moradores do Galvão decidiram que, embora excluídos, não deixariam suas terras para o São Pedro. Aceitariam demarcar sua área em separado, mas exigiam que a área do Tiatan fosse retirada dos limites do São Pedro e incluída nos limites de seu território. O Itesp, então, abriu um processo para o reconhecimento do Galvão em separado. Como o procedimento para delimitação das áreas de quilombos tem sido a autodemarcação, o Itesp teve que negociar o recuo dos limites do São Pedro. No caso dos três irmãos que tinham direito a área de roça no interior do São Pedro por herança paterna, o conflito foi resolvido pela permuta por outra área na fronteira entre os

dois bairros. Já as discussões a respeito do sítio Tiatan foram mais difíceis e demoradas, uma vez que os moradores do São Pedro, a princípio, não queriam abrir mão dos seus limites. Mas estes acabaram cedendo, e a área foi restituída aos parentes do Galvão.

A fase quatro do drama social, que corresponde ao momento de reajuste das relações sociais, compreende duas possibilidades: a reintegração das partes ou o reconhecimento do cisma. Aqui, a solução foi a fissão do grupo em dois: o Galvão foi reconhecido separadamente como “remanescente de quilombo”, sendo que os limites da área demarcada segundo a indicação das famílias do São Pedro tiveram que ser retificados.

O mapa 3, a seguir, mostra a área da primeira demarcação (A+B) e a área que foi devolvida ao Galvão (A) após retificação do memorial descritivo do território do São Pedro.



LEGENDA

B+C = área auto-atribuída pelos moradores de São Pedro na primeira demarcação
(área total reconhecida em 11/12/1998 com 5.797,9498 ha)

A = área a que ficariam relegados os moradores do Galvão segundo essa primeira demarcação
(área total de 1.109,6053 ha)

A+B = área final demarcada para o Galvão
(área total reconhecida em 16/01/2001 com 2.219,2890 ha)

C = área final demarcada para o São Pedro
(área total retificada em 14/12/2000 com 4.688,2661 ha)

Depois de iniciar o trabalho para o Itesp, quando eu perguntava ao pessoal do Galvão o que havia separado os dois grupos, eles atribuíam a culpa à instalação da fazenda do Tibúrcio, cujo gado ficava solto no caminho, amedrontando as pessoas que precisavam transitar de um bairro ao outro, principalmente as crianças que diariamente precisavam transitar na estrada para freqüentar a escola. A seguir, reproduzo um trecho de meu caderno de campo com anotações sobre essa justificativa que me foi apresentada por Jovita, e que explica também o surgimento do nome Galvão:

Antes, a escola era pra lá da balsa [a mais três quilômetros do Galvão e a mais de 5 do São Pedro]. Em 1980, fizeram uma escola na Lavrinha [onde fica a vilinha do São Pedro]. Mas as crianças do Galvão iam para a escola do Castelhana [na margem oposta do rio Ribeira porque não podiam ir para o São Pedro por causa do gado do Tibúrcio. Depois é que foi feita a escola do Galvão. Então, um morador de fora que havia comprado posse virou administrador da escola. Quando o prefeito foi colocar a placa [na escola], ele não sabia que o lugar chamava Barra do São Pedro e colocou Galvão.

A Barra do São Pedro fica próxima à entrada do sítio Carvão. Então o administrador da escola, confundindo os dois lugares e desconhecendo que ali havia existido uma fábrica de carvão, fez, em termos gramaticais, uma hipercorreção do acreditou ser uma grafia errada e batizou a escola de Galvão, que supôs ser a forma correta de 'Garvão'. E assim ficou, o lugar passou a ser conhecido como Galvão.

O gado do fazendeiro aumentou a distância espacial entre os grupos, mas a cisão é resultado de um longo processo, e não se justifica apenas por esse motivo. O discurso dos moradores do São Pedro que apoiaram a divisão foi claramente adotado pela advogada e pela representante da pastoral da igreja católica. Ao que parece, estes foram bastante hábeis tanto para cooptar agentes externos a seu favor quanto para aproveitar as falhas das equipes do Ministério Público Federal e do Itesp. Contudo, nas entrelinhas o que surge é uma disputa territorial. Não apenas as áreas de roça estão em jogo, mas, sobretudo, as áreas de extração de palmito, hoje em dia tão escasso. A alegação de que uns plantam e outros não, não se justifica do ponto de vista do princípio segundo o qual as bases para o direito à terra são o parentesco e a localidade (pertencer ao grupo de

descendência e morar no local), bem como a herança familiar – contudo, tem algum apoio no princípio de acesso à terra em virtude da abertura de capovas, e da transmissão posterior por herança de áreas assim abertas. Independentemente de cultivar ou não a terra, a maioria das famílias nos dois bairros sustenta-se com o corte do palmito. Os moradores do Galvão também contestam a alegação de que eram amigos do Tiburcio, e lembram que os moradores do São Pedro foram os primeiros a trabalhar para este fazendeiro, sendo que os moradores que morreram em consequência desse conflito eram do Galvão. Em suma, por trás dos conflitos entre princípios cuja aplicação prática leva a contradições inevitáveis, encontra-se uma disputa por território entre grupos locais que se diferenciaram ao longo do tempo.

Passadas as quatro fases do drama social, as relações entre os dois grupos se estabilizaram. Quando tem festa num dos bairros, os moradores do outro sempre participam. Em dezembro de 2003, fui chamada por Jovita para registrar o mutirão que ela estava fazendo para arrastar uma canoa, feita por um mestre para a família dela, desde as proximidades da capova no Tiatan até as proximidades de sua casa na vila, na margem do Pilões. Além dos moradores do Galvão, muitos do São Pedro compareceram. Ao todo, 38 homens arrastaram a pesada canoa por cerca de 15 quilômetros dentro da mata e mais 3 quilômetros pela estrada.

Figura 26. “varação” de canoa



Existem relatos sobre acidentes acontecidos em varações de canoa. É um trabalho muito arriscado que exige uma coordenação muito grande entre os participantes. Havendo qualquer descuido, participantes do mutirão podem ferir-se, ou então, a canoa pode deslizar por alguma encosta na mata e ficar inutilizada. Assim, pode-se dizer que o mutirão de varação de canoa tem o efeito de fazer com que atuem em perfeita sintonia pessoas que normalmente divergem entre si e que habitualmente têm dificuldade para cooperar, mesmo quando residem no mesmo bairro.

3.6 Acesso à terra e processo histórico

A incorporação da identidade quilombola como estratégia de luta pela terra também implica em transformações nas normas internas de acesso à terra. Se a concessão das permissões de uso introduziu a idéia de terra como objeto de especulação, o reconhecimento oficial como remanescente de quilombo vem ressignificar não apenas esta última idéia como também normas pré-existentes de acesso à terra.

O que fazer com as áreas de fazenda que o Estado está desapropriando para restituir aos moradores? Além do caso do Tiatan, existem outros em que um único herdeiro vendeu áreas que pertenciam também a outros descendentes. Por

exemplo, o sítio Bento José que, como já foi mencionado no item 3.2, foi adquirido conjuntamente pelos primos Izidoro e Luis Henrique, formando posteriormente uma vila composta por casas de filhos e netos de ambos, foi vendido na íntegra por um dos netos deste último. Ao fazê-lo, este herdeiro desrespeitou os direitos dos demais herdeiros, filhos e netos dos dois antigos donos, que já haviam falecido nessa época. Na Vargem, descendentes de Lino e Isolina estiveram vendendo extensas áreas contínuas, que também foram transformadas em fazendas. Estas e outras áreas, vendidas a pessoas de fora, com exceção do Tiatan, passaram pelas mãos de diversos donos, até chegarem aos proprietários atuais, fato que demonstra sua transformação em objeto de especulação.

Com os processos de desapropriação abertos pelo Itesp, surge, entre os moradores, a opinião unânime de que aqueles que venderam posses, perderam os direitos que tinham sobre as mesmas, e estas devem retornar ao patrimônio coletivo. No entanto, no caso específico dessas áreas de fazendas, não se trata de terras que possam, a qualquer momento, ser alvo de ocupação originária, mas que devem permanecer sob o controle da associação de moradores. Vejamos algumas falas de moradores do Galvão e do São Pedro que expressam essa idéia:

Essas terras têm que ficar para a Associação. Quando uma pessoa solicitar, tem que haver discussão na Associação (Aurico, entrevista em 19/02/2003).

Tem que ficar para todos (Vanderlei, entrevista em 20/02/2003).

Essas terras devem ser administradas pela Associação. Quem vendeu a terra tem que colocar na cabeça que tem que voltar para a Associação. Quem vendeu usou o dinheiro sozinho, não dividiu com ninguém (José da Guia, entrevista em 22/02/03).

A terra ficou de todo mundo e com a fazenda tem que ser o mesmo (Gineu, entrevista em 20/03/2003).

Tem que ficar para todos os que estão no bairro (Maria de Lurdes, entrevista em 20/03/2003).

Não pode voltar para os antigos donos porque é da Associação (Arisitdes, entrevista em 23/03/2003).

Precisa ter um bom senso para dividir para favorecer a todos (Maurici, entrevista em 19/03/2003).

A Associação é que tem que resolver (José da Paixão, entrevista em 20/02/2003).

Não pode voltar para o antigo dono, tem que ficar para a Associação porque ela tem condições de colocar trabalhos em grandes quantidades de terra (Valdeci, entrevista em 22/03/2003).

Por um lado, é certo que ainda continua prevalecendo a consagüinidade em conjunto com a ocupação originária. Por outro lado, os acontecimentos demonstram que essas normas podem ser relativizadas, segundo o contexto tanto da política interna quanto das políticas do Estado. No episódio do cisma entre os dois grupos, os moradores do São Pedro, ao excluïrem os parentes do Galvão, desconsideram uma norma fundamental de acesso à terra, segundo a qual todos os descendentes do fundador, moradores nos dois bairros, teriam os mesmos direitos. Ao mesmo tempo, as advogadas, posicionadas francamente a favor do São Pedro, ao dizer que não existem mais propriedades individuais, negam a continuidade das apropriações por grupos familiares, atribuindo à associação de moradores o controle do território. Na verdade, esse posicionamento das advogadas reflete a preocupação de que áreas apropriadas por grupos familiares possam voltar a ser objeto de venda a terceiros.

Essa idéia nova de controle coletivo do território difere do antigo modo de apropriação de áreas coletivas. Antes, a propriedade era coletiva, mas o controle de áreas coletivas apropriadas por grupos de descendência cognática (caso das vilas) ou por grupos familiares domésticos (caso das capovas) dizia respeito a esses grupos. Para abrir capova ou construir moradias em áreas coletivas, não é necessário consultar ninguém. Quando se trata de áreas de capoeira, é necessário pedir autorização apenas a quem fez a primeira derrubada. Quando se trata de construir moradia próximo a lugares já ocupados por determinada família, basta apenas pedir autorização à mesma. Mas, no caso das áreas de fazenda a serem restituïdas ao grupo, as decisões sobre o modo de ocupação e uso devem necessariamente passar por decisão coletiva.

Em suma, a história de São Pedro e Galvão é a narrativa de um processo que se inicia quando sobreviventes/fugitivos do regime escravista reinauguram um modo de viver em liberdade. Desde então, o grupo vem “reinventando” a si mesmo, conforme a necessidade de adotar estratégias para sua continuidade no tempo e no espaço. No próximo capítulo, veremos que uma seqüência de crises, ocorridas por volta das primeiras décadas do século XX, levaram o grupo a uma espécie de segunda fundação, constituïdo-se como corpo religioso católico. E

mais tarde, na década de 1990, a necessidade de lutar por cidadania leva-os, parafraseando Fanon, a prosseguir “introduzindo criatividade na existência” ao assumir, alinhando-se a inúmeros outros bairros negros do Vale, a identidade de negros e quilombolas.

Capítulo 4. Magia e religião.

É cantando e dançando que
Deus se apresenta para nós.
(Jovita Furquim de França)

4.1. Do canoblé à capela, bíblia e cruz de cedro.

“A História do rio São Pedro contada por Izidoro Furquim dos Santos, neto de Bernardo Furquim”.

“Em 1967, eu passando uma noite em casa dele [Izidoro Furquim]. Como meu padrinho que era, ele já tinha 86 anos de idade. Eu me pus a conversar com ele a respeito da vida desse povo do bairro São Pedro. Ele me contou muitas histórias que eu fiquei sabendo. Assim que eu perguntei por quê colocaram o nome de São Pedro nesse rio, ele me contou a história. Isso aconteceu em uma data que ele não sabia, mas os pais contavam. Bernardo Furquim e seus companheiros eram canoblé e carregavam na mala as imagens de Santo. Tinha São Pedro e São João, que eles carregavam em toda a parte que iam. Um dia foram pesquisar ouro no rio até a barra do São Pedro. Esse dia, à tarde, deu uma chuva muito forte, encheu o rio e eles não podiam passar porque tinham motivo para outro dia. Com isto, a noite chegou e o rio não abaixava. Eles resolveram fazer um facho de taquara e colocar uma pedra de resina de jatobá para acender o fogo no facho para alumiar e para eles irem embora. Depois de terem atravessado dez travessias do rio, outra estava muito funda e forte. Eles entraram na água, um atravessou bem, outro resvalou numa pedra e rodou um pouco. Aí ele perdeu a imagem de São Pedro e ficou a de São João. Este rio, ele chamava de rio do Boqueirão. Desse dia em diante, ficou chamado rio de São Pedro”. (França (A), s/d).

“A história do canoblé, contada por Jamar de Paula Souza e Luis Furquim, ambos netos de Bernardo”.

“[Jamar e Luis Furquim, ao narrarem esta história,] já tinham também uma boa idade. Eles usavam o canoblé por uma grande vingança com outro. Aí todo o mal que fazia era pago com sua sabedoria. Assim aconteceram muitas mortes que só eles sabiam o que era a doença. 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. Veio uma peste nos porcos e nos bodes. De um dia para o outro, acabou com tudo. Mais de mil. Saímos e mais de 500 bodes [mortos] da barra de São Pedro até a Vargem. Passado um dia, veio uma febre no povo muito forte, e morreu muita gente. Sepultavam duas pessoas por dia. Até que uma senhora de idade resolveu cozinhar mato do campo

para eles beberem como chá. Assim, muitos recuperaram a saúde. Morreram muitas crianças nessa vez. 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 e 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 fojo 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. Daí começou a aparecer fantasma gritando de montanha em montanha toda a noite. Eles começavam a ficar com medo, não podiam descobrir o que era. Aí, reuniram e discutiram o que podiam fazer. Os homens de mais idade resolveram ir no mato dos Pilões onde morava um homem chamado João Pedro, que sabia fazer remédio e benzimento. Seguiram viagem. Chegando lá, conversaram com ele a respeito do assunto e encontraram tudo o que estava acontecendo”.

“João Pedro disse a eles: “Vocês não rezam”? Eles afirmaram que não. Ele disse: “Eu não posso fazer nada ainda. Vocês vão embora, tal dia eu vou lá”. Eles voltaram e ficaram esperando. Não demorou, ele veio. Ali eles se reuniram para ouvir o que ele ia dizer. Disse ele: “Vocês têm que cortar madeira chamada cedro e lavar com o machado e fazer uma cruz e fincar no chão ali naquele alto e levantem uma capela e comecem a rezar. Eu vou embora, logo venho aqui. Quanto mais depressa, será melhor”. Eles começaram a trabalhar. Rapidamente, eles estiveram com a capela pronta. A capela foi feita de madeira e coberta de sapé. Fizeram a comemoração. No dia 3 de maio, assentaram a cruz. E como não sabiam outra reza, eles ajoelharam e rezaram o pai nosso e a ave Maria e cantaram “bendito louvado seja no céu a divina luz, nós também aqui na terra louvamos a santa cruz”.

“Quando João Pedro chegou, eles se reuniram para apresentar o trabalho dele. Ele disse: “tudo bem, agora eu vou ficar com vocês um dia para iniciar o nosso trabalho, vou escolher de vocês o homem de mais idade para me acompanhar desde a Vargem até a barra do São Pedro”. Eles o acompanharam, meia noite começaram o trabalho. Ficaram um dia naquele trabalho. Perante esse tempo de trabalho com João Pedro, eles retiraram uma panela de barro do fundo do chão cheia de material que só ele sabia. Daí começaram a tirar caveira de defunto até que completou sete caixões e um crucificado na barra de São Pedro enterrado de cabeça para baixo. Esse eles não conseguiram mexer nele. Da Vargem até aqui [Galvão] tiraram sete caveiras, sete caixõezinhos de anjos. Todos esses caixões estavam cheios de alguma coisa, em um tinha uma mão seca. Depois de todo o trabalho feito, João Pedro mandou eles fazerem uma fogueira bem grande e colocar todo esse material na fogueira para queimar”.

“Depois de todo o trabalho feito, ele disse para o povo que nunca deixasse de rezar nessa capela e nunca abandonassem a igreja, continuassem firme com Deus porque “se vocês abandonarem a igreja, vão recair pior”. Isso eles respeitaram. Daí eles escolheram Jamar de Paula Souza, neto de Bernardo, para

ser o dirigente. Era o único que sabia assinar, ele não tinha bíblia e nem livro de terço. Jamar emprestou uma bíblia de um senhor de idade que morava na Piririca, do outro lado do Castelhana. O terço, ele aprendeu com Daduca, de Iporanga, com quem ele estudou na juventude. Assim formou a comunidade de São Pedro, que tinha o nome de Lavrinha. Jamar trabalhou 35 anos de dirigente. Eles todo o ano celebravam festa 3 de maio, dia de Santa Cruz. Era um movimento muito grande, participavam todas as comunidades vizinhas, Ivaporunduva, Castelhana, Porto Pilões, Maria Rosa (Bracinho), Nhunguara e de outros lugares que vinham participar. As coisas estavam indo muito bem para todos, era uma grande alegria. Nessa nós fomos nos criando também” (França, (A), s/d).

As interpretações de Jovita das histórias contadas pelos mais velhos falam da passagem de um tempo do *canoblé*, quando “usavam o canoblé por uma grande vingança contra o outro” a um tempo quando foi construída a primeira capela, ou seja, o advento do catolicismo rural.

Por causa da imagem de São Pedro perdida na água do rio Boqueirão, este passou a ser chamado de rio São Pedro. Muitos anos depois, na década de 1960, quando os cultos passaram a ser realizados com regularidade por padres da igreja católica, Lavrinha passou a ser conhecida também como São Pedro. Isso porque o padre que realizou os primeiros batizados e casamentos na capela, disse que deveriam cultuar a imagem de São Pedro. Com o tempo, não apenas a localidade da Lavrinha, mas todo o território ocupado pelos descendentes de Bernardo Furquim, ou seja, todo o bairro, passou a ser designado pelo nome de São Pedro.

Os mais velhos praticamente não fazem referências a práticas religiosas no São Pedro no período referente às duas primeiras gerações, sejam de origem católica ou com base em culturas africanas. Jovita é quem nos diz que Bernardo e seus companheiros “eram *canoblé*” e tinham também o hábito de portar imagens de santos durante as perigosas expedições na mata. Vimos que filhos e netos do fundador foram batizados na capela de Ivaporunduva. O texto de Jovita nos leva a entender que o grupo de descendência de Bernardo praticava cultos de origem africana – designados genericamente pelos mais velhos como *canoblé* – e, ao mesmo tempo, incorporava a eles santos do catolicismo rural.

Desde a chegada de Bernardo e seus companheiros na Vargem até as primeiras décadas do século XX, o grupo passa por um longo período no qual parece não ter havido a incorporação de religião na forma de culto organizado em templos ou igrejas. Por outro lado, nesse mesmo período, as práticas de cura e de magia parecem ter sido muito comuns. Algum tempo depois da morte de Bernardo, o grupo enfrentou séria crise com grande mortandade de pessoas e de animais domésticos, e uma seca que causou grande carência. Buscando uma solução para essa crise, filhos e netos de Bernardo procuraram a ajuda de um *curandor* num bairro próximo, o qual orientou a organização do grupo enquanto corpo católico. As narrativas sobre esse período nos levam a perceber uma espécie de segunda fundação do grupo, com incorporação de culto semelhante ao catolicismo rústico.

Após a fundação histórica, marcada por carência durante a espera pelas primeiras colheitas (como escreve Jovita, “só tinham sal e gordura de carneiro para cozinhar palmito e peixe na panela de barro”), houve o ajuste para um nível satisfatório de vida, no qual o povo “vivia trabalhando e dançando e comendo, não ligavam por mais nada”, como vimos no texto acima. O *canoblé* reinava como instrumento de vingança de todos contra todos. Essa passagem para o culto na capela deu-se na forma de castigo coletivo, com grande mortandade, “grande sofrimento”: peste nos animais de criação, morte de adultos e crianças, seca e conseqüente carência, e, finalmente, aparições sobrenaturais de fantasmas que gritavam nas montanhas.

Chama a nossa atenção o fato de terem sido encontrados ossos de defuntos, sobretudo de recém-nascidos e uma “mão seca”. Luiz Mott nos diz que o sacrifício humano nunca fez parte dos rituais afro-brasileiros, e que os rituais empregando restos mortais de seres humanos são oriundos de antiga tradição européia, tendo sido introduzidos no Novo Mundo por colonizadores brancos (Mott, 1996, 114). Este autor ainda observa que, no Brasil antigo, ossos de “anjinhos”, assim como de pés, mãos e crânios eram bastante valorizados por aqueles que acreditavam em magia, valorização esta também importada da Europa (*idem*).

Por outro lado, existe a grande possibilidade de que aquilo que foi considerado como sendo feitiço, se tratasse, na verdade, de túmulos indígenas, pois a “panela de barro” encontrada “no fundo do chão”, poderia ser uma urna funerária indígena. Essa hipótese é bastante provável, considerando o fato de a região fazer parte da área de circulação de povos indígenas e de haver inúmeros relatos de conflitos entre negros e índios, nos quais, muitas vezes, mulheres eram raptadas. Além disso, a igreja do vizinho bairro de Pilões está assentada sobre um sítio arqueológico indígena. Da mesma forma, os gritos de “fantasmas” que ecoavam nas montanhas, poderiam ser gritos de índios que circulavam pela mata nas vizinhanças.

Vimos, no texto de Jovita, que o nome do rio e também do lugar passou a ser São Pedro por causa da imagem perdida no rio. A história mostra que este santo, martirizado pelos romanos, foi crucificado de cabeça para baixo. É realmente intrigante a coincidência entre esse fato da história do santo que dá nome ao lugar e o fato de terem encontrado “um crucificado na barra de São Pedro enterrado de cabeça para baixo”.

Quando João Pedro, o curador dos Pilões, perguntou “você não rezam?”, eles responderam que não. Mauss nos ensina que a prece é, “sob muitos pontos de vista, um dos fenômenos centrais da vida religiosa” (1979, p.103). Mais do que a efusão de uma alma, ela é um fragmento de uma religião, o que a caracteriza como um fenômeno social (idem, p. 117). Portanto, a prece marca claramente a passagem do *canoblé* à instituição de um corpo religioso católico no São Pedro: “E como não sabiam outra reza, eles ajoelharam e rezaram o Pai Nosso e a Ave Maria”. A narrativa tem assim a forma de um ritual de passagem de um estado “associal”, “sem religião”, para um estado ‘social’ e com ‘religião’.

A solução da crise foi a instauração de culto similar ao do catolicismo rústico, com construção de capela, assentamento da cruz, leitura da bíblia, rezas (Pai Nosso e Ave Maria) e benditos. Jamar, um dos narradores desta história, foi escolhido para dirigir o culto porque, no grupo, era quem melhor sabia ler e escrever. E tinha uma letra muito bonita, pois Jovita mostrou-me uma cópia, a

lápiz, da “Oração ao Glorioso São Jorge” escrita por ele. Ainda hoje, grande parte dos mais velhos não são alfabetizados. Mariano, que é irmão de Jamar, nos conta que seu pai, Lindolfo Furquim, enviou os filhos do sexo masculino a Iporanga para serem alfabetizados por um homem chamado Daduca, possuidor de plantações de café. Em troca, os rapazes trabalhavam para ele:

Papai, Daduca aqui era patrão dele. Então pediu para os filhos dele para ficar com ele aqui [em Iporanga] para trabalhar. Só ganhava comida. Tinha cafezal ali naquele alto ali, tinha cafezal lá no Monjolino. Então aprendeu com ele aí. Compadre Jamar aprendeu, Julio, Lodgério. Depois veio Alcides, que é mais velho do que eu, aprendeu um pouquinho. O Jamar aprendeu bem. (...) Quando Alcides fosse [de volta para o São Pedro], eu vinha [para Iporanga], mas nesse meio tempo deu derrame nele, e eu fiquei analfabeto, fiquei burro (Mariano, entrevista em 22-11-2004).

Construída a capela e assentada a cruz de cedro, era necessário encontrar e destruir as causas do “grande sofrimento”. O trajeto apontado pelo curador João Pedro, que vai da barra do rio São Pedro até a Vargem, é o caminho ao longo do qual estavam situadas as antigas vilas ocupadas por grupos de descendência de Bernardo Furquim, e onde hoje estão a maioria das casas. Percorrendo esse caminho, localizaram e desenterraram a panela de barro “com material que só ele [João Pedro] sabia” e os caixões com caveiras de crianças recém-nascidas. Só não puderam desenterrar o corpo que fora enterrado de cabeça para baixo. Tudo foi queimado, de modo a expressar o fim do canoblé. Assim constituía-se a comunidade enquanto corpo religioso católico, numa espécie de refundação: “Depois de todo o trabalho feito, ele disse para o povo que nunca deixasse de rezar nessa capela e nunca abandonassem a igreja”; *“assim formou a comunidade do São Pedro”*. Desde então, por várias décadas, comemorou-se o dia da Santa Cruz, 3 de maio, com festa que reunia moradores dos diversos bairros do entorno. A grande mortandade e a seca certamente haviam interrompido a alegria e a festa dos mutirões agrícolas. Esta espécie de segunda fundação restituiu ao grupo a normalidade de quem vivia “trabalhando, comendo e dançando e bebendo”, sendo que a festa religiosa, por reunir ainda mais gente que os grandes mutirões, tem um sentido mais amplo de sociabilidade.

É importante a observação de que o culto católico tenha sido introduzido por um curandor, “que sabia fazer remédio e benzimento”, e não por agentes da igreja católica. Neste caso, podemos estabelecer comparações com o catolicismo rústico brasileiro, encontrado especialmente em áreas muito distanciadas dos centros urbanos, nas quais a passagem de padres é muito esporádica. Duglas Teixeira Monteiro noz diz que a história do catolicismo rústico no Contestado:

está ligada de forma definitiva às peripécias reais e às lendas a respeito de alguns *monges*, beatos, rezadores e alguns curandores itinerantes (itálico no original; Monteiro, 1974, p. 81).

Certamente há diferenças entre a relação que os *monges*, beatos, rezadores e curandores no Contestado tinham com as pessoas daquele lugar, e a relação que os *curandores* (sobre os quais falaremos mais detalhadamente no próximo item) dessa área de bairros negros do vale do rio Ribeira tinham (e têm) com os moradores locais. Embora vivessem no sertão, os primeiros eram pessoas de fora, cuja história pregressa era sempre misteriosa, desconhecida para as pessoas do lugar. Por outro lado, os curandores do Ribeira costumavam ser pessoas pertencentes às famílias do lugar, ou seja, estavam inseridos na extensa rede de sociabilidade e parentesco que abrange essa área de bairros negros. Existem, no entanto, alguns pontos que aproximam o culto incorporado pelos moradores do São Pedro e o catolicismo rústico. Principalmente no que diz respeito à autonomia manifesta nas práticas que Monteiro denomina “mágico religiosas”:

Essa autonomia (...) manifestava-se e manifesta-se ainda hoje, se bem que em menor grau, através de práticas mágico-religiosas ligadas ao tratamento de moléstias, a recursos de auto-defesa e proteção, e à tradição das festas dos padroeiros locais” (Monteiro, 1974, p. 81).

No Vale do Ribeira, não obtive informações sobre curandores que tivessem um papel equivalente ao do padre (embora com alto grau de autonomia), como acontecia no Contestado, realizando casamentos e batizados. Aliás, vimos que os moradores dos bairros do entorno batizavam os filhos na capela de Ivaporunduva. Não sabemos se o próprio João Pedro, em seu bairro de origem, Pilões, era

também formalmente um líder católico, assumindo um papel similar ao que foi atribuído a Jamar no São Pedro após o assentamento da cruz e a construção da capela. Mas podemos concluir que João Pedro, como curandor muito respeitado e solicitado que era nos bairros da área, teve um papel muito importante na propagação do catolicismo rústico, ao menos no São Pedro. No entanto, é importante observar que Jamar não era curandor, não fazia curas e benzimentos. Seu papel era o de liderar o culto religioso.

Religião e magia, a não ser no campo forçosamente limitado dos conceitos, não caminham separadas (Pierucci, 2001, p.99). Jamar, assim como os demais curandores, costumava usar orações “fortes”, as quais funcionam como fórmulas mágicas de proteção, ou mesmo para apartar brigas. Já me referi anteriormente à cópia da “oração ao Glorioso São Jorge” escrita por Jamar, a qual copiei em meu caderno de campo:

“Oração ao Glorioso São Jorge

Jesus adiante, paz e guia, encomendo-me a Deus, à Virgem Maria e aos 12 apóstolos. Eu e meus irmãos andaremos dia e noite guiados e circulados com os irmãos de São Jorge, e meu corpo não será preso e nem ferido, nem meu sangue será derramado pelas mãos de meus inimigos. Andaremos tão livres como andou Jesus Cristo nove meses e alguns dias no ventre da Virgem Maria. Meus inimigos terão olhos e não me verão, terão boca e não me falarão, terão mãos e não me ofenderão, terão pés e não me alcançarão”.

Esta oração, conforme Jovita aprendeu com Jamar, deve ser escrita e guardada na forma de patuá, o qual, preso a um cordão, deve ser pendurado no pescoço. Assim, funciona como amuleto de proteção contra todos os males. O mesmo efeito tem quando enunciada. Jovita, antes de iniciar suas jornadas na mata, costuma fazer esta oração. Por exemplo, nas tantas vezes em que a acompanhei até a capova do Tiatan, ela fazia esta oração na entrada da mata, quando saíamos da estrada principal e entrávamos na trilha das capovas. Com ela também aprendi outra oração, que tem o efeito de apartar brigas. Por exemplo, é normal que nas festas aconteçam brigas – em todas as festas em que estive nos bairros de Galvão, São Pedro e Ivaporunduva, houve briga. Mas quando isso acontece, conforme conta Jovita, pelo menos um dos mais velhos procura esconder-se num canto e, sem ser notado, reza a “oração de São Jorná”. É

infalível, o “bolinho de briga”, como dizem, desmancha na hora. Esta oração está registrada em meu caderno de campo da seguinte forma:

“Oração de São Jornal” (Jorná) narrada por Jovita em 27 de julho de 2002, no paiol, na roça de arroz”

“Senhor, São Jorná, do campo missá, põe o nome na estrela, corrente a justiça. Senhor São Martelo, que rompe o ferro, na sexta-feira estava Jesus posto na cruz, chegou Pilatos, perguntou: “do que treme, treme de mim ou treme da cruz”? “Eu não tremo e nem tremeremos, nem maleita teremos”. Caminhos andantes, águas passadas, terra amassada, diabos arrebetados, Bom Jesus, Ave Maria, Amém”.

O costume de plantar cruz de cedro e as orações “fortes” são características marcantes do catolicismo rústico, como mostra Duglas Teixeira Monteiro:

A cruz (...) é, ao mesmo tempo, o símbolo mais importante da fé rústica e um escudo mágico contra todos os perigos. As orações “fortes” (...) surtem efeito pela enunciação ou, mais simplesmente, ao serem levadas sob a forma escrita junto ao peito, presas em patuás (Monteiro, 1974, p. 83).

No capítulo anterior, vimos Jovita dizer que São Pedro foi a última das comunidades que se formou na área. Certamente também foi a última, ou uma das últimas a incorporar o culto católico. Outras comunidades já faziam festas anuais em homenagem a santos católicos adotados como padroeiros. Por exemplo, Em Ivaporunduva, a capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi erguida por homens escravizados ainda no século XVIII. Até os dias de hoje é realizada a festa em homenagem a essa santa. Mariano menciona a festa da Conceição, realizada no Nhunguara:

Bernardo, como eu estava contando, ele era um homem não ciumento para a mulher, mas era zelador. Naquele tempo de Joaquim Vieira, Pedro Vieira, do Nhunguara, Máximo Vieira, e o velho era meio couro seco. Bernardo chegava numa festa lá, diziam “ tá feita a bulha para nós” Porque ele era homem sério, ele não gostava de conversa mole. Quando ele chegava na festa lá, o bordão dele, esse andava mesmo com ele, ele já era um homem mais velho, andava com um bordão para estar se escorando. Quando chegava lá, podiam contar. (...) Ele não era de prosa mesmo, era pouca prosa, o bordão velho comia mesmo. Aí então como ele sabia que esse Joaquim Vieira, João Vieira, Pedro Vieira daqui do Nhunguara eram uns homens muito mal-criados e faziam baile, e então tinha aquelas conversa mole na sala, e o Bernardo levava a família dele, ele respeitava todo mundo, ele era de respeito, não gostava de conversa mole, prosa mole em qualquer lugar não. Já sabiam do costume dele, batiam nele também, mas o que ele podia fazer ele fazia. (...) Esses Joaquim Vieira, tudo esses tempo vinham ali à festa da Conceição, em janeiro parece, não sei quanto de janeiro eles faziam a festa, aquele festão, todo

... mundo. Vinha gente ali para assistir a festa, o padre vinha fazer a missa, e depois disso ai, faziam baile. (...) Tinha Joaquim, Pedro Comissário, daqueles mais velhos que eu conheci, este Elói, este Arvelino Vieira, Redubino, e tinha lá o baile (...).(Mariano, entrevista em 22-11-04).

Essas festas religiosas nos bairros do entorno eram freqüentadas por Bernardo, suas mulheres e seus descendentes, como bem nos mostra o depoimento de Mariano. No entanto, nessa época os moradores do São Pedro ainda não tinham sua própria capela e nem se reuniam para realizar ritos religiosos inspirados no catolicismo rural.

É importante notarmos que as festas religiosas em homenagem aos santos padroeiros têm um efeito muito semelhante àquele dos mutirões, nos quais são reafirmados laços de parentesco e vizinhança dentro do grupo e com os outros grupos. Candido define o bairro como sendo um “agrupamento mais ou menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais” (Candido, 1971, p. 71). Considerando as ressalvas, feitas no capítulo anterior, ao conceito de “mínimos sociais”, as festas religiosas têm uma abrangência ainda maior que a dos grandes mutirões, os quais reuniam 150 pessoas ou mais. Para Candido, a festa religiosa impedia que se chegasse ao estado de anomia, próximo à vida selvagem. Mas, nos bairros aqui considerados, onde a possibilidade de anomia era (e é) pouco provável, a festa religiosa reafirma laços tecidos ao longo de uma extensa rede de relações. Assim como os grandes mutirões de antigamente, os festejos em homenagem às santas e aos santos padroeiros não reúnem apenas os moradores do bairro, mas dos diversos bairros que compõem essa mesma rede. Para Candido, é o caráter duplamente religioso e profano que caracteriza o festejo religioso como fator de sociabilidade (idem). No São Pedro, assim como nos demais bairros do entorno, a celebração na capela sempre reúne bem menos gente que as festas. Às missas, realizadas no período da tarde, comparece apenas parte dos moradores do bairro. É à noite, quando inicia o baile, que chegam os parentes e vizinhos do bairro e dos diversos bairros do entorno. A festa prossegue madrugada adentro e, quase sempre, termina

depois do clarear do dia, ou, então, pode prosseguir por dois ou três dias, sem parar.

Monteiro também chama a atenção para o caráter ao mesmo tempo sagrado e profano das festas religiosas rústicas não apenas no Contestado, mas também em outras partes do Brasil. Este autor cita o exemplo das festas em homenagem a São Sebastião, na localidade de Perdizes Grandes:

As festas religiosas não excluía, nem, necessariamente, repeliam a presença dos representantes da igreja. Certamente, porém, dispensavam-na (Monteiro, 1974, p.82).

Depois de erguida a primeira capela, os padres visitavam a comunidade muito raramente. Jamar, que aprendeu não apenas a ler e escrever, mas também a rezar o terço com Daduca, prosseguiu liderando as reuniões na capela, com orações, leituras da bíblia e cânticos, durante 35 anos. Jovita, quando menina, aprendeu a ler e a escrever com Silvina, uma prima que estudou na escola do Castelhana. Durante a semana, Silvina ficava na casa de uma família que morava próximo a essa escola, sendo que seu pai pagava a hospedagem. Nos finais de semana ela voltava para casa, e Jovita, então, aproveitava para aprender com ela. Para a grande maioria das crianças era praticamente impossível estudar nessa escola por causa da distância. Aos 15 anos, Jovita tornou-se catequista, e mais tarde, quando Jamar já estava idoso e adoentado, ela tornou-se dirigente da comunidade católica local. Em 1961 Jovita, na época com 17 anos, foi estudar em um colégio de freiras em Apiaí, município do Alto Vale do Ribeira. Lá, contou às freiras sobre o seu bairro. Estas pediram a um padre que fosse visitar o São Pedro. Esse padre, contudo, verificou que o bairro não pertencia à diocese de Apiaí, mas à diocese de Santos, e recomendou aos moradores que fossem até essa cidade pedir ao bispo que designasse um padre para celebrar as missas no lugar. Dentre os mais velhos, Jamar, Maximiano, Ponciano e Mariano foram à diocese de Santos, e um padre foi nomeado para realizar missas no bairro.

“Em 1961, eu, Jovita Furquim, estava com 17 anos. Veio uma proposta para as jovens que tivessem 15 anos irem estudar no colégio das mães no Apiaí. Nenhuma quis ir. Minha mãe, com muita dificuldade, ela me

mandou. Lá eu aprendi coisas boas. Meu endereço era São Pedro. Aí elas fizeram uma entrevista comigo a respeito do São Pedro. Eu informei elas de tudo. Aí elas procuraram um padre para vir aqui. Veio o padre Pedro de Apiaí, que fez a visita. Mas ele disse que não poderia vir mais porque o lugar não pertencia ao setor de Iporanga. Eu, como catequista, não resolvia o problema, mas ele conversou com os membros da comunidade e disse: 'vocês procurem comunicar com a diocese de Santos para que o bispo, Dom Davi, possa mandar padre para vocês'. Aí reuniram-se os membros da igreja para pedir padre. Os autores da procura do padre foram Jamar, o dirigente, Maximiano, tesoureiro, e Ponciano e Mariano. Assim, nos dias 16 e 17 de outubro de 1962 teve uma grande festa e seis casamentos e batizados. Os primeiros casamentos celebrados na igreja de São Pedro foram: Edu e Áurea, Vандir e Livina, Silvestre e Silvina, Jabor e Jovita, Antonio e Dorca”.

“Depois de ter terminado a missa, o padre disse ‘como o bairro é São Pedro, também deve ter a imagem de São Pedro, e a festa continua dia 29 de junho, dia de São Pedro’. Assim mudou o nome de Lavrinha, Em 1962. Desse dia em diante ficou chamando São Pedro. Nós vivíamos uma vida normal, cheia de alegria. Mesmo tendo as dificuldades do lugar, nós vivíamos na alegria. Todos trabalhavam em mutirão, nós dançávamos, brincávamos todo fim de semana. Primeiro domingo do mês era celebrado o terço na capela. Essa nossa alegria só acabou com a morte de Carlito”.

Assim como a crise ocorrida tempos depois da morte de Bernardo marca o surgimento de um novo tempo, o tempo do culto religioso na capela e da festa do santo padroeiro – no caso, a festa da Santa Cruz – o trauma causado pelo assassinato de Carlito marca uma nova passagem, na qual a alegria é mais uma vez interrompida. Novamente faz-se necessário lutar pela vida, desta vez ameaçada não por secas e epidemias, mas pela violência do fazendeiro. Nessa nova fase, a luta pela vida significou também a luta pela terra. No entanto, o tempo, “santo remédio” para todos os sofrimentos, amenizou a dor causada pelo assassinato do rapaz, e o povo retomou suas festas a 29 de junho, dia de São Pedro. Após o cisma, eco dos desdobramentos deste assassinato e da conseqüente luta pela terra, o Galvão instituiu sua própria festa anual, que acontece no final de dezembro. Esta, mesmo sendo precedida por missa na parte da tarde, não é realizada em homenagem a nenhum santo padroeiro, é apenas a festa do Galvão, à qual comparecem vizinhos e parentes dos bairros próximos.

4.3. Os curandores

Vimos que João Pedro era curandor e, portanto, “sabia fazer remédio e benzimento”. Mas o curandor também é aquele que descobre autores de feitiçaria, executa a magia de defesa da pessoa enfeitiçada e faz aparecer objetos roubados ou perdidos. Nesse sentido, podemos perceber que o curandor dessa área de bairros negros tem competências parecidas com as do mágico ou adivinho zande (Evans-Pritchard, 1978). No entanto, o curandor também pode (ou não), ao contrário do mágico zande, praticar feitiçaria. A diferença entre magia e feitiçaria, afirma Evans-Pritchard, passa pelo filtro moral. Assim sendo, a feitiçaria é estigmatizada pelo povo zande por transgredir regras legais e morais, e não por prejudicar a saúde ou destruir a propriedade alheia. Por outro lado, a “magia boa”, ou seja, a magia de vingança contra bruxos ou feiticeiros, pode destruir ou até mesmo matar, mas só atinge o criminoso, sendo, portanto, imparcial. (Evans-Pritchard, 1978, p. 239-241).

Do mesmo modo, podemos dizer que, tal como os azande, que não concebem o mundo sem adivinhos (idem, 153), os moradores dessa área de bairros negros não concebem o mundo sem os curandores. Evans-Pritchard (1978), assim como Mauss (2003), nos mostra que a magia é trabalho de especialista. Esse especialista está dotado de qualidades místicas que atestam seu poder, o qual lhe é conferido pela sociedade (Mauss, 2003, p. 63; 70).

O número de curandores, até alguns anos atrás, era maior do que nos dias de hoje. Existem referências a vários deles, todos já falecidos, moradores nos diversos bairros da área. Como nos diz Horides, morador do São Pedro,

Cada bairro tinha um curandor; tinha o Joaquim Tango [nos Pilões], (...) tinha o João Pedro, que também era dos Pilões, para lá eram quatro. Tinha o Benedito Batista que morava nessa passagem aqui perto do porto (...), do outro lado, ali no Castelhana, tinha um homem chamado Balzinho, Antonio Bal, lá no Nhunguara tinha um parente meu chamado Cipriano” (Horides, morador do São Pedro, entrevista em agosto de 2004).

Mariano também nos fala dos curandores de antigamente:

Aí nos Pilão tinha um curandor, trabalhava com oração, um curandor bom, ele

chamava João Pedro. Lá no sertão ele morava, morou. Fui buscar muitas vezes remédio para minha mãe, para todos nós. Ficava uma pessoa doente, dizia: “vai lá na casa de João Pedro buscar remédio”. (...) Ali tinha Benedito Gancho [Batista], aqui na passagem do porto. Tinha lá no Nhunguara o Claudiano. Ali no Maria Rosa tinha este Joaquim Tango, o Prumo lá na Água Fria, o Alfredo Sarro ali no Tremoso, esse Calixto ali no Tremoso mesmo, tudo era curador, tudo mesmo (Mariano, morador em Iporanga, entrevista em 22/11/2004).

Não obtive relatos sobre a existência de curadores, especialistas tal como a definição acima, no São Pedro durante as duas primeiras gerações, ou seja, a de Bernardo e a de seus filhos. Era costume buscar os serviços de curadores do entorno, como atestam os depoimentos sobre João Pedro, do bairro Pilões. Apenas na terceira geração é que um dos descendentes do fundador torna-se um curador. É interessante que tanto o primeiro curador quanto o primeiro líder religioso do bairro tenham surgido apenas na terceira geração, ou seja, a geração que vivenciou a primeira grande crise do bairro.

Existem, segundo Mauss, três modos de tornar-se mágico: a revelação, feita por espíritos; a consagração, ou seja, o aprendizado através de outro mágico; e a tradição, ou seja, por hereditariedade (Mauss, 2003, p. 77). O curador do São Pedro aos quais os moradores fazem referência, Alpídio, era neto de Bernardo e tornou-se curador através do aprendizado. O mestre de Alpídio era Benedito Virgínia (também chamado de Virgíneo e apelidado de Quadrado), morador da localidade Caracol, no bairro Maria Rosa. Mariano também foi discípulo desse mesmo curador, mas não concluiu o aprendizado. Mesmo assim, ele pôde aprender muitas coisas, e seus relatos nos mostram que as orações tinham grande importância. Além do conhecimento das ervas medicinais, podiam também usar produtos químicos comprados na cidade. Por exemplo, João Pedro utilizava tártaro na composição de um remédio para tosse. Mas também era preciso conhecer os “pontos” corretos para cada coisa. Os pontos são orações utilizadas pelos curadores para, por exemplo, controlar animais como onças ou cobras, enviando-as ao ataque de determinado inimigo, ou então para defender-se desse mesmo tipo de ataques. Os pontos também podem exercer controle sobre

peessoas, fazendo-as enlouquecer temporariamente. Vejamos esta fala de Mariano:

Mariano: O Virgíno foi do meu tempo, era mais velho do que eu, o Virgíno que me ensinou! Aprendi bastante coisa, aprendi 18 pontos com ele. (...) Ponto é oração. Muitas coisas que ele fazia, que ele ensinou, eu estava pagando... Paguei 150 cruzeiros, fora (?) que eu dava para ele.

(...)

Celina: Mas então eles conseguiam ter controle no bicho que eles queriam?

Mariano: Aí precisava fazer a coisa certa como queriam, era oração, era reza. Pra se vingar do outro, então fazia aquilo, tinha muita vingança. (Mariano, morador de Iporanga, entrevista em 22/11/2004).

O aprendizado deveria ser pago. Mas, segundo Horides, o mestre poderia omitir determinados ensinamentos, caso achasse que o aprendiz fosse utilizar seus conhecimentos exclusivamente para fazer o mal. Possivelmente, na recusa do mestre em transmitir ao discípulo a totalidade de seus conhecimentos, há uma questão de poder. Um discípulo que tivesse os mesmos conhecimentos de seu mestre poderia também obter o mesmo prestígio e até vir a disputar clientela com o mesmo.

Os relatos sobre Alpídio são de que, durante o aprendizado, ele teve que aprender o bem e o mal, mas, após consagrar-se curador, optou por fazer apenas o “bem”, ou seja, não praticava feitiçaria. Notemos aqui que as idéias de “magia boa” e de “feitiçaria”, de modo semelhante ao que Evans-Pritchard observa entre os azande, também passam pelo filtro moral. O curador dessa área também é um feiticeiro, pois seu aprendizado exige que ele aprenda a fazer o “bem” e o “mal”. Horides comenta que, para tornar-se curador, era preciso matar, com feitiço, o melhor amigo ou o animal de maior estimação. Pois, para defender-se ou para defender o cliente que o procura por ter sido enfeitiçado, é preciso saber contra-atacar. Assim, não é moralmente condenável causar danos físicos (no limite, a morte) ou materiais a alguém que esteja nos atacando com feitiçaria.

O que Mariano chama de “vingança” parece ser um modo de defesa, desviando ou eliminando aquilo que foi enviado por outro curador, e, ao mesmo

tempo, ataque ao emissário do feitiço, que pode ser o próprio curandor, ou alguém que tenha feito a encomenda. Nesses casos, a contramagia é sempre “magia boa”. No entanto, a vingança através de magia não ocorre apenas nos casos de ataques por feitiçaria. Pode ter outros motivos. Por exemplo, a disputa por clientela pode gerar uma guerra mágica entre curandores. Ou, então, uma pessoa melindrada com alguém pode querer vingar-se e, para tanto, encomenda um feitiço a um curandor. Nesses casos, o curandor que faz a magia de ataque não tem poderes para desfazê-la. E se a pessoa enfeitiçada morre, pode haver a suspeita de que o curandor chamado por tratar o doente tenha sido o mesmo que realizou o feitiço. Como diz Horides, “tinha aquele [curandor] que ponhava, tinha o outro que tirava”. Horides também nos fala sobre a vingança:

Bastava também uma moça que falasse mal de algum rapaz, se aquela família soubesse, mandava cada uma que se não tivesse outro que curasse, morria mesmo. Matava sem dó. A minha mãe, nós tava falando, uma parte desse pessoal dos Pilões, a própria filha dela ponhó uma trouxa de cabelo na garganta dela. Numa cabeça de peixe, deu isso para ela, ela comeu a cabeça de peixe, ficou tossindo, tossindo. Então esse Joaquim Tango que estava lá, fez remédio, quando ela vomitou, caiu aquela bola de cabelo no chão (Horides, entrevista em agosto de 2004).

Um caso de ataque com feitiço a uma moça que recusou o pedido de casamento feito pela família de um rapaz, ocorrido no bairro Nhunguara, é narrado por Jovita. Certa moça, ao ouvir a mãe de um rapaz dizer que gostaria que seu filho se casasse com ela, debochou da pretensa futura sogra, dando a entender que o rapaz não estava à sua altura. Poucos dias depois, a moça começou a sentir fortes dores de cabeça e, então, procurou um curandor do bairro. Este não só descobriu a causa das dores, retirando um besouro instalado dentro da cabeça da moça, como apontou a autora da feitiçaria, a mãe do rapaz que fora desdenhado por ela.

Mariano nos diz mais sobre a vingança por feitiçaria:

Celina: Mas dizem que mandavam mais bicho além de cobra, mandavam onça, aranha, como é que consegue mandar?

Mariano: Como Consegue? Como o finado Chico Calixto..., ali no que vai

daqui para lá [de Iporanga a São Pedro], tem a Rebuquara ali [próximo ao bairro do Castelhana], ali tinha o Antonio Bal, esse mandava onça para qualquer lado. Uma vez o Chico Calixto [curador dos Pilões] veio fazer um curamento ali numa mulher perto dele ali, ele [Antonio Bal] não gosta de chegar no terreiro dos outros... O homem [o marido da enferma] foi lá buscar para fazer um remédio, a mulher teve uma recaída, e ele [Antonio Bal] então expulsou [Calixto]. Então ele [Antonio Bal] fez uma macumba ali naquele homem, deixou ele [Calixto] oito dias comendo banana ali numa toça de banana, ficou comendo talo de banana, e era um homem forte... Depois o finado Zé Pupo, que era outro sabidão, mandou que soltasse o homem para ir embora, que ele precisava tratar das coisas dele, já tava com oito dias que ele tava ali parado. Ele veio fazer esse tratamento para esse mulher do homem, e o Bal não gostou, fez essa macumba para ele. Aí o Bal foi, desmanchou o que tinha feito, e homem foi embora. Mas ele [Calixto] prometeu ele [Bal]. Chegou lá nos Pilões onde morava, preparou uma onça e mandou aí. Ela pulava do alto do caminho para pegar ele. Ficou lá mais de mês. Ela pulava de um lado para outro, mas ela não podia pegar ele, ele estava reforçado na força da mandracaria, ela passava, mas não podia pegar ele. Ficou lá um mês e pouco essa onça lá no caminho. Aí ele [Calixto] dizia: "Aquele homem é bobo, se ele tivesse coragem de pegar ela, ele já tinha pegado". Aí como ele viu que ele não podia pegar ela, e nem ela matar o homem, aí ele soltou a onça e ela foi embora. Mas eles faziam tudo essas coisas (entrevista em 22/11/2004).

O caso narrado acima mostra dois curadores disputando clientela. Calixto saiu de seu bairro, Pilões, para atender uma doente em um bairro relativamente distante, o Castelhana. Ocorre que a doente era vizinha de outro curador, Antonio Bal, e para chegar à casa dela, era preciso atravessar o terreno do mesmo. Melindrado, este último enfeitiçou o concorrente, fazendo-o enlouquecer temporariamente. Foi necessário que José Pupo, também iniciado nas artes da magia, interviesse a favor de Calixto, pedindo a Antonio Bal que o libertasse. Calixto, depois de ser libertado, preparou uma vingança, enviando uma onça para atacar seu rival. Essas disputas, além de serem instrumento de vingança, também eram uma tentativa de desmoralizar o rival perante a clientela.

Retornando ao assunto do aprendizado dos curadores, o envio de cobras e onças também era uma forma do mestre testar seu aprendiz.

No Maria Rosa, eu conheci o Benedito [Virginha], o aprendizado deles era tudo através de tudo essas coisas que a gente falou ontem. Para que

tudo isso desse certo, ele tinha que ir no mato sozinho, o dia que era marcado para aquela pessoa, ele tinha que ir. Ali mesmo ele tinha que agüentar o que viesse ali. Ali vinha bode, ali vinha saci, ali vinha cobra, ali vinha cachorro, ali vinha gato, ali vinha de tudo. O que aparecesse, parecia que vinha derrubando tudo, mas não era, era só para assustar. Parava, daqui a uma semana, tal dia volta (Horides, entrevista em agosto de 2004).

O meu mestre, que é o Benedito Virgínia, depois que ele me ensinou, ele mandou uma jararacuçu pegar o meu sobrinho, o finado Joaquim, lá pertinho de mim para ver se eu estava bom de ponto para curar. Pegou o coitado do rapaz para ver se eu estava bom. Eles tromentam.. Aí como ele viu que o rapaz foi em casa, peguei o remédio, ele bebeu, nem subiu muito a inchação, demorou no outro dia, deu as 24 horas, a inchação passou, curou. Depois ele me contou: “É rapaz, você já tá bonzinho, você já tá bonzinho”! [Eu disse]: “Do quê?”. “O Joaquim, o jararacuçu pegou ele, você curou, você já tá bonzinho”. Foi serviço dele. A gente que estava trabalhando, já tinha todos os apetrechos em casa, tudo essas coisas a gente guardava, a gente curava, curei muita picada de cobra, que ele ensinou, depois fui aprendendo mais. Agora tem o Quadrado [o mesmo Benedito], depois ele ensinou o finado Alpídio, meu sobrinho, que morreu há pouco tempo (Mariano, entrevista em 22/11/2004).

Esses desafios que os curandores faziam uns aos outros ou aos seus aprendizes, são denominados de “tromenta” por Mariano. A força principal das tromentas provém dos pontos, ou seja, das orações. São orações secretas, usadas em ritos secretos, desconhecidas da maioria das pessoas e controladas por especialistas que regulam sua transmissão a determinados discípulos. Não basta pagar ao mestre pelos ensinamentos. Para aprender todos os pontos, é necessário contar com a simpatia e a boa vontade do mestre. Um morador do São Pedro disse-me que Mariano não aprendeu todos os pontos com Benedito Virgínia porque este não quis ensinar a ele tudo o que sabia.

Alpídio, tendo completado sua formação com o mestre “Quadrado”, tornou-se um curandor reconhecido em seu bairro e também nos bairros da vizinhança, conforme vimos no capítulo anterior. Até hoje as pessoas comentam sobre um objeto mágico que ele possuía, e era usado em suas adivinhações. Trata-se de uma garrafa de vidro transparente com uma cruz de pau dentro. Quando queria

saber, por exemplo, o autor de alguma feitiçaria, consultava essa garrafa. Alpidio e Mariano foram os únicos descendentes de Bernardo no São Pedro que se tornaram curandores, ainda que este último não tenha completado sua formação. Ao menos os únicos que se formaram nessa velha “escola” dos curandores dessa extensa área de bairros negros. Nos dias de hoje, há uma bisneta de Bernardo que é curandora, mas ela saiu do bairro ainda na adolescência para trabalhar como empregada doméstica em Santos, tendo retornado mais de 40 anos depois. Sua formação deu-se em cidades do litoral paulista.

No São Pedro e no Galvão comentam que não há mais desses curandores. Muitas vezes, quando alguém precisa “pegar remédio”, procura curandores da cidade ou de outros municípios. Existe um curador no vizinho município de Cajati que é muito procurado pelos moradores dos diversos bairros da área. “Pegar remédio” e “fazer remédio” é uma expressão usada não apenas para as garrafadas preparadas com ervas medicinais pelos curandores, mas também para desfazer feitiço.

Praticamente não há relatos de mulheres curadoras na área. A não ser por Merciana, uma neta de Bernardo, filha de Ana Maria Furquim e de João Vieira, nascida no Nhunguara. Além de ser parteira, ela sabia “fazer remédio” e dominava práticas mágicas, sendo muito requisitada nos bairros da área. Mas Merciana parece ser uma exceção. Eram muitas as parteiras de antigamente, e até hoje existem mulheres mais velhas que são, mas seus conhecimentos são relativos às ervas e preparados necessários aos cuidados da parturiente e da criança. Geralmente são conhecidas por suas habilidades nos partos mais difíceis. Por exemplo, sabem fazer massagens na barriga da mãe, utilizando banha de animais da mata, para colocar a criança na posição correta de nascer. Seu aprendizado se dá quando acompanham uma parteira experiente, geralmente sua mãe, tia, avó, e o ensinamento não consiste numa longa seqüência de fórmulas e ritos mágicos, como acontece na formação dos curandores.

Assim como os curandores, a profissão de parteira tende a desaparecer na área. Ao contrário do que acontece na Amazônia, onde as parteiras são

valorizadas e estão organizadas, a maioria das parteiras desses bairros negros do Vale do Ribeira têm medo de trabalhar e sofrer represálias de profissionais da área médica.

4.4. O coração dos outros é terra onde ninguém anda

No São Pedro e no Galvão não há uma idéia de bruxaria como a encontrada entre os azande. Não existe a noção da existência de pessoas que tenham qualidades biológicas e hereditárias que as tornam capazes de fazer o mal a seus desafetos, através de atos psíquicos¹⁶. Mas acredita-se que qualquer pessoa pode usar feitiço para atingir um inimigo, uma pessoa com a qual teve alguma desavença, ou alguém de quem simplesmente não gosta. Nesses casos, raramente a própria pessoa realiza o feitiço – observei que, no São Pedro, apenas duas pessoas carregam o estigma de feiticeiros, ou, como dizem, “sabem quebrar os pauzinhos”. O mais comum é recorrer a algum curandor. Nesse sentido, podemos prosseguir tecendo analogias com o trabalho de Evans-Pritchard. Se os azande acreditam que os “bruxos estão entre os vizinhos” e que, a princípio, “todos são bruxos” (Evans-Pritchard, 1978, p. 79; 94), nos bairros aqui estudados podemos dizer que há a crença de que, a princípio, todos são capazes de fazer ataques com feitiçaria: os inimigos são os vizinhos. *“Não se pode ver dentro de um homem como dentro de um cesto de malha larga”* é uma maneira zande de dizer que não se pode enxergar a substância bruxaria dentro de um homem (idem, p. 96). No São Pedro e no Galvão ouvi várias vezes as pessoas dizerem que *“o coração dos outros é terra onde ninguém anda”*. Significa que nunca se sabe o que uma pessoa é capaz de fazer, e isso vale inclusive para os ataques por feitiçaria.

¹⁶ Segundo Evans-Pritchard, para os azande a bruxaria é uma qualidade intrínseca, ou seja, o bruxo nasce com a substância bruxaria no corpo. O bruxo tem o poder de sair do corpo durante o sono e atingir algum dos vizinhos com quem tem alguma animosidade, podendo embruxar alguém até mesmo sem o saber. Como qualidade intrínseca e hereditária, a bruxaria independe de ritos ou encantamentos para manifestar-se, sendo, por isso, um ato psíquico (Evans-Pritchard, 1978, p.37).

Acredita-se que, desde a chegada de Bernardo e seus companheiros até um período relativamente recente, muitas mortes eram causadas por feitiçaria: “assim aconteceram muitas mortes que só eles sabiam o que era a doença”. Por exemplo, os filhos de Vitorino pai de Jovita, acreditam que ele foi morto por feitiçaria. Era um violeiro muito bom e muito alegre, e por isso era chamado para tocar em todas as festas da vizinhança. As mulheres gostavam dele, e isso era motivo de muita inveja por parte dos demais homens do São Pedro. Um dia, na casa de um parente no bairro, foi-lhe servido um prato de comida ao qual haviam adicionado um feitiço preparado com pó de sapo torrado¹⁷. Ele caiu enfermo e sua pele foi ficando grossa “igual um couro de sapo”. Depois de permanecer acamado durante um ano, Vitorino faleceu.

Durante o período em que estive realizando pesquisa de campo, desde o segundo semestre de 2000 até o segundo semestre de 2004, nove pessoas morreram. Sete dessas mortes foram causadas por doenças (sendo que 4 eram idosos) e duas por acidentes. No entanto, em apenas um caso, a família do falecido declarou que a morte foi causada por feitiçaria. Isso ocorreu no primeiro semestre de 2003. Tratava-se de um líder muito importante, um homem forte que aparentava boa saúde, mas, o que quase ninguém sabia, é que ele estava com câncer na próstata. Ficou adoentado durante poucos meses antes de morrer. Vamos chamá-lo de **A**. Quando **A** faleceu, eu não estava no bairro, mas fiquei sabendo no mesmo dia porque um ex-colega que trabalha no escritório do Itesp em Eldorado avisou-me por telefone. Alguns dias depois, quando retornei, fui ver a esposa de **A** (vamos chamá-la de **B**) e ela me chamou para conversar num mandioccal que havia atrás de sua casa, onde ninguém poderia ouvir nossa conversa. Mostrando-se muito revoltada, ela contou-me que um vizinho (vamos chamá-lo de **C**) havia pago um feiticeiro para matar o seu marido. O motivo seria uma desavença que ambos haviam tido pouco tempo antes por causa de uma negociação com uma cabeça de gado. **B** comprou um animal de **C**, que morreu dois dias depois da venda. Então **B**, sentindo-se lesado, quis receber seu dinheiro

¹⁷ Mott (1996) observa que o uso de sapos em feitiçaria, tal como o de ossos de defunto, tem origem européia.

de volta, alegando que havia comprando um animal doente. **C** não quis devolver o dinheiro e, ofendido, decidiu vingar-se com feitiçaria. O próprio **A**, quando adoeceu, disse que sabia que iria morrer porque **C** havia feito feitiço para ele, mas pediu à família que não executasse nenhuma vingança. Depois da morte do marido, **B** foi consultar uma curandora (vamos chamá-la **D**) que mora no Castelhana, na margem oposta do rio. Trata-se da bisneta de Bernardo que ficou mais de 40 anos fora e havia retornado dois anos antes. Esta não só confirmou a suspeita, como afirmou que **C**, juntamente com um feiticeiro, havia feito um trabalho no qual foi usado um gato preto. Ocorre que, na época em que **A** adoeceu, sumiu o gato preto de uma outra vizinha. Então, **B** deduziu que foi esse o bichano usado por **C** e o feiticeiro como ingrediente da magia que matou o seu marido. Essa história tornou-se pública, pois **B** acusou o suposto feiticeiro a todos no bairro e também aos técnicos do governo estadual que atuam nos quilombos da área.

Tanto o caso da morte de **A** quanto o da morte de Vitorino nos remetem à idéia azande de explicação mística para o infortúnio. A doença, câncer de próstata no caso de **A** e desconhecida no caso de Vitorino, é a causa natural. Mas a doença não os teria matado, e talvez nem os tivesse atingido, se ambos não estivessem enfeitiçados. A feitiçaria é a “segunda lança” que atinge o ferido pela doença, a qual podemos chamar de primeira lança. A feiçaria é a “causa socialmente relevante” do infortúnio (Evans-Pritchard, 1978, p. 63-64). Causa natural e causa social complementam-se para explicar a doença repentina e a morte de homens fortes e jovens – Vitorino deveria ter menos de 40 anos, e **A**, pouco mais de 50.

Existem alguns detalhes sobre as relações sociais que compõem a explicação mística para o caso de **A** que nos ajudam a compreendê-la melhor. Primeiramente é importante observar que a curandora **D** é sobrinha de **C**, pois sua mãe era irmã dele. **D** perdeu os pais quando ainda era pequena. Ao sair do grupo, ainda adolescente, deixou um filho recém-nascido (vamos chamá-lo de **E**), que foi criado por uma tia sua, outra irmã de **C** (vamos chamá-la de **F**). **C** e **F** moravam na Vargem, onde herdaram terras. **E**, o filho de **D**, tornou-se filho único de **F** (embora

adotivo), porém não herdou terras na Vargem porque sua mãe adotiva e seu tio **C** venderam grande parte das terras, que foram transformadas em fazenda. **D** voltou para ver o filho quando ele tinha 16 anos de idade. Quando ela retornou para morar na área, pouco mais de 40 anos depois de ter saído, passou a reclamar terra não na área da Vargem, onde nasceu sua mãe, mas na área do Galvão, onde morava com os pais. No entanto, as terras que **D** herdaria de seus pais no Galvão foram vendidas por um cunhado, marido de sua irmã, na década de 1970, e hoje, depois de terem trocado de proprietário por diversas vezes, continuam pertencendo a pessoas de fora. Embora **D** não esteja reclamando a herança das terras dos pais de sua mãe na Vargem, pode haver algum ressentimento com o tio **C** e a tia **F** (falecida em 2004) porque seu filho **E**, mesmo tendo sido criado pela tia **F** desde que nasceu, não herdou terras nesse mesmo lugar.

Havia, no entanto, um outro conflito muito mais aparente entre a curandora **D** e a família de seu tio **C**. Até 2002 o transporte escolar das crianças do São Pedro e do Galvão até a travessia da balsa era feito em uma kombi da prefeitura guiada por **E**, o filho de **D**. Considerando que não há transporte público dentro das comunidades e o trajeto a pé até a balsa é muito longo, os moradores costumavam pegar carona nessa kombi. Mas, como o número de vagas no veículo estava ficando insuficiente até mesmo para os estudantes, alguns filhos de **C** foram à prefeitura de Eldorado solicitar a substituição da kombi por um ônibus. O pedido foi atendido, e como **E** não estava habilitado para dirigir ônibus escolares, perdeu o emprego. Um motorista de fora, funcionário da prefeitura, passou a dirigir o ônibus. Então, **D** acusou alguns filhos de seu tio **C** de terem feito seu filho perder o emprego.

Nessa época, a esposa de **C** comentou comigo que sua família estava sendo perseguida por **D** com ataques de feitiçaria por causa desse fato. Uma consequência desses ataques seria a doença mental que acometera um de seus netos, que era adolescente. Um genro de **C** contou-me que também sofreu um ataque por feitiçaria de **D**, que o fez cortar a mão com uma foice enquanto estava trabalhando em sua roça.

É provável que essa tensão entre **D** e a família de seu tio **C** tenha influenciado na acusação de feitiçaria que **D** faz por ocasião da morte de **A**. Mas o que importa nesta análise é a seqüência de infortúnios com explicações místicas relacionadas a esse conflito. Cortar a mão com a foice durante o trabalho foi um acidente, mas isso não teria acontecido se **D** não estivesse enfeitiçando pessoas da família de **C** para vingar-se devido ao episódio do ônibus. O neto de **C** não é o único adolescente portador de doença mental na comunidade. Existem outros dois adolescentes no São Pedro (uma moça e um rapaz) e mais dois rapazes no Galvão que têm deficiência mental. No entanto, o neto de **C** não estaria sofrendo crises se **D** não estivesse “quebrando os pauzinhos”. Acidente de trabalho e agravamento de uma doença são causas naturais do infortúnio. A feitiçaria aparece como a “causa socialmente relevante”.

C e sua irmã **F** tinham o estigma de feiticeiros. Uma moradora contou-me que Alpídio, ainda jovem, tornou-se curandor por causa de **F**, que queria casar-se com ele e chegou a enfeitiçá-lo. A mãe de Alpídio descobriu que o filho estava enfeitiçado e foi a um curandor para desmanchar o feitiço. Como não conseguiu seu intento, **F** tentou vingar-se de várias formas com ataques mágicos. Por exemplo, Alpídio, certa vez, colocou arroz para pilar no monjolo. O monjolo trabalhou durante um dia e uma noite sem conseguir descascar sequer uma semente de arroz. Pela manhã, ele verificou que havia uma linha preta enredando o monjolo. Depois que ele retirou a linha, o arroz pôde ser pilado. Esse fato foi interpretado como sendo um ataque mágico de **F**. Então, para livrar-se dos ataques por feitiçaria de **F**, Alpídio resolveu tornar-se discípulo de Benedito Virgínia e, depois de consagrar-se curandor, quebrou suas forças mágicas.

Quanto à fama de feiticeiro de **C**, dizem que ele costumava andar com uma patrona¹⁸ que continha objetos mágicos. Depois da morte de **A**, **C** e sua família foram revestidos de uma aura de suspeita. Algumas pessoas diziam ter medo de comer qualquer coisa na casa deles. Nessa época, uma moradora que havia pedido algumas sementes à esposa de **C**, pediu para dois filhos irem à casa dele

¹⁸ “Bolsa de couro dos sertanejos”; dicionário Aurélio, 1986.

buscá-las. Quando voltavam para casa com as sementes, encontraram um pequeno grupo de moças e rapazes, com os quais comentaram que tinham ido buscar as sementes na casa de **C**. As pessoas do grupo ficaram horrorizadas e disseram para os dois jogarem-nas fora, pois deveriam estar com feitiço. Os dois rapazes imediatamente jogaram tudo no mato. A mãe deles, quando soube, ficou brava porque precisava das sementes e não concordava que estas poderiam ter algum problema.

Voltemos à análise de Evans-Pritchard a respeito de “magia boa” e feitiçaria. Ele afirma, como já vimos, que entre os azande a “magia boa”, assim como a feitiçaria, pode causar danos e até matar uma pessoa. Mas o feiticeiro é estigmatizado porque prejudica alguém que não lhe fez mal algum. No caso de **C**, podemos perceber a existência desse mesmo tipo de filtro moral. Criou-se uma aura suspeita em torno de **C** e de sua família porque **A** não lhe havia feito nenhum ataque por feitiçaria e nem havia lhe causado nenhum tipo de prejuízo. O julgamento é de que **A** não merecia ter sido enfeitado. Além disso, pesa o fato de que **A** era um líder importante no bairro. A feitiçaria, diz Evans-Pritchard, “é uma arma pessoal, voltada para alguém de quem o feiticeiro não gosta” (1978, p. 241). Depois desse episódio, **C** converteu-se a uma religião evangélica.

Durante a pesquisa de campo, observei também mais dois casos de suspeita de feitiçaria. O primeiro foi o de uma mulher que percebeu a falta de alguns utensílios de sua cozinha. Então, ao saber que uma vizinha havia ido algumas vezes à casa de uma médium espírita kardecista em Iguape, concluiu que essa vizinha estava fazendo feitiço para que ela perdesse seus utensílios. Numa das vezes em que essa mulher foi à médium, um sobrinho acompanhou-a. Então um vizinho desse rapaz, com o qual já teve algum desentendimento, suspeitou que ele tivesse ido à médium encomendar alguma feitiçaria para fazer-lhe algum mal. Para prevenir-se de algum possível feitiço, esse vizinho foi a um curador.

Do mesmo modo que a adoção de um culto similar ao catolicismo rústico surgiu como uma tentativa de negação da feitiçaria, a conversão a seitas

evangélicas tem aparecido, nos últimos anos, como tentativa de livrar-se do estigma de feiticeiro. Vimos que **C**, depois do episódio da morte de **A** “virou crente”. Mariano, que mora em Iporanga há mais de dez anos, cerca de quatro anos antes de conceder as entrevistas realizadas para esta pesquisa, também “passou a crente”, como ele mesmo diz, e hoje em dia, embora fale com entusiasmo sobre o mestre Benedito Virginha e sobre o aprendizado, afirma que esqueceu de tudo, só sabe rezar o Pai Nosso:

Mariano: Até a poucos dias, ainda vinha gente buscar remédio. Agora não faço mais remédio. Agora não sei mais nada, fui lá em cima d'água [do batismo], rezei, agora não sei mais nada, somente sei o Pai Nosso.

Celina: O senhor esqueceu os pontos?

Mariano: Esqueci, também dois caminhos não pode. Eu passei a crente, me batizei, sou batizado na água, batizado com o Espírito Santo. Agora se eu for fazer o errado, o Espírito Santo não desce em mim. Aí eu vou orar, não posso. (...) A mandracaria, a gente rezou, entregou pra Deus, água abaixo. Esquece até o que sabia. Tinha muita oração que eu sabia... Soltar um preso lá, em Apiaí, eu sabia, se vinha um coitado aí pedir socorro, eu soltava, hoje não sei, nem sei que oração é.

Mariano toma o termo “mandracaria” como sinônimo tanto de boa magia quanto de feitiçaria, assumindo ambas como moralmente incorretas, ou seja, “fazer o errado”, como ele diz. Pierucci nos lembra que a separação entre religião e magia está ligada à atuação de reformadores e inquisidores protestantes e católicos da Europa do século XVII, que satanizava todo tipo de magia (2001, p. 94). E o mesmo acontece nos dias de hoje em relação às religiões evangélicas. A tentativa que Mariano faz de negar seu aprendizado mágico certamente passa pela pressão desse filtro moral. No entanto, é impossível negar a história de uma vida inteira, dado que para negar, é preciso, antes, afirmar: “tinha muita oração que eu sabia... Soltar um preso, eu sabia, se vinha um coitado aí pedir socorro, eu soltava”.

4.5. Magia e disputas por terra

Alpidio morava na área que hoje pertence ao São Pedro. Quando resolveu mudar-se para a área do Galvão, disputou terras com uma família que já estava lá e saiu vencedor. Como era “curador”, as pessoas atribuem à magia o fato de ter conseguido fazer essa família mudar-se. Também ouvi relatos sobre duas mulheres, já falecidas, que conseguiram fazer um fazendeiro sair de lá porque, através da magia, começaram a matar o gado dele, de modo que quase todos os dias aparecia um animal morto.

Ouvi também um relato sobre um neto de Bernardo, acusado de praticar feitiçaria para vingar-se de seus inimigos. Este teria desalojado uma família apenas por inveja. Um morador conta que Bartolomeu foi morar num alto de morro na Lavrinha com um bom lugar de água, onde fez suas roças, cultivando de tudo, arroz, feijão, cana, mandioca, milho, etc. Então esse neto de Bernardo disse: “Do mesmo jeito que subiu a serra, ele vai descer”. Pouco depois, Bartolomeu foi morar com a família na Barra do São Pedro (Galvão) e nunca mais constituiu casa e nem capova na área do São Pedro.

No caso do fazendeiro Francisco Tiburcio, também existem acusações de feitiçaria. Os moradores contam que depois da entrada dele, começaram a encontrar velas coloridas acessas nos caminhos e em cima de pedras que ficam no meio de rios. Ele e a esposa foram vistos diversas vezes “semeando” um pó branco ao redor das casas de moradores, que estes acreditaram ser alguma feitiçaria para retirá-los de suas terras. Nesse ponto, encontramos uma diferença em relação à observação de Evans-Pritchard de que os azande não fazem acusação de bruxaria a um poderoso. No entanto, esse poderoso é alguém de fora e que está envolvido em disputas por terra. Tanto Alpidio quanto Mariano cuidaram de fazer contra-ataques à feitiçaria do fazendeiro, conforme relata o próprio Mariano:

Mariano: *Ele [Alpídio] enterrou um troço lá, eu enterrei outro. E tá pra lá. O dele, eu não sei, ele já morreu, acabou, o meu ainda tá lá.*

Celina: *O que vocês enterraram?*

Mariano: *Coisa pra pessoa desacorsoar dali, desmanchar a fazenda. Para acabar com a fazenda, e acabou mesmo. Até ali onde é a casa de Ana, era tudo um fazendão.*

Celina: *Enterraram onde?*

Mariano: *Ali naquele meio ali, no lado sul.*

Celina: *Ali no rio São Paulinho?*

Mariano: *É, por lá. Então foi coisa que nós fizemos para atropelar¹⁹ eles de lá. Nós não ia dar liberdade para eles tomarem conta da terra. A divisa é ali onde o Rubens mora. Tem uma figueira numa lagoa ali. Na figueira ali eles fizeram tanta marcação ali, não sei se eles não fizeram alguma coisa ali, pra mó daquele pessoal desacorsoar daquele lugar. O Tiburcio era um feitiçeiro. (...). Desacorsoei de lá.*

A curandora **D** tem protagonizado uma disputa por terras nos dias atuais. Quando retornou ao bairro depois de ficar mais de 40 anos ausente, voltou com a intenção de reaver as terras que eram de seu pai, e uma de suas estratégias tem sido fazer ameaças de morte por feitiçaria. Durante o longo tempo de sua ausência, a situação das terras no lugar sofreu significativas transformações. As terras de sua família, como vimos, foram vendidas há muitos anos, e, desde então, já trocaram de mãos diversas vezes. Mesmo que a associação permitisse sua entrada, ela não poderia entrar nas terras que eram de sua família porque estas estão ocupadas por uma fazenda. Além disso, conforme está apontado no capítulo anterior, a opinião preponderante é que depois de desapropriadas, as terras hoje ocupadas por fazendas devem passar a ser áreas coletivas, uma vez que aqueles que venderam terras e ganharam dinheiro com isso, não teriam o direito de retomá-las. **D** também esbarra em uma regra de acesso à terra: quem sai do bairro, perde seus direitos.

D, que não acompanhou o processo de grilagens de terras por fazendeiros, as lutas contra a construção das barragens e contra as leis ambientais, recusa-se a acreditar que o lugar tenha se tornado quilombo. Ela já foi ao escritório do Itesp

¹⁹ Atropelar é um termo local que significa expulsar.

falar sobre suas terras, e lá os técnicos disseram que esse é um assunto interno do bairro. Então, ela atribui a culpa por não conseguir retomar suas terras a Jovita, uma vez que esta é a principal líder do Galvão, e a ela faz ameaças, mas nunca diretamente, apenas insinua para algumas pessoas que Jovita não vai demorar para morrer, vai ficar logo “com os pés para a frente”. A relação das pessoas do São Pedro e do Galvão com **D** parece bastante ambígua. Ao mesmo tempo que é procurada para fazer curas e benzimentos, é temida por muitos de seus parentes, que acreditam que ela também faz feitiços.

Como está sendo negociada a desapropriação das terras ocupadas por fazendas, em 2003 moradores do Galvão fizeram um acordo com o Itesp de cultivar coletivamente duas áreas em fase de desapropriação, e uma dessas áreas faz parte das terras reivindicadas por D. Quando ela soube que iriam fazer uma roça de feijão comunitária, não gostou e fez ameaças. Intimidadas, as pessoas desistiram depois de já terem roçado o lugar. No início do segundo semestre de 2004, novamente foi decidida a realização de uma roça de feijão comunitária no mesmo local. Em agosto, um grupo de 8 homens roçaram a terra, e suas esposas fizeram mutirão para o plantio. Todos afirmavam que dessa vez não iriam desistir porque “o poder de Deus é maior”. No final, essa roça de feijão deu bons resultados para as famílias que participaram do trabalho.

Analisando o texto de Jovita intitulado “a história do canoblé” e os relatos acima envolvendo acusações de feitiçaria, percebemos uma ambigüidade estrutural. Por um lado, a associação quilombola, as festas religiosas e os mutirões operam a unidade do grupo. Por outro, as situações de conflito, sobretudo as micro-disputas, tal como acontecia no período da chegada do grupo de Bernardo, continuam sendo expressas em termos de acusações místicas de uns contra os outros. A própria história de Mariano, que “entregou a mandracaria para Deus” e faz questão de dizer que esqueceu o aprendizado sobre o qual fala com tanto entusiasmo e alegria, parece emblemática de uma tentativa de superar essa contradição: “Esqueci, *também dois caminhos não pode*. Eu passei a crente”. No entanto, é impossível superar essa contradição. Não há como optar por um único caminho.

Do ponto de vista da história do grupo, ou melhor, dos dois grupos, podemos concluir que São Pedro e Galvão constituem-se num processo, e não num estado. A unidade de origem que remonta a um antepassado foi de fato construída a partir de uma série de alianças com pessoas de fora que incorporam alguns e excluem outros. Enquanto tensões são negociadas em termos de “dramas sociais”, e as micro-disputas são expressas em termos de acusações místicas de uns contra os outros que democratizam o direito de acusar, a unidade é construída através de projetos, cimentados em rituais religiosos e políticos.

Capítulo 5. Identidade em São Pedro e Galvão

E é ultrapassando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo da minha liberdade.

(...)

Ó meu corpo, faz de mim sempre um homem que interroga.

(Frantz Fanon)

5.1. Identidades nos bairros negros do Vale do Ribeira

O conceito de identidade aqui empregado é pensado como um processo, como composição histórica e, ao mesmo tempo, estratégia política de composição de sujeitos sociais. Tomando emprestadas as palavras de Stuart Hall, a identidade é “definida historicamente”, de modo que “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente” (Hall, 2001, p. 13).

O primeiro aspecto identitário a ser considerado é o relativo ao parentesco, ao território e à memória. Existe uma memória territorial capaz de tornar caminhadas pelo território, caminhadas no tempo, evocando uma história (ou as histórias) do grupo que é, a uma só vez, (re)construção a partir das experiências presentes e projeção do futuro.

Outro aspecto fundamental do processo identitário nos bairros negros rurais do Vale do Ribeira que reivindicam ou que já obtiveram o reconhecimento como “remanescentes de quilombos” é a passagem de uma identidade colonialista interiorizada, ou introjetada – identidade negativa capaz de desenvolver fenômenos de desprezo por si mesmo (Cuche, 2002, p.184) –, a uma recriação positiva das identidades de “negro” e “quilombola”. Finalmente, veremos que as lutas sociais que unem diversos bairros negros do Vale do Ribeira em torno da identidade de “quilombolas do Vale do Ribeira” são delineadas numa visão poética do passado e do projeto para o futuro.

5.2. Memória, território e identidade

Os grupos que reivindicam o reconhecimento como quilombos passam por um momento de revalorização social da memória. Sobre o quilombo do Mocambo (SE), José Maurício Arruti fala da existência de uma memória que, antes de ser histórica, é territorial, com “tradição oral mapeada pela paisagem” (Arruti, 1997). A memória territorial no Mocambo só compreende o que foi registrado sobre o território, sendo impossível recuperar a origem dos ancestrais ou o modo como chegaram no lugar. De modo semelhante, nos dois bairros aqui estudados podemos ver que mesmo lugares que tiveram sua paisagem radicalmente transformada pelo desmatamento efetuado por fazendeiros, suscitam a lembrança das ocupações de antepassados e também de muitas histórias. No entanto, a memória nesses dois bairros consegue recuperar uns poucos fragmentos a respeito da origem do fundador e do modo como chegou ao lugar. Mesmo não sabendo a origem exata de Bernardo e nem que eram seus antepassados, sabemos que ele era africano e esteve escravizado durante seis anos nas Minas Gerais. Também sabemos alguns detalhes sobre o modo de chegada, como a fuga a cavalo juntamente com seus companheiros e as indicações sobre a Vargem dadas por fugitivos que haviam chegado anteriormente na região.

Embora esses fragmentos da história imediatamente anterior à formação do grupo sejam um importante registro sobre suas origens, podemos traçar paralelos com a afirmação de Arruti de que, no Mocambo, o que aconteceu antes da chegada dos antepassados, ou seja, fora do território, “parece remeter a um tempo sem suporte para a memória, época nebulosa de onde não chegam histórias, onde impera o silêncio” (Arruti, 1997). Vemos que Bernardo ocultou até mesmo aos próprios filhos seu “verdadeiro” sobrenome, “Machado dos Santos”, revelando-o apenas muitas décadas mais tarde em seu leito de morte. Do tempo “do escravo”, praticamente não chegam histórias, a não ser que Bernardo tinha os ombros feridos de tanto carregar pedras e que “fugiam do chicote”.

Tomando emprestadas as palavras de Emília Pietrafesa de Godói, vemos “a memória se inscrever no solo do lugar”²⁰ (1999, p.112). As longas caminhadas que fiz com Jovita e o marido, e também as caminhadas com moradores do São Pedro, realizadas para mapear alguns locais de ocupações dos antepassados e algumas capovas atuais, certamente não foram caminhadas apenas pelo espaço, mas foram também viagens no tempo. Percorri com eles roças de outras épocas, casas e paióis já ruídos há dez, vinte, trinta, cinqüenta, cem anos ou mais, mas que ainda têm seus esteios firmemente fincados nos espaços da memória. Chegar a um local outrora ocupado por parentes já falecidos, por antepassados, ou pelos próprios moradores que guiam a caminhada, é encontrar-se com histórias de mutirões, de infância, de brincadeiras, de caçadas, de velórios...

Por exemplo, chegar na Vargem, hoje uma extensa área tornada em pasto devido à formação de uma fazenda, é evocar a própria fundação do grupo. Jovita, Izair e sua esposa, Anália, mostram o local da primeira tapera de Bernardo, conforme contavam os mais velhos. Mas lembram que o fundador teve várias taperas nos arredores. Izair é filho de Lino e Izolina, casal que, juntamente com filhos casados, formava uma vila na Vargem²¹. Izair conta que uma das casas de seu pai foi erguida no mesmo lugar da primeira tapera de Bernardo. Todos olham para o imenso pasto cortado pelo rio da Vargem com suas águas minguadas pelo desmatamento, à beira do qual ficam as casas de dois peões que trabalham na fazenda. Mas a paisagem refletida na memória de meus companheiros de caminhada mostra uma mata com outras casas e outro rio, com volume de água pelo menos cinco vezes maior. As casas que me apontam através do vazio do pasto são algumas das tantas erguidas por Bernardo, por seus filhos Graciano e Lino, e por alguns dos filhos deste último. Com as fazendas, chegou a estrada aberta por trator. O percurso antigo, hoje encoberto pelo mato, margeava o outrora caudaloso rio, ligando casas de uma mesma vila, e ligando algumas vilas entre si.

20 Em seu trabalho, Godói observa: “Vemos a memória se inscrever no solo do lugar e, à medida que seguimos a narração, os movimentos feitos não são apenas o percorrer de um espaço, são antes a sua própria criação. Assim, o espaço serve para pensar o tempo” (1999: 112).

21 Ver capítulo 3.

Entrar na trilha do rio da Pimenteira, ou trilha das capovas, que corta a área do Tiatan, é outra viagem no tempo. Logo na entrada, quando deixamos a estrada principal e atravessamos a primeira volta do rio São Paulinho bem perto do lugar onde este deságua no rio São Pedro, Jovita e Jabor mostram o lugar da última casa de Antonio Ezídio, neto de Bernardo. Hoje não há nem ruínas. O casal conta que Antonio Ezídio construía suas casas sempre com muito capricho. Estas, ao contrário da maioria com paredes de pau-a-pique e chão de terra batida, tinham paredes e assoalho de madeira. Prosseguindo no caminho, o que vejo é uma interminável capoeira grossa. Mas o casal que guia a caminhada vai dizendo que “tudo isso aqui já foi plantado”, enquanto descreve algumas das tantas roças que se sucederam na área.

Quando passamos nos lugares onde Alpídio fazia suas roças, as maiores de todas, a memória evoca imagens dos grandes mutirões, com dezenas de pessoas trabalhando na colheita do arroz. Dizem que ele nem precisava dar-se ao trabalho de ir convidar as pessoas, pois quando a notícia do mutirão se espalhava, todos faziam questão de comparecer. Enquanto Jovita descreve, parece que está tudo ali: o arrozal, os trabalhadores do mutirão, os bodes abatidos para as refeições, as crianças brincando na *geivara*²², o baile com músicos vindos do Ivaporunduva. Continuando na mesma trilha, vez ou outra encontramos alguns limoeiros, goiabeiras e laranjeiras plantados pelas famílias que abriam suas capovas. Também encontramos um pilão abandonado no meio de uma área que havia sido capova de um dos filhos de Antonio Ezídio. Mais adiante encontramos, ainda em pé, um esteio do último paiol de Alpídio.

Ainda na trilha da Pimenteira, quando passamos por outro lugar que havia sido capova de um dos tios de Jovita, esta lembra-se de uma história muito curiosa ocorrida durante um mutirão nesse lugar. As cozinheiras já estavam com a comida quase pronta e já estava quase na hora de servir o almoço, quando um filhote de gato caiu dentro do feijão que fervilhava na panela. Como não havia mais tempo para cozinhar outro feijão, retiraram o gatinho morto da panela e

²² Geivara é a madeira derrubada e queimada que fica no meio da roça. Ver, no capítulo 3, item sobre a capova.

serviram a comida como se nada tivesse acontecido. Obviamente, as cozinheiras não comeram feijão nesse dia.

Quando saímos da trilha da Pimenteira e pegamos o caminho que margeia o córrego Capitão-morzinho, seguindo em direção à antiga capova de Jabor e Jovita, o “filme” projetado na memória do casal é o de sua vida desde o casamento. Essa capova foi aberta antes do nascimento da primeira filha, quando o casal, que havia saído para caçar, “descobriu” o lugar e achou que daria uma boa capova. Foi trabalhando lá que criaram os filhos.

Se, no final da trilha da Pimenteira, entramos à direita em direção ao Parque Estadual Intervales, descobrimos que o solo no qual está inscrita a memória da gente do São Pedro e do Galvão vai muito além dos limites territoriais dos dois bairros. Jovita fez questão de mostrar um pouco desse antigo caminho por tratar-se de uma trilha de caça dos mais velhos, desde os tempos de Bernardo Furquim. Ela, o marido, dois filhos e eu saímos da vila central do Galvão por volta de quatro horas da madrugada, com um burro para levar a carga: comida, cobertores e a lona para cobrir o abrigo onde iríamos pernoitar. Após onze horas de caminhada, chegamos num dos pontos onde os mais velhos costumavam acampar quando saíam para caçar, cerca de dez quilômetros além dos limites do Galvão. Dormimos num abrigo improvisado, chamado de “barriga de boi” e retornamos à vila na manhã seguinte. Hoje a caça está proibida pela legislação ambiental. Mas, antigamente, os homens saíam em grupo para caçar, fazendo caminhadas muito mais longas do que essa que fiz com a família de Jovita. Chegavam a ficar vários dias no mato. No capítulo 3, já vimos Jovita dizer que “eles eram famosos para caçar e andar pela floresta”. Essas caminhadas certamente também tinham importante caráter de lazer.

Caminhando com Jovita e Jabor em direção ao sítio Capitão-mor, também área de fazenda, estes mais uma vez apontam lugares onde filhos e netos de Bernardo ergueram suas casas, às margens do rio Pilões. Os dois me mostram o lugar onde havia o monjolo de Benedito Furquim, um dos netos do fundador. Durante longo tempo ficamos parados conversando onde havia sido o assento de

uma das casas de Jamar e Salu, pais adotivos de Jabor. Jovita, quando menina, às vezes costumava ficar na casa desse casal. Já nessa época, ela e Jabor eram companheiros em algumas tarefas domésticas e em pescarias. A narrativa envolvente de Jovita quase faz a casa dos tempos de sua infância materializar-se diante de meus olhos. Foi nas proximidades dessa casa que ela, com a autorização de Jamar, fez sua primeira roça, aos dezesseis anos de idade.

Entrar no sítio Carvão, que é cortado pelo córrego Carvão, é, mais uma vez, viajar ao tempo da fundação do grupo. Nenhum dos atuais moradores conheceu as fabricas de carvão e de pinga construídas por Bernardo nesse lugar, mas todos sabem exatamente onde estavam assentadas. Nas proximidades da casa que sua família ocupou até 1999, Jovita aponta os assentos de casas de seu avô, Graciano, e de seu pai, Vitorino, além de assentos de casas de seus irmãos e irmãs. Conforme já visto no capítulo 3, no Carvão formou-se uma vila ocupada pelos filhos casados de Vitorino.

Sobre estes aspectos territoriais da memória, podemos continuar tecendo paralelos com o quilombo do Mocambo, estudado por Arruti. O autor nos fala de marcas territoriais antigas, tais como alicerces de pedra e cal de casas e restos de utensílios domésticos que formam sítios arqueológicos de superfície espalhados por quase todo o território. Em São Pedro e Galvão essas marcas territoriais também podem ser algumas vezes encontradas, mas, na maioria das vezes, dada a maior precariedade das construções, grande parte dos vestígios de casas e paióis desaparece no meio da capoeira em poucos anos, de modo que essas marcas são “visíveis” apenas para aqueles que vivem a história do lugar. Mesmo assim, há uns poucos lugares onde podem ser encontrados utensílios domésticos, além de outras marcas um pouco mais duradouras, como certas árvores frutíferas, que podem resistir durante muitos anos à reconstituição da floresta. E ainda observamos que a memória territorial nesses dois bairros percorre espaços muito além das marcas de ocupação – sejam visíveis ou impressas na memória. Desse modo, podemos concluir que a memória reconstitui dois tipos de espaço, o de ocupação e o de uso. O primeiro, com áreas de morada, de capovas e de caça, constitui-se na área reivindicada ao Estado e demarcada com base no artigo 68 do

ADCT. O segundo inclui o primeiro e acrescenta aos seus limites uma extensa área de perambulação e de caça.

É importante atentarmos para o caráter de contínua (re)construção da memória. Giddens afirma que “o passado não é preservado, mas continuamente reconstituído em relação ao presente” (Giddens, 1997, p. 81). Do mesmo modo, para Ecléa Bosi, lembrar é “reconstruir, repensar com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado” (Bosi, 1987, 17). Emília Pietrafesa de Godói nos adverte de que o passado também é construído com vistas à permanência no futuro (Godoi, 1999). Assim, também podemos pensar a memória em São Pedro e Galvão como expressão de um projeto que, como veremos no item *poesia e reflexividade*, se delinea numa subversiva poética pós-colonial.

5.3. Negação da identidade de negro

Vejamos algumas falas de moradores de São Pedro e Galvão que mostram a negação da identidade de negro até um passado não muito distante:

C- *Antes do quilombo, você se considerava negro?*

M- *Não, não considerava negro assim... achava que negro era uma palavra ruim, um exemplo, o cara estava falando uma má palavra para a pessoa.*

T- *Eu não me considerava porque eu não sabia que raça era isso.*

C- *Você achava que era um xingamento?*

T- *Hum-hum* (afirmativamente).

C- *E hoje, você se considera negra?*

T- *Acho que sim porque desde que foi fundada essa lei, eu acho que nós somos negros mesmo.*

(...)

S- *Bem para baixo ali numa volta que tem, que vem do Guapurunduva (Ivaporunduva). Nós estudava nesse engenho velho que chamavam lá. Daí as crianças na escola já chamavam a gente de negro, aquelas crianças mais que “quer ser”, né?*

C- *Mas essas crianças também eram negras?*

S- *Tinha algum que é mais desbotadinho, mais clarinho, então eles gostam de algum [jogar], chamar a gente de negro.*

(...)

L- *Já disseram que V. era muito preto para casar com a D.*

(...)

M- *Antes eu me sentia envergonhado perto de uma pessoa mais clara, mas depois eu comecei a andar e comecei a me valorizar. Dentro de mim eu sentia que era negro e sentia complexo. Antes [do quilombo] eu me sentia negro e não me dava valor, hoje eu converso com pessoas mais claras sem preconceito de mim mesmo.*

(...)

Teve uma prima que disse que não achava que V. poderia ter uma filha tão bonita (a menina, assim como a mãe, que é de fora, tem pele clara e cabelos lisos, castanhos claros).

A negação da identidade de negro vem acompanhada por uma auto-desvalorização relativa a marcas físicas, como cor da pele e tipo de cabelo. Como afirma Denis Cuche,

Em uma situação de dominação caracterizada, a hetero-identidade se traduz pela estigmatização de grupos minoritários. Ela leva freqüentemente nesse caso ao que chamamos uma “identidade negativa” (Cuche, 2002, p. 184).

Para melhor exemplificar, descrevo situações observadas no Galvão. Certo dia, durante o primeiro semestre de 2003, na casa de Jovita, ouvi uma menina de três anos de idade dizer “o cabelo de Celina é bom”. Eu estava sozinha na sala, quando essa pequenina entrou e, enquanto caminhava em direção à cozinha, distraidamente pronunciou esta frase, sem olhar para mim e bem baixinho, parecendo dirigir-se mais a si mesma. Pouco tempo depois, numa das vezes em que retornei ao bairro, percebi que muitas das crianças menores haviam sido acometidas por feridas no couro cabeludo e tiveram suas cabeças raspadas para facilitar o tratamento. Vendo que a menina mencionada acima também estava com a cabeça raspada e que as feridas já estavam bem cicatrizadas, comentei o caso com o pai dela. Em tom bastante irônico, ele respondeu: “ela teve que raspar aquele *cabelo loiro, lindo* que ela tinha”. Em outra ocasião, ainda no primeiro semestre de 2003, ouvi o pai dessa mesma menina contar sobre uma brincadeira que havia feito, a respeito de um morador de outro bairro negro da

região, que ele viu quando foi ao supermercado na cidade de Eldorado. Quando estavam passando pelo caixa para pagar as compras, ele viu esse homem, que tem um tom de pele bastante escuro, e comentou com um amigo que estava ao lado: “eu sou preto, mas aquele ali já é preto demais”. Então, a moça que trabalhava no caixa lembrou-o de que discriminação racial é crime.

O comentário da menina a respeito de meus cabelos faz lembrar a condição de liminaridade “étnica” que ocupo²³. Se eu fosse vista como branca, considerando que o adjetivo “bom” é tido como intrínseco aos cabelos das pessoas consideradas brancas, meus cabelos não teriam sido adjetivados dessa forma. Seria o mesmo que dizer algo muito óbvio. Tampouco sou reconhecida como negra, existem pessoas do Galvão e do São Pedro que se referem a mim como “loira”.

A desvalorização da pessoa negra está relacionada à história do colonialismo europeu. Max Weber (2004) afirma que, nos Estados Unidos, o negro é muito mais desqualificado do que o índio porque, ao contrário deste último, esteve submetido à escravidão (2004, p. 268). Marcas físicas contrastivas, como cor da pele e tipo de cabelo, passam a ser vistas como símbolos de pertinência étnica, constituindo um *habitus* de negritude marcado negativamente. Essas marcas físicas produzem “contrastos com efeito etnicamente repulsivo” (Weber, 2004, p. 272).

No entanto, as diferenças de *habitus* não são suficientes para delimitar uma comunidade étnica, posto que esta apóia-se em um sentimento subjetivo de origem comum que conduz a formas de organização política de pessoas ligadas por vizinhança local ou por outros vínculos. Weber nos fala da “honra étnica” que, alimentada pela crença na superioridade dos próprios costumes e na inferioridade dos alheios, é análoga à “honra estamental”. Por trás do contraste étnico, estão as diferenças estamentais. Desse modo, a “honra” social dos brancos pobres estado-unidenses que, por não terem trabalho, viviam em condições miseráveis, dependia

23 Diz Eneida de Almeida dos Reis: “O mulato, o mestiço de negro com branco, nem branco, nem negro, ora é considerado branco, ora é considerado negro (2002, p. 25); ...ser um e outro, e ao mesmo tempo não ser nem um nem outro. Conseqüentemente, pertence e não pertence à etnia negra” (2002, p.35).

do rebaixamento social dos negros (idem). Como observa Manuela Carneiro da Cunha, “(...) o racismo do século XIX permitia operar a equivalência entre diferenças dadas na biologia, na raça, e desigualdades dadas na sociedade. Nesse processo, as desigualdades acabavam inseridas na natureza” (1987, p. 104).

O modo como a menina acima referida está aprendendo a construir imagens de si e de outros, em termos das oposições binárias branco-negro e bom-ruim, tem muito a ver com o olhar de uma outra menina, em outro tempo e lugar. Trata-se do olhar de uma menina branca sobre um homem negro em meados do século XX:

Olha um negro... Mamãe, olha o negro! Estou com medo... Não pude mais rir, porque eu já sabia onde havia lendas, histórias, história, e, acima de tudo historicidade (itálico no original)... Então, atacado em diversos pontos, o esquema corporal desmoronou, seu lugar tomado por um esquema racial epidérmico... Já não era uma questão de estar consciente do meu corpo na terceira pessoa, mas em uma pessoa tripla... Eu era responsável por meu corpo, por minha raça, por meus ancestrais (Fanon apud Bhabha, 2001:85).

Este texto de Frantz Fanon, que revela o olhar da menina branca sobre ele mesmo, fala da criação estereotipada da imagem do negro pelo colonialismo europeu, que o torna invisível sob a roupagem extremamente visível da pele negra, carregada de uma intensa carga negativa. Tomando a idéia de “esquema epidérmico”, de Fanon, como sinônimo de “fetiche do discurso colonial”, Homi Bhabha nos diz que “a diferença do objeto da discriminação é ao mesmo tempo visível e natural – cor como *signo* cultural/político de inferioridade ou degeneração, a pele como *identidade* natural” (Bhabha, 2001, p. 123; itálicos no original).

Analisando a perplexidade e o medo da menina branca ao efetuar a identificação estereotipada de Fanon, Bhabha nos dá pistas sobre os efeitos que o olhar racista exerce sobre crianças negras como a pequena moradora do Galvão acima referida:

O olhar da menina retorna a sua mãe no reconhecimento e recusa do tipo negróide; a criança negra afasta-se de si própria, de sua raça, em sua total identificação com a positividade da brancura, que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor. No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro (Bhabha, 2001, p. 118).

Neuza Gusmão, analisando desenhos de crianças negras do Campinho da Independência, mostra resultados que vão ao encontro destas observações de Bhabha. Muitas dessas crianças desenharam a si mesmas com cabelos lisos. Numa série de desenhos resultantes de um pedido feito às crianças para que desenhassem o preto e o branco, na maioria das vezes o branco aparece desenhado como uma pessoa bem vestida ao lado do negro sujo e maltrapilho. Num desses desenhos, além de haver essa contraposição, enquanto em cima do branco que sorri há uma nuvem também sorridente, em cima do negro que chora há uma nuvem com a boca virada para baixo que também chora sobre ele.

Analisando os depoimentos de pessoas do Galvão e do São Pedro acima e também os relatos a respeito da menina de três anos e de seu pai, podemos inferir que nesses bairros era aceita a classificação negativa da “etnicidade negra”, mas buscavam escapar das implicações distinguindo-se entre menos negros e mais negros, ou entre possuidores de cabelos mais ou menos ruins. Ou seja, nesse caso, o *habitus* de negritude mostra-se passível de manipulação e de gradações.

Kabengele Munanga constrói uma oportuna metáfora para nos falar dos aspectos visíveis do racismo e dos aspectos subjetivos, resultantes de representações inconscientes. Ele compara o racismo a um iceberg, cuja parte visível corresponde às manifestações do preconceito que podem ser observadas e analisadas pelo instrumental teórico-metodológico das Ciências Sociais. Na parte submersa estariam, “metaforicamente, os preconceitos não manifestos, presentes invisivelmente na cabeça dos indivíduos, e as conseqüências dos efeitos da discriminação na estrutura psíquica das pessoas”. Para ele, a psicologia e a

psicanálise são fundamentais para a análise do processo de identificação do sujeito negro (Munanga, 2002, p. 9). Este autor também fala sobre a dificuldade de superação dos aspectos inconscientes do racismo:

Se o discurso intelectual anti-racista foi capaz de invalidar a consistência científica do paradigma naturalista do fim do século XIX, ele ainda não é capaz de destruir os mecanismos inconscientes e complexos dos quais sobrevivem os mitos (Munanga, 1996, p. 82).

No caso específico do racismo brasileiro, há um fator a mais internalizado pela sociedade, que é a ideologia do branqueamento, posta em prática desde as últimas décadas do segundo império, com as políticas de importação de imigrantes europeus. Na linha da psicologia social, Maria Aparecida Silva Bento (2002) propõe que o branco, enquanto produtor de racismo, seja também objeto de estudos acadêmicos no Brasil, os quais têm tratado o racismo como sendo um “problema do negro”. A partir de uma perspectiva histórica, ela leva o branco ao centro das discussões, analisando o pensamento racista da época da Abolição da Escravatura e traduzindo a ideologia do branqueamento em termos de *narcisismo*, *projeção* e *medo*. A autora mostra que, embora tenha suas raízes na escravatura, o racismo é constantemente atualizado de modo a perpetuar privilégios e poderes para os brancos, sendo a expressão de “um tipo de paranóia que caracteriza freqüentemente quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios” (Bento, 2002, p. 38).

O medo que o colonizador sente do colonizado, obrigando-o a parecer consigo mesmo, também é tratado por Bhabha em termos de *paranóia*:

Ao negar a condição culturalmente diferenciada do mundo colonial – ao ordenar “Vire branco ou desapareça” – o colonizador fica também preso na equivalência da identificação paranóica, alternando entre fantasias de megalomania e perseguição (Bhabha, 2001: 99).

Weber nos fala que a ação comunitária originada na diferenciação por marcas físicas e também por diferenças de *habitus* externo costuma manifestar-se ou como “diferenciação e desprezo”, ou “como medo (grifo acrescentado) supersticioso diante dos patentemente distintos” (2004, p. 267).

Bento (2002) observa que o medo do negro nas elites brasileiras gerou políticas de importação de brancos europeus que propiciaram a entrada de 3,99 milhões de imigrantes europeus no Brasil em trinta anos, número praticamente igual aos 4 milhões de africanos que haviam sido trazidos ao longo de três séculos.

É importante observar que, se o racismo deve ser analisado a partir de uma perspectiva diacrônica que remete aos séculos de colonialismo europeu em geral e ao paradigma naturalista do século XIX em particular, suas conseqüências devem ser localizadas no momento presente. Como diz Munanga “(...) a luta é contra este presente concreto, atual, cotidiano, visível e comensurável, e não com um passado sobre o qual as novas gerações conhecem pouco ou mal através de manuais de história” (1996, p. 81). Fanon prima pela perspectiva histórica, mas com o intuito de mostrar que o passado serve como baliza para conscientização do próprio corpo, ou seja, conscientização de que a negritude, essa que é edificada pelo olhar avassalador do branco, não passa de um mecanismo psicológico historicamente engendrado: “Não sou prisioneiro da História. (...) Não sou escravo da Escravatura que desumanizou os meus pais²⁴ (Fanon, s/d). Para este autor, o futuro deve ser vislumbrado como a possibilidade de superação do racismo e de seus efeitos.

No caso dos bairros aqui estudados, a negatização e conseqüente negação da identidade de negro passa a ser superada sobretudo a partir das lutas pela terra e contra a construção de barragens no rio Ribeira de Iguape. Numa “reviravolta do estigma” (Cuche, 2002, p. 190), a identidade de negro, ganha equivalência à de quilombola, adquirindo valoração positiva. Ao mesmo tempo, o futuro é visto como projeto de liberdade.

5.4. A reviravolta do estigma

²⁴ Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. (...) Je ne suis pas esclave de la esclavage qui déshumanise mes pères (Fanon, 1975: 186).

Como diz Arruti, quando se reivindica a identidade quilombola, o que está em jogo são os conflitos fundiários, e não o desejo de continuidade de um passado africano (Arruti, 2002, p. 89). Em Galvão e São Pedro – isso acontece com os grupos que fazem essa mesma reivindicação –, a reivindicação pelo reconhecimento como remanescente de quilombo e o conseqüente fortalecimento da memória do grupo estão diretamente ligados às ameaças sobre o território. Desse modo, nossas observações corroboram a afirmação de Arruti de que o termo “remanescente de quilombo” presente no artigo 68 diz respeito a grupos que estejam se organizando politicamente para garantir direitos às suas terras.

Essa construção da identidade quilombola é semelhante ao que João Pacheco de Oliveira chama de *processo de territorialização* de populações indígenas do nordeste brasileiro. Populações rurais dessa região, resultantes de miscigenações entre diversas etnias indígenas e entre brancos, promovidas pelas administrações colonial e imperial com o intuito de produzir uma homogeneização cultural, vêm reconstruindo uma identidade de “índios” com o fim de reivindicar a demarcação de suas terras (Oliveira, 1999).

Comentando textos de Alfredo Wagner de Almeida, Arruti fala da “ressemantização” do quilombo: os mecanismos repressivos do sistema escravocrata levaram camponeses das terras de preto a negarem os termos *quilombo* e *mocambo*, adotando auto-classificações que remetem a categorias de uso comum, como terras de preto, de santo, etc. A reivindicação dos direitos relativos ao artigo 68 do ADCT leva à assunção da identidade quilombola como legitimadora dessa ocupação de terras de uso comum (Arruti, 2002). Nas palavras do autor:

... a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania. (Arruti, 2002, p. 57)

Denys Cuche afirma que a mobilização política de minorias estigmatizadas possibilita a inversão do estigma:

Todo esforço das minorias consiste em se reapropriar dos meios de redefinir sua identidade, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos, concedida pelo grupo dominante. Trata-se então da transformação da hetero-identidade que é freqüentemente uma identidade negativa em uma identidade positiva. Em um primeiro momento, a revolta contra a estigmatização se traduzirá pela reviravolta do estigma, como no caso exemplar do *black is beautiful* (Cuche, 2002, p.190; itálico no original).

Assumir a identidade de quilombola equivale a assumir a identidade de negro, que vem sendo positivamente valorizada. Mas de que modo a categoria quilombo é compreendida em São Pedro e Galvão? Os depoimentos a seguir nos dão pistas a respeito da interpretação local dessa “nova” categoria.

Celina – *O que é quilombo?*

Elisa- *Na minha idéia, quilombo é que a gente tem todo o direito de viver ali naquele lugar que a gente nasceu, já se criou ali, então não tem como chegar um dia uma pessoa e falar para a gente sair porque a gente não era dali. A gente já tem todo o direito de (...). A gente é quilombo, é negro, então a gente já era dali mesmo.*

Celina – *Então este bairro aqui é quilombo?*

Eliseu – *É.*

Elisa – *A gente que tem aqui são tudo daqui mesmo.*

Eliseu – *Aqui não tem gente de fora nenhum.*

Elisa – *A gente que era assim vizinho, como eu. Ele já era daqui mesmo, agora eu sou do Ivaporunduva, mas é tudo bairro vizinho.*

Dizer que “quilombo é que a gente tem todo o direito de viver ali naquele lugar que a gente nasceu” indica que um dos sentidos de quilombo é o *direito de viver onde nasceu*, é o direito ao território. Já a frase “a gente é quilombo, é negro”, indicando um segundo sentido de quilombo, designa um grupo social, o grupo de *pessoas que têm direito de viver onde nasceram*. Finalmente, “a gente é quilombo, é negro” indica um terceiro sentido para quilombo, tomando o termo como sinônimo de negro. Juntando essas explicações contidas numa mesma frase, vemos a afirmação de que *quilombo* são os “*nós negros*” *com direito de viver onde nasceram*, “*nós negros*” *nascidos aqui*, de tal maneira que “*não tem*

como chegar um dia uma pessoa e falar para a gente sair". Esta afirmação, no fundo, implica em dizer que quilombo é a atribuição de cidadania a "nós-negros". Não é um bairro enquanto território que é quilombo, mas um nós que, enquanto formado de negros, temos direito de permanecer onde nascemos.

Maurici- *[Quilombo é] refúgio de escravos, hoje é o lugar onde os negros vivem, é o lugar da liberdade do negro.*

Celina- *Você acha que este bairro é quilombo mesmo?*

Maurici- *Sim por causa dos antepassados.*

(...)

Celina - *O que é quilombo?*

Aurico- *Os escravos que vieram da África que se fixaram no lugar.*

Celina - *Você acha que aqui é mesmo quilombo?*

Aurico- *Sim porque as pesquisas comprovam que somos descendentes de escravos.*

Celina - *O que é quilombo?*

(...)

Lurdes- *Foi uma família que veio para cá e se escondeu.*

Celina - *Você acha que aqui é mesmo quilombo?*

Lurdes- *Sim porque essa gente mais velha vieram se esconder aqui.*

(...)

Valdeci- *Quilombo é uma raça africana, descendência de escravo.*

(...)

Roseli- *Quilombo é uma comunidade negra.*

(...)

Maria- *quilombo é uma terra muito antiga que ficou dos mais velhos que abriram a terra e moraram aqui.*

Celina - *Você acha que aqui é mesmo quilombo?*

Maria- *É por causa do Bernardo que entrou aqui.*

(...)

Laudelina- *Quilombo é uma raça de negro.*

Celina - *Você acha que aqui é quilombo mesmo?*

Laudelina- *Acho que é porque Bernardo Furquim fundou aqui.*

(...)

José da Guia- *[Quilombo é um] lugar onde vive remanescente de negro. Por ser lugar de difícil acesso, as pessoas ficaram. Por ser um lugar que ninguém quer, foi o lugar que sobrou para nós. Um professor do Rio Grande do Sul falou que quilombo significa fugitivo, mas nós não somos fugitivos. Essa pergunta é muito aberta.*

As definições de quilombo encontradas em São Pedro e Galvão podem ser agrupadas em classes diferentes. As definições que se referem a “escravos fugidos”, “refúgio de escravos”, a “essa gente mais velha que veio se esconder aqui” apontam para um registro histórico. As que falam em “direito de morar onde nasceu sem ser expulso” apontam para o registro presente. Há aquelas que se referem ao registro étnico: “lugar dos negros, da liberdade dos negros”. E há aquelas como a de José da Guia, que indicam expressamente que definições presentes no registro histórico, como é o caso de “fugidos” são de *professores de fora*, sendo rejeitadas pelos moradores. Neste último caso, a noção de “escravo fugido”, não parece bonita como descrição de Bernardo; fugitivo evoca uma condição social marginal, rejeitada quando transposta para o presente: *nós não somos fugitivos*. Vemos que essas noções aparecem, muitas vezes, sobrepostas, como é o caso de “refúgio de escravos; lugar da liberdade do negro”, que evoca, ao mesmo tempo, o registro histórico – lugar da liberdade de escravos refugiados –, e o registro presente – lugar onde os negros são livres, de onde não podem ser expulsos.

Desse modo, podemos perceber como a linguagem dos agentes religiosos e estatais foi internalizada e interpretada em níveis diferentes. No limite, foi trazida para o presente, ou seja, presentificada como expressão do

reconhecimento de direitos baseados no *uso da terra* e na *descendência* – reconhecimento esse associado a um estatuto de negro positivamente valorizado.

Os encontros de mulheres realizados pela pastoral de igreja católica tiveram – e ainda têm – papel fundamental na introdução da identidade de negros e quilombolas nos bairros negros da região. Em São Pedro e Galvão, todos são unânimes em dizer que começaram a ouvir falar em negro e em quilombo depois que as irmãs Ângela e Sueli, da pastoral de igreja católica, começaram a trabalhar na região. A irmã Sueli conta como começou esse trabalho com as mulheres:

Sueli- A gente começou numa comunidade a estudar a bíblia, estudar as mulheres na bíblia, os [...] onde tinha a presença das mulheres, destacando sempre o passado. Isso foi assim um negócio que... uma identificação das mulheres com aquelas mulheres da bíblia, talvez porque a vida das mulheres da bíblia também é uma vida sofrida, de opressão e de luta para poder sobreviver, acho que coincide no convívio das mulheres hoje. Foi uma identificação muito grande. A gente começou numa comunidade, no Bananal Pequeno nós começamos o primeiro grupo. Logo foram começando outros grupos, outros grupos. Em 92 que teve o primeiro encontro com várias comunidades onde havia grupos de mulheres. Nós esperávamos umas 70 pessoas, vieram 240 mulheres. Daí no primeiro já ficou definido que no próximo ano teria. Daí aumentou ainda mais o número de grupos nas comunidades e já ficou determinado que no próximo ano teria de novo o encontro. No próximo encontro, já teve 400 mulheres. Daí, todos os anos tem esse encontro de mulheres, e destes grupos de mulheres que estudavam bíblia nas comunidades, alguns hoje não têm mais esse grupo porque se transformaram em Pastoral da Criança, esses grupos foram formando outros trabalhos nas comunidades, já tem aquela reflexão do papel da mulher.

C- E nesses encontros, nessas reuniões, como era a ligação com a militância de movimento negro?

Sueli- A ligação é completa porque as mulheres são negras! A vida das mulheres é uma vida muito ligada à terra, e portanto está ligado à luta das barragens porque é ameaça sobre a terra, está ligado ao movimento negro porque a maioria dos grupos são de mulheres negras, então sempre participaram. Quando as comunidades começaram a se organizar em associações para lutar pela terra de quilombo, as mulheres então assumiram a coordenação. Hoje já há várias mulheres que já foram presidentes dessas associações e participaram de reuniões e de debates, seminários. Então está tudo ligado, as mulheres de comunidades negras são mulheres de

quilombos, é constante a luta da terra na vida delas, não dá para separar nada.

(...)

Sueli- E a gente teve que discutir o termo quilombo e explicar o que é quilombola, e eles tiveram que se assumir como quilombolas a partir da constituição de 88 porque antes da constituição de 88, não discutia esses conceitos. Daí com a ameaça da barragem, com o direito colocado na constituinte fomos obrigados a estar discutindo os termos e passar os termos antropológicos. Foi toda uma caminhada de tantos anos, de muitos encontros nessa luta. Mas eu acho, por exemplo, as coisas que caracterizam uma comunidade quilombola estavam tudo com eles: a questão do mutirão, a questão das festas, a questão de parentesco, estava tudo ali, as práticas religiosas, as práticas agrícolas, estava tudo lá com eles (Irmã Sueli Berlanga, entrevista em 05/05/2003).

Para as mulheres, a identidade de negra e de quilombola chegou com um significado a mais, pois foi através da organização delas que essas identidades passaram a ser discutidas nos bairros, ao mesmo tempo em que a experiência adquirida fora serviu como estímulo para que algumas se tornassem líderes, representando seus bairros em reuniões políticas com outros grupos e também em reuniões com representantes do governo. Muitas foram ou são presidentes de associações de moradores, as chamadas Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombo.

Figura 27. X Encontro de Mulheres em Eldorado – julho de 2002.



Nesse processo, assim como a identidade negra muda de sinal, passando da marca negativa para a marca positiva, o *habitus* negro também vem apresentando mudanças de sinal, o que é visível principalmente no caso das mulheres. Sueli Berlanga freqüentemente chama a atenção para o fato de que, nesse processo iniciado com reuniões de grupos de mulheres, elas, aos poucos, foram deixando de usar o lenço na cabeça e começaram a mostrar-se mais, a descobrir-se – descobrir-se aqui tem dois sentidos, o de descobrir a si mesma e o de mostrar-se fora da comunidade. O lenço, “tradição” da mulher do sítio e necessário para proteger a cabeça e os cabelos do sol durante o trabalho na roça, continuava a ser usado nas poucas vezes em que a mulher saía para a cidade. Nos últimos anos, tanto as mulheres mais velhas quanto as mais jovens habituaram-se a sair para as tantas reuniões com agentes da igreja católica e do Estado com os cabelos à mostra. Sinal de que o cabelo da pessoa negra vem deixando de ser *ruim*, tornando-se *bom*. Cabelos que eram bons para discriminar, para marginalizar, tornam-se bons para protestar, para dar visibilidade a sujeitos políticos.

5.5. poesia e reflexividade

Nesses encontros, as mulheres também foram estimuladas a compor músicas que falam da luta do negro pela terra e contra a construção das

barragens, suscitando o papel da música e da poesia como linguagem da política recente da etnicidade. Para essas mulheres, a poesia está necessariamente associada à música, de modo que muitos bairros têm suas compositoras. Elvira compõe músicas no São Pedro, assim como Jovita também o faz no Galvão.

Antes de apresentar os poemas dessas duas mulheres e sua análise, é importante falar sobre a própria escrita nos dois bairros. Se a luta por cidadania – ou seja, a “luta pelo quilombo” – aparece alimentada, como veremos adiante, por uma poética revolucionária, a própria aquisição da escrita, mesmo ainda neste alvorecer do século XXI, aparece como subversiva.

No capítulo anterior, vimos que Lindolfo, um dos filhos de Bernardo, foi o primeiro a buscar meios de alfabetizar pelo menos alguns de seus filhos de sexo masculino, os quais pagaram pelos estudos com o próprio trabalho na lavoura de café do patrão e “professor”. Ao fazê-lo, é bem possível que Lindolfo tivesse a intenção de buscar um melhor posicionamento para seus filhos em relação às estruturas de poder, principalmente junto aos comerciantes do entorno e também de Eldorado e de Iporanga, compradores da produção de arroz e outros produtos, como farinha, rapadura, galinhas e porcos procedentes dos bairros negros. Depois disso, foi Antonio Ezídio, um dos netos de Lindolfo, que buscou alfabetizar os filhos. Com recursos obtidos através da venda de seus produtos, pôde superar as dificuldades de acesso ao ensino público e enviar sua filha Silvina à escola do Castelhana. Jovita, por sua vez, chegou a aprender um pouco com Jamar e teve a iniciativa de estudar com a prima Silvina, beneficiando-se indiretamente das iniciativas de Lindolfo e de Antonio Ezídio. Sabemos que o domínio da linguagem escrita implica em aquisição de poder, e não é por acaso que o ensino público, na medida em que foi deixando de ser privilégio das elites e passou a ser estendido às massas da periferia das cidades e das áreas rurais, também foi, aos poucos, sendo sucateado.

Apenas na quinta geração de descendentes de Bernardo Furquim, a escola rural chegou no bairro. Mesmo assim, nem todas as crianças iam à escola. Por exemplo, ouvi um homem pertencente a essa geração – talvez não por

coincidência, o pai da menina mencionada no item 5.2 – contar que se sentiu muito humilhado ao tentar abrir conta numa agência bancária de Eldorado. Depois que o funcionário da agência havia preenchido todos os formulários, pediu a ele para assinar. Ao ouvir a resposta de que este não poderia assinar por ser analfabeto, o funcionário disse que, então, justamente por esse motivo, não poderia abrir a conta.

Após concluir a 4ª série do ensino fundamental, as crianças, não só de São Pedro e Galvão, mas de diversos bairros negros pertencentes ao município de Eldorado passam a freqüentar a escola do bairro de Itapeuna, que dista cerca de dez quilômetros do centro deste município. Para tanto, precisam acordar de madrugada para pegar o ônibus escolar. Observei que o filho caçula de Jovita tinha que levantar por volta de quatro horas da madrugada. Quando trabalhei no bairro Nhunguara, em 2000, tomei conhecimento de crianças, moradoras em áreas mais afastadas, que precisam acordar antes das quatro horas da madrugada para chegar ao ônibus escolar. Esse fato certamente é muito prejudicial para o aprendizado dessas crianças que, ao entrar em sala de aula às sete da manhã, sentem muito sono e mal conseguem prestar atenção nas aulas. Após muita luta e anos de reivindicação das comunidades quilombolas da área, neste início de 2006 está concluída a escola do bairro André Lopes, que deverá oferecer cursos da 1ª à 8ª série do ensino fundamental. A mesma ainda não foi aberta devido a alguns problemas técnicos na construção, mas é possível que venha a ser aberta no primeiro semestre de 2006.

No Galvão, pude verificar que jovens que concluíram recentemente o ensino médio na escola de Itapeuna adquiriram um domínio muito precário da língua escrita, tendo dificuldades para redigir e interpretar textos.

No São Pedro, nos últimos anos, muitos adultos tiveram a iniciativa de completar os estudos cursando o supletivo na escola noturna de Eldorado. Para tanto, saem da travessia da balsa no final da tarde e retornam ao bairro por volta de meia noite. É interessante notar que maridos ou esposas, enciumados, resolveram também voltar a estudar para poder acompanhar seus parceiros. É o

caso, por exemplo, de uma moça que havia cursado apenas até a 4ª série do ensino fundamental na escola do bairro e decidiu retomar os estudos nessa escola de Eldorado. O marido tentou impedir, mas, como não pôde dissuadi-la, passou a freqüentar a escola junto com ela. Quando ambos concluíram o ensino fundamental, ele pensou que o sacrifício de acompanhá-la na escola noturna da cidade estava terminado. No entanto, a moça, que deseja fazer um curso de Direito, estava firmemente decidida a concluir também o ensino médio. Então o marido “zeloso” continuou estudando juntamente com a esposa. Depois que ambos concluíram a 3ª série, apenas ela passou a freqüentar as aulas do curso preparatório para o vestibular (Educafro) ministradas no bairro de Ivaporunduva.

Elvira, que também é a agente de saúde dos dois bairros e já foi presidente da associação de moradores, fez parte, juntamente com o casal mencionado no parágrafo anterior, de um grupo de pessoas do São Pedro que concluíram o ensino médio no final de 2004. A seguir, reproduzo alguns poemas seus e de Jovita.

Cântico dos negros

Por que os negros moram lá?
Por que os negros moram lá?
Eles são negros prudentes
Que de lá eles são nascentes
Por isso eles moram lá

Somos raça de quilombo
Trazemos no nosso ombro
A marca da escravidão
Por isso existe essa guerra
Querem tomar nossa terra
Mas nós não saímos não

Foram os negros massacrados
Que fugiram do escravo
Foram morar no sertão
Lá tinha brilho de mina
E fizeram a cantina
Hoje tem a geração

(Jovita Furquim de França)

Os quilombos de São Pedro

Os quilombos de São Pedro
Que aqui foram nascidos
Que até no estrangeiro tão sendo reconhecidos
Não foi fácil esta luta
Para chegar até lá
Tinha hora que o negro cantava para não chorar

Negro também tem direito
Tenham direito
Direito de lutar

Negro são muito teimoso
Não saiu de sua terra
Que é nela que ele trabalha
Para o seu pão ganhar
É difícil ter um negro
Na alta sociedade
Quando fica um negro lá
Emociona a humanidade
Negro também tem direito
Direito de lutar

Somos pobres
Na verdade não temos nenhum salário
Pedimos a Antonio Ermírio
Que é um grande empresário
Sabemos que nesta terra
Nós temos só um Senhor
Não queremos fazer guerra
Só queremos plantar o amor
Negro também tem direito
Tenham direito de lutar
(Elvira Morato)

A barragem está por aí

1)A barragem está por aí,
esta é uma história contada
Mas lutaremos com fé em Deus,
que um dia também ela é cancelada
Nossa vida não é boazinha,
nossa vida não é uma doçura,

mas vivemos na felicidade plantando e colhendo da nossa cultura

refrão:

O Ermírio não nos quer
O Ermírio não nos adora
O Ermírio faz barragem,
mete o pé e manda embora

2) A barragem é muito bonita,
tem gente que está falando
Essa gente que fala isso
não vê no mundo
o que está se passando
Como disse dona Petronilia,
não podemos ficar cochilando,
se cochilar o cachimbo cai
Ainda tem gente que está cochilado

(refrão)

3) esta vida não é vida
deste povo tão desigual
um tem dinheiro para fazer o bem
outro tem dinheiro para fazer o mal
este é o nosso desafio
de lutar com nossa pobreza
mas nós temos confiança em Deus
que a nossa fé seja a nossa riqueza
(refrão)
(Jovita Furquim de França)

Estão querendo matar o negro dentro da água afogado

(...)

Os negros são decididos
Os negros têm valor
Os negros que dão rugido
Que nem onça no sertão
Por causa de sua terra
Que nela produz o pão
Para cuidar de seus filhinhos
Para não serem ladrão

(Jovita Furquim de França)

Notemos que os níveis diferentes de registro percebidos nos depoimentos a respeito da noção de quilombo, mostrados no item anterior, aparecem sobrepostos na maioria dos poemas. O registro histórico é recuperado e reconstruído a partir das lutas presentes, e essas lutas constituem um presente visto como poesia e como criação do futuro, ou seja, um presente de elaboração de projetos de liberdade. Assim, o passado no qual “foram os negros massacrados” é lembrado para dizer que a luta pela liberdade, coroada de êxito no tempo em que “fugiram do escravo e foram morar no sertão”, prossegue como um desafio, tendo a mesma possibilidade, no presente, de ser bem sucedida. Afinal, a experiência mostra que é possível vencer mesmo a partir da posição de desigualdade social: a vida “deste povo tão desigual” apresenta “o nosso desafio de lutar com nossa pobreza”, diz Jovita no poema que fala da luta contra a construção das barragens.

Ao afirmar que o Ocidente possui uma relação obsessiva com a percepção visual, Homi Bhabha (2001) propõe mover o enquadramento da identidade do campo visual para o espaço da poesia pós-colonial contemporânea. Analisando obras de poetas como a norteamericana Meiling Jin, descendente de negros escravizados, o autor chama a atenção para o fato de que o estereótipo, lugar da invisibilidade social, é subvertido em ponto estratégico da possibilidade de ação política. Atento, vigilante, o sujeito estereotipado pode, sob o véu²⁵ da invisibilidade social, planejar e executar ações que não estão previstas no estereótipo. A seguir, vejamos os versos Meiling Jin citados pelo autor:

Chegamos ao Hemisfério Norte
quando o verão estava a caminho
correndo das chamas que iluminavam o céu
sobre a propriedade colonial.
Éramos um bando de imigrantes em desordem
em uma paisagem branca como lírio.

25 Numa referência ao texto de Fanon, Bhabha fala da mulher argelina nas lutas pela independência de seu país que, camuflada sob o véu, leva na bolsa suas granadas de mão e, mesmo quando tira o véu para penetrar nos bairros franceses, permanece invisível: “uma mulher argelina é apenas, afinal de contas, uma mulher” (Bhabha, 2001, p. 101).

Um dia aprendi
uma arte secreta,
Invisibili-Dade, era seu nome.
Acho que funcionou
pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem
Só meus olhos ficarão para vigiar e assombrar
e transformar seus sonhos
em caos.²⁶ (Meiling Jin *apud* Bhabha, 2001, p. 78).

A invisibilidade que compõe o sujeito aparece como fator indispensável para sua apreensão. Assim, “o sujeito fala, e é visto, de onde ele *não* está” (Bhabha, 2001, p. 80; *italico no original*), de modo a devolver o olhar racista. Mover o enquadramento da identidade desde a representação visual para a poesia pós-colonial permite uma aproximação do lugar discursivo onde se posiciona o sujeito: “o que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas” (idem, p. 81). Desse modo, percebemos o estereótipo sendo, simultaneamente evocado e rasurado (idem,

26 We arrlved in the Northern Hemisphere
when summer was set in its way
running from the flames that lit the sky
over the Plantation.
We were a straggle bunch of immigrants
in a lily white landscape.

One day I leamt
a secret art,
Invisible-Ness, it was called.
I think it worked
as even now you look
but never see me...
Only my eyes will remain to watch and to haunt,
and to turn your dreams
to chaos.

ibidem): imigrantes que chegaram escravizados às fazendas de algodão retiram-se do estereótipo deixando, como presença parcial, apenas olhos vigilantes; presença ausente que instaura a possibilidade de ações políticas subversivas – *só meus olhos ficarão para vigiar e assombrar / e transformar seus sonhos / em caos.*

Podemos tecer analogias entre os versos de Meiling Jin e os de nossas autoras quilombolas. Jovita faz alusão à invisibilidade social nos versos *A barragem é muito bonita, / tem gente que está falando / Essa gente que fala isso / não vê no mundo / o que está se passando.* Defender as barragens é insistir em não ver a presença das comunidades quilombolas na área que se pretende alagar.

As obras de Elvira e de Jovita evocam o estereótipo de *nós, negros, que trazemos em nossos ombros a marca da escravidão* para, em seguida, rasurá-lo, mostrando que os negros estão em suas terras porque são negros *prudentes* e porque nasceram lá. Entre os sinônimos de *prudente*, também estão as palavras *alerta, atento, vigilante, vigilante, reflexivo*²⁷. Em outra música, Jovita novamente chama a atenção para a necessidade de estar vigilante: *Como disse dona Petronília*²⁸, */ não podemos ficar cochilando, / se cochilar o cachimbo cai.*

Então, assumir a identidade de negro é retirar-se do estereótipo, recusando a imagem negativa de si mesmo e transformando sinais negativos: *eles são negros prudentes; os negros são decididos / os negros têm valor.* E, ao mesmo tempo, é ocultar-se sob o estereótipo de modo a tornar possíveis ações políticas que negam a invisibilidade social e questionam desigualdades: *os negros que dão rugido / que nem onça no sertão / por causa de sua terra / que nela produz o pão; negro também tem direito / tenham direito de lutar; por isso existe essa guerra / querem tomar nossa terra / mas nós não saímos não.*

Bhabha afirma que “é colocando a violência do signo poético no interior da ameaça de violação política que podemos compreender os poderes da linguagem” (Bhabha, 2001, p. 97). Os “negros que dão rugido que nem onça no

27 Dicionário de sinônimos AOL.

28 Dona Petronília é moradora do São Pedro.

sertão” vêm há muitos anos lutando, exercendo seu “direito de lutar”, para transformar em caos os sonhos megalomaniacos da CBA (Companhia Brasileira de Alumínio) de construir a Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto, com o fim de produzir energia destinada ao aumento de sua produção de alumínio para exportação.

A estratégia da CBA para tentar obter o licenciamento para construir A UHE de Tijuco Alto tem sido, primeiramente, fazer acreditar que essa barragem conteria as enchentes que muitas vezes atingem tanto áreas rurais quanto urbanas, causando grandes perdas materiais e humanas²⁹. Em segundo lugar, a companhia busca negar a presença de quilombos na área que sofreria os impactos desse empreendimento e, ao mesmo tempo, minimizar a importância e a representatividade política dos mesmos, negando-lhes a especificidade. Para tanto, a companhia tenta obter respaldo na escrita – não necessariamente científica – de cientistas. Isso é o que podemos observar, por exemplo, num documento elaborado por grupo técnico instituído pela Representação do IBAMA no Estado de São Paulo com a finalidade de analisar recomendações do Ministério Público Federal para a continuidade do licenciamento dessa UHE:

As lutas das Comunidades de Quilombo no Vale do Ribeira devem ser consideradas em uma abordagem geral, em conjunto com as demais lutas sociais do pequeno agricultor – o caipira do Vale do Ribeira (Antuniassi, 1999, p. 39).

(...) não foi localizada nenhuma comunidade de quilombo na área diretamente atingida pela UHE de Tijuco Alto. Portanto não há conhecimento de qualquer comunidade de quilombo no Vale do Ribeira que possa sofrer interferências na sua territorialidade ou ter o seu meio de vida histórico cultural ameaçado pela interferência do processo construtivo da referida UHE. Na Área de Influência Indireta localiza-se o maior número de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira de Iguape e estas não serão afetadas pelo empreendimento (Antuniassi, 1999, p. 36).

²⁹ Estudo do ISA (Instituto Socioambiental) mostra que a barragem de Tijuco Alto sozinha não seria suficiente para conter enchentes das dimensões da que ocorreu em janeiro de 1997, deixando submersa grande parte da área rural e a maior parte da área urbana de Eldorado. Para tentar conter grandes enchentes como essa, seria necessário construir outras três barragens, em Itaóca, Funil e Batatal. Nesse caso, inúmeras comunidades ficariam submersas, como é o caso, por exemplo, de quase toda a área do Galvão, de grande parte do São Pedro e de parte considerável de Ivaporunduva, incluindo a capela construída por negros escravizados no século XVIII e tombada como patrimônio histórico (Brandão et alli, 1998).

A conclusão acima parece bastante contraditória: uma “Influência Indireta” não deixa de ser influência, e não parece lógico afirmar que numa “Área de Influência Indireta” a barragem não exerceria influência alguma sobre as populações aí localizadas. A afirmação de que a construção dessa barragem não afetaria comunidades quilombolas é incorreta. Embora instituído pelo IBAMA apenas para avaliar as recomendações do Ministério Público Federal relativas aos estudos de impacto ambiental, esse grupo técnico firmou, num primeiro momento, um contrato de prestação de serviços com a CBA segundo o qual ele mesmo realizaria as pesquisas, conforme registra o documento a seguir, elaborado posteriormente por outra equipe de consultores contratados pelo IBAMA:

Em maio de 1999, o Grupo de Trabalho elaborou o Termo de Referência, o qual deveria ser cumprido por ele mesmo (fls 667). Tal fato gerou críticas do MPF ao presidente do IBAMA, alegando que a análise dos documentos pelo GT seria tarefa do IBAMA, e o fato de este Instituto contratar uma equipe externa caracterizava uso indevido dos recursos públicos (of. 6659/99/MPF/PR/SP/SOCT/1º ofício – fl. 682). Como resposta ao MPF, a Companhia Brasileira de Alumínio – CBA, apresentou um contrato de Prestação de Serviços firmado com o Centro de Estudos Rurais e Urbanos – CERU, órgão no qual se vinculam os membros do GT (fls. 773) (Toscano Neto *et alli*, 2002, p. 16).

Em setembro de 1999, a Procuradora da República Isabel Cristina Groba Vieira alertou para a correção dos procedimentos de licenciamento, Yacusando o IBAMA de improbidade administrativa, uma vez que instituiu o GT apenas para avaliar recomendações do EIA e do RIMA. Tal fato, segundo o MPF, acabou caracterizando a contratação de uma equipe do IBAMA para prestar assessoria ao empreendedor (of. 11.629/99/MPF/PR/SP/SOTC/1º ofício de 16/09/1999 – Fls.792).

O então chefe do Departamento de Registro e Licenciamento – DEREL/IBAMA na ocasião, Rodney Ritter Morgado, em ofício de 08 de outubro de 1999, reportou-se ao processo e afirmou que o IBAMA não acataria a execução dos trabalhos complementares referentes ao “Documento de Análise das Recomendações do Ministério Público Federal” se estes fossem realizados pelos consultores do Centro de Estudos Rurais e Urbanos da USP – CERU (of.1432/99-IBAMA/dca/DEREL). Este fato veio a configurar-se e, em setembro de 1999, o CERU respondeu à procuradora, afirmando que nunca admitiu graves erros no

Diagnóstico, alegando isenção e dizendo que a participação do empreendedor esteve restrita ao repasse de recursos (Toscano Neto *et alli*, 2002, p. 17).

A intervenção do Ministério Público Federal impediu que a equipe de pesquisadores do CERU prestasse serviços, ao mesmo tempo, para o IBAMA e para a CBA, conforme vemos nos trechos acima reproduzidos. É importante entendermos a configuração dessas relações entre o grupo de técnicos instituído pelo IBAMA e a CBA para analisarmos o modo como essa companhia busca apoiar-se numa escrita supostamente científica para tentar relegar as comunidades de quilombos à invisibilidade social e política.

Após buscar minimizar a importância política dos bairros quilombolas do Vale do Ribeira, negando-lhes a especificidade, e negar os irreparáveis danos que o empreendimento causaria a esses grupos, os sociólogos, geógrafos e assistente social que realizaram o estudo finalmente desautorizam, de uma vez por todas, as recomendações do Ministério Público Federal de realizar pesquisas nas comunidades quilombolas, julgando tais estudos absolutamente desnecessários:

Quanto ao item 2, as informações sobre os sistemas de parentesco, manifestações culturais e os relacionamentos intra e inter comunidades, rituais e hábitos, seriam considerados pertinentes se a construção da UHE de Tijuco Alto, (*sic*) provocasse interferências na desarticulação da forma de vida de algum quilombo, incluindo manejo tradicionais (*sic*) dos recursos naturais de seu território (Antuniassi, 1999, p. 39).

Antes de mais nada, é importante destacarmos dois pontos relativos à conclusão acima de que a UHE de Tijuco Alto não afetaria as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. O primeiro é que o documento elaborado pelos pesquisadores do CERU não poderia fazer afirmações desse tipo, uma vez que sua função era apenas a de analisar a pertinência das recomendações do Ministério Público Federal para a continuidade do licenciamento. Ou seja, *os estudos que de fato poderiam mostrar o alcance dos impactos provocados pela barragem nem sequer estavam concluídos*. E o segundo é que *estudos científicos*

realmente sérios não poderiam chegar a essa conclusão. No segundo semestre de 1999 esse documento foi submetido a um debate promovido pelo Ministério Público Federal, no qual compareceram parte do grupo técnico instituído pelo IBAMA, convidados do Instituto Socioambiental, o professor Renato Queiroz, da USP e antropólogos do ITESP, entre outros, que fizeram uma avaliação crítica.

Primeiramente, nesse debate, o Instituto Socioambiental apresentou levantamento mostrando que seriam inundadas 100 % das Terras de João Surrá, 97% das terras de Praia Grande, 76% das terras de Sapatu, 46% das terras de Ivaporunduva, 60% das terras de André Lopes e 44% das terras do São Pedro, contrariando as conclusões da equipe do CERU. Em seguida, técnicos e pesquisadores presentes teceram sérias críticas quanto à metodologia de pesquisa e às afirmações presentes no documento, como, por exemplo, de que haveria muito pouca articulação entre os municípios da região e, podemos deduzir, entre comunidades quilombolas do Vale do Ribeira:

(...) há uma passagem na página 28 em que é dito que os municípios não são muito articulados, portanto eles não têm um grau de intercomunicação e de interdependência, talvez: *“apresentam reduzido grau de articulação entre eles”*. Nós sabemos por pesquisa de campo e também por literatura que para essa população tradicional rural, incluindo aí os quilombos, determinados acontecimentos que são fundamentais para a identidade e para a reprodução do grupo enquanto grupo envolvem pessoas dos mais diferentes bairros rurais e é só assim que a coisa funciona. De outra forma não é possível estabelecer trocas matrimoniais, econômicas e reafirmar a identidade; então envolve um espaço muito mais amplo do que o espaço restrito onde o bairro ou a comunidade se localiza. Há um intercâmbio social, cultural e econômico de tal forma que nessas situações todas, todos os elementos estão em jogo simultaneamente (Renato Queiroz, debate no Ministério Público Federal em 09/09/1999 apud Ministério Público Federal, 1999).

A assertiva do professor Queiroz de que há grande articulação entre bairros negros do Vale podem ser corroboradas por inúmeras pesquisas³⁰, de

³⁰ Queiroz, 1982, 1997; Paoliello, 1992, 1999; Carril, 1995; Stucchi, 2000; relatórios técnico-científicos realizados pelo Itesp, entre outros.

modo que suas críticas ao trabalho do CERU são comprovadamente pertinentes. Nas entrelinhas do documento elaborado pelos técnicos do CERU, o que vemos é uma tentativa de negar que existem algumas dezenas de comunidades quilombolas organizadas e lutando contra a construção das barragens. Já nessa época, estas comunidades estavam organizadas em torno do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) e do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

Técnicos posteriormente contratados pelo IBAMA para realizar parecer quanto à viabilidade ambiental da Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto também estiveram analisando o documento do CERU, e chegaram à conclusão de que, nesse caso, no que diz respeito às comunidades quilombolas, a abordagem foi insuficiente e preconceituosa:

Para os autores, o único fator que diferencia os negros do vale do Ribeira dos caipiras é a cor (grifo nosso [dos autores]). (...) Está claro, pela perspectiva adotada pelo grupo de pesquisadores do CERU acima citada, que não houve a participação de um especialista no que se refere aos quilombolas. A afirmação de que a cor é o único fator que diferencia os negros do Vale do Ribeira dos caipiras é absurda e preconceituosa, além da cor não ser fator de fenótipo, existem outros aspectos como as relações com uma certa ancestralidade, com a terra, com determinadas tradições do saber-fazer, entre outros. (Toscano Neto *et alli*, 2002, p. 18).

Enquanto a CBA vem buscando no texto de determinados cientistas fundamentação “teórica” e “científica” para obter a licença para a construção da UHE de Tijuco Alto, as compositoras quilombolas, procedentes de diversos bairros, vêm munindo essa comunidade étnica compreendida por “quilombos do Vale do Ribeira” com sua música, com sua contundente poesia. Seus cadernos de músicas/poesias são armas poderosas na luta contra a inundação de seus territórios. Seus versos, muitas vezes jocosos, advertem de que os negros que “dão rugido que nem onça no sertão”, não têm senhor e de que os sonhos megalomaníacos dos poderosos vão encontrar resistência, como nesses versos de Elvira e de Jovita:

Pedimos a Antonio Ermírio
Que é um grande empresário
Sabemos que *nesta terra*
Nós temos só um Senhor
Não queremos fazer guerra
Só queremos plantar o amor
Negro também tem direito
Tenham direito de lutar
(Elvira Morato)
(...)

A barragem está por aí,
esta é uma história contada
Mas lutaremos com fé em Deus,
que um dia também ela é cancelada

O Ermírio não nos quer
O Ermírio não nos adora
O Ermírio faz barragem,
mete o pé e manda embora
(Jovita Furquim de França)

No percurso dessa luta, constituiu-se uma rede de relações formada por aliados de diferentes setores: Igreja Católica, Partido dos Trabalhadores, Ministério Público Federal, além dos inúmeros bairros negros organizados politicamente, ou seja, o “grupo de quilombo que não tá de braço cruzado”:

Pra falar de nossa terra nós temos advogado,
algum órgão competente, até algum deputado,
tem mais pessoa que faz parte do Estado,
temos um grupo de quilombo
que não tá de braço cruzado
(Elvira Morato)

A “arte secreta da invisibilidade” tem o atributo de unir e fortalecer, gerando visibilidade e ampliando o movimento político na direção de movimentos anti-barragens no Brasil e em outros países: *Os quilombos de São Pedro / que aqui foram nascidos / que até no estrangeiro tão sendo reconhecidos.*

Vimos, acima, Cuche afirmar que “todo esforço das minorias consiste em se reapropriar dos meios de redefinir sua identidade”. Nesse sentido percebemos a música/poesia das mulheres quilombolas do Vale como a expressão de

identidades redefinidas de “negro” e “quilombo”. Entre a negação das marcas atribuídas pela história colonial e a reinscrição (Bhabha, 2001) de novas marcas, se processa a “reviravolta do estigma”. Aqui temos certamente uma questão de poder ou, mais especificamente, de “poder de nomear e de se nomear ” (Cuche, 2002, p. 186). Nos termos de Bhabha, podemos falar em “direito de significar” (2001, p. 317) que, no quadro de uma reinscrição pós-colonial, pode configurar, mais do que a possibilidade de transgressão e subversão, a ampliação do espaço de atuação política:

(...) em uma performance especificamente pós-colonial de reinscrição, desvia-se a atenção do nominalismo do imperialismo para a emergência de um outro signo de agência e identidade. Este significa o destino da cultura como um lugar não simplesmente de subversão e transgressão, mas que prefigura uma espécie de solidariedade entre etnias que confluem para o ponto de encontro da história colonial (Bhabha, 2001, p. 317).

Se, como quer Bhabha, o destino da cultura prefigura a convergência política de etnias que têm em comum a história colonial, podemos dizer que, no caso dessa identidade quilombola, embora a luta seja pela terra, quilombo não é simplesmente território, mas um *nós, grupos de cidadãos negros* que pode multiplicar-se quase que indefinidamente, na medida em que muitos dos bairros negros do Vale do Ribeira que hoje estão mobilizados em torno do MAB e do MOAB, têm entre si considerável distância espacial, e não costumavam manter contato antes de se mobilizarem na luta pela terra. E também na medida em que um dos caminhos do movimento ‘ultrapassa o “nós negros”, solidarizando-se com movimentos anti-barragens de outras partes do Brasil e do mundo.

Conclusões

Os conceitos, certamente, tendem a transformar-se de acordo com a força dos movimentos sociais. Isso fica muito claro, por exemplo, nas definições de quilombo. De uma definição chamada de arqueológica por Alfredo Wagner de Almeida, parte-se para uma tendência, tanto no nível político quanto acadêmico, à incorporação de definições subjetivas, ligadas ao sentimento de pertencimento étnico.

No caso do Vale do Ribeira, a identidade étnica de negro e quilombola tem reunido uma “comunidade étnica” (no sentido weberiano de etnicidade como instrumento político) mais ampla que se agrupa em torno das lutas pela terra e contra as barragens, entendida como os “quilombos do Vale do Ribeira”. Dessa comunidade étnica fazem parte tanto grupos que vêm realizando trocas materiais e simbólicas entre si há duzentos anos ou mais, como é o caso, por exemplo, da extensa rede de bairros negros – entre os quais estão São Pedro e Galvão – que se forma entre os municípios de Eldorado e Iporanga, quanto grupos que passaram a ter contato em função dessas lutas.

Até recentemente, São Pedro e Galvão formavam um único bairro. Os moradores desses dois lugares formam um grupo de parentesco, descendentes de um ancestral comum, Bernardo Furquim, fugitivo da escravidão que se instalou na área na primeira metade do século XIX. As histórias desse fundador, que até pouco tempo eram desconhecidas pelos mais jovens, 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 como “remanescente de quilombo”, em conformidade com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988.

As histórias da fuga de Bernardo Furquim e da fundação do bairro São Pedro foram transmitidas oralmente por filhos e netos seus e, no final de 1995, Jovita Furquim de França, uma bisneta sua, passou essa e outras histórias transmitidas pelos mais velhos para a forma escrita. Esses relatos mostram que

Bernardo era africano e chegou ao Brasil aos 12 anos de idade, sendo levado para Minas Gerais. Quando ele estava com 18 anos de idade, foi levado para ser vendido na região do Vale do Ribeira, mas antes de ser vendido conseguiu, juntamente com um pequeno grupo de homens e mulheres negros, companheiros de infortúnio, obter alguns cavalos e fugir.

Antes de chegar à área atual do São Pedro, o grupo de Bernardo encontrou-se com outro grupo de fugitivos instalado em Pedro Cubas. Esse encontro marcou o início de uma série de trocas materiais e simbólicas com diversos bairros negros da área. Bernardo uniu-se a duas mulheres de seu grupo de fugitivos e também a diversas mulheres dos bairros do entorno, constituindo família poligínica, o que coincide com práticas de diversos povos africanos. Filhos de Bernardo com esposas diferentes estiveram casando entre si, o que também coincide com o costume de alguns grupos africanos que permitem o casamento com a meia irmã. Outros filhos seus casaram-se com descendentes de fugitivos ou fugitivos que já estavam instalados nas proximidades da Vargem, com fugitivos que iam chegando e com moradores dos bairros vizinhos.

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.

Em suma, a história de São Pedro e Galvão é a narrativa de um processo que se inicia quando sobreviventes/fugitivos do regime escravista reinauguram um modo de viver em liberdade. Desde então, o grupo vem “reinventando” a si mesmo, conforme a necessidade de adotar estratégias para sua continuidade no tempo e no espaço. Um exemplo disso é o fato de o grupo ter, alguns anos após a morte do fundador, realizado uma espécie de segunda fundação, constituindo-se como corpo religioso católico.

Do ponto de vista da história do grupo, ou melhor, dos dois grupos, podemos concluir que São Pedro e Galvão constituem-se num processo, e não num estado. A unidade de origem que remonta a um antepassado foi de fato construída a partir de uma série de alianças com pessoas de fora que incorporam alguns e excluem outros. Enquanto tensões são negociadas em termos de “dramas sociais”, e as micro-disputas são expressas em termos de acusações místicas de uns contra os outros que democratizam o direito de acusar, a unidade é construída através de projetos, cimentados em rituais religiosos e políticos.

Desse modo, podemos pensar a identidade nesses bairros como um processo, como composição histórica e, ao mesmo tempo, estratégia política de composição de sujeitos sociais. Tomando emprestadas as palavras de Stuart Hall, a identidade é “definida historicamente”, de modo que “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente” (Hall, 2001, p. 13).

O primeiro aspecto identitário a ser considerado é o relativo ao parentesco, ao território e à memória. Existe uma memória territorial capaz de tornar caminhadas pelo território, caminhadas no tempo, evocando uma história (ou as histórias) do grupo que é, a uma só vez, (re)construção a partir das experiências presentes e projeção do futuro.

Outro aspecto fundamental do processo identitário nos bairros negros rurais do Vale do Ribeira que reivindicam ou que já obtiveram o reconhecimento como “remanescentes de quilombos” é a passagem de uma identidade colonialista interiorizada, ou introjetada – identidade negativa capaz de desenvolver fenômenos de desprezo por si mesmo (Cuche, 2002, p.184) –, a uma recriação positiva das identidades de “negro” e “quilombola”.

A positivação da identidade de negro, ou reviravolta do estigma (Cuche, 2002) está relacionada à luta pela terra e contra a construção de barragens ao longo do rio Ribeira de Iguape. Uma dessas barragens, a de Tijuco Alto, seria construída pela CBA (Companhia Brasileira de Alumínio) com vistas à produção de energia destinada ao aumento de produção de alumínio para exportação.

Enquanto a CBA vem buscando no texto de determinados cientistas fundamentação “teórica” e “científica” para obter a licença para a construção da UHE de Tijuco Alto, compositoras quilombolas procedentes de diversos bairros vêm munindo essa comunidade étnica compreendida por “quilombos do Vale do Ribeira” com sua música, com sua contundente poesia. Seus cadernos de músicas/poesias tem sido armas poderosas na luta contra a inundação de seus territórios. Seus versos, muitas vezes jocosos, advertem de que os negros que “dão rugido que nem onça no sertão”, não têm senhor e de que os sonhos megalomaníacos dos poderosos vão encontrar resistência.

Essa luta política por cidadania, que vê o passado e os projetos para o futuro na forma de poesia, pode criar, mais do que a possibilidade de transgressão e subversão, a ampliação do espaço de atuação política. Se, como quer Bhabha (1998), o destino da cultura prefigura a convergência política de etnias que têm em comum a história colonial, podemos dizer que, no caso dessa identidade quilombola, embora a luta seja pela terra, quilombo não é simplesmente território, mas um *nós, grupos de cidadãos negros* que pode multiplicar-se quase que indefinidamente, na medida em que muitos dos bairros negros do Vale do Ribeira que hoje estão mobilizados em torno do MAB e do MOAB, têm entre si considerável distância espacial, e não costumavam manter contato antes de se mobilizarem na luta pela terra. E também na medida em que um dos caminhos do movimento ultrapassa o “nós negros”, solidarizando-se com movimentos anti-barragens de outras partes do Brasil e do mundo.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo Wagner, Alfredo. 1999. Os quilombos e as novas etnias. In LEITÃO (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- ALMEIDA, Antônio Paulino. 1946. Memória histórica da Ilha do Cardoso. *Revista do Arquivo Municipal*, vol CXI, ano XIII. pp19-52.
- ALMEIDA, Mauro. 1994. As reservas extrativistas e o valor da biodiversidade. In ANDERSON, A. *et alli*. *O destino da floresta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- ALMEIDA, Mauro. 1996. The management of conservation areas by traditional population: the case of the upper Juruá extractive reserve. In REDFORD *et alli*. *Traditional peoples and biodiversity conservation in large tropical landscapes*. América Verde – The Nature Conservancy.
- ANDRADE, Tânia (ed.). 2000. Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território. São Paulo, ITESP.
- ANTUNIASSI, Maria Helena R. (coord); ROSS, Jurandyr Luciano S.; ROSSINI, Rosa Ester; BENÍCIO, Taís D.; DEL PRETE, Marcos Estevan. 1999. Documento de análise das recomendações do Ministério Público Federal para a continuidade do licenciamento da UHE Tijuco Alto. São Paulo, IBAMA.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1997. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Revista Mana*, volume 3, número 2. Museu Nacional/UFRJ, Contra Capa, Rio de Janeiro.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 2002. *Etnias “Federais”: o processo de identificação de “remanescentes” de indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco*. Museu Nacional/UFRJ. Tese de doutorado.
- ASSUNÇÃO, M. R. 1996. *Quilombos Maranhenses*. in REIS, J. R. e GOMES, F. S. (org.) *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- ASSUNÇÃO, M. R. 1996. *Quilombos Maranhenses*. in REIS, J. R. e GOMES, F. S. (org.) *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia. Da Letras. *ambiente*
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo, Brasiliense.
- BENTO, Maria Aparecida S. 2002. Branqueamento e branquitude no Brasil. In Carone, Iray; BENTO, Maria Aparecida S. (orgs.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

- BHABHA, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Resi, Gláucia Renate Gonçalves. BH, UFMG.
- BOSI, Ecléa. 1987. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Edusp.
- BRANDÃO, Carlos R., TUSUKIOKA, Crismere G. e CARVALHO, Maria C. P. 1998. Olhares cruzados. Visões e versões sobre a vida, o trabalho e o meio ambiente no Vale do Ribeira. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- CANDIDO, A. 1971. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades.
- CARRIL, Lourdes de Fátima B. 1995. *Terras de Negros no Vale do Ribeira: Territorialidade e Resistência*. São Paulo, FFLCH/USP, dissertação de mestrado.
- CARVALHO, Maria Celina Pereira. 1999. *Histórias da Ilha: Temporalidade e Apropriação do Espaço na Ilha Comprida*. Campinas, IFCH/UNICAMP, dissertação de mestrado.
- CUCHE, Denys. 2002. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, EDUSC.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1987. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. ALMEIDA, Mauro (orgs.). 2002. *Enciclopédia da floresta*. São Paulo, Cia. das Letras.
- DIEGUES, Antônio Carlos S. 1994. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, NUPAUB - USP.
- DIEGUES, Antônio Carlos S. 1997a. As áreas naturais protegidas, o turismo e as populações tradicionais, in Serrano, Célia M. Toledo e Bruhns, Heloísa T (orgs.) *Viagens à natureza turismo, cultura e ambiente*. Campinas, Papirus.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. *Bruxaria, oráculos e magia*. Tradução de Eduardo B. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro, Zahar.
- FANON, Frantz. 1975. *Peau noir, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.
- FANON, Frantz. S/d. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Alexandre Pomar. Porto.
- GIDDENS, Antony. 1997. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In GIDDENS, Antony et alli. *Modernização reflexiva*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo, Unesp.
- GOMES, F. S. 1996. *Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX*. in REIS, J. R. e GOMES, F. S. (org.) *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- GOMES, F. S. 1996. Quilombos do Rio de Janeiro no Século XIX. in REIS, J. R. e GOMES, F. S. (org.) *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia. Da Letras.
- GUSMÃO, Neusa. 1990. *A dimensão política da cultura negra no campo*:

- uma luta, muitas lutas*. Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH, USP.
- HALL, Stuart. 2001. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A.
- MARCUS, George. 1991. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, vol 34. São paulo, USP, pp. 197-221.
- MARTINEZ, Maria Cecília. 1995. *A Ação Governamental e a Resistência Camponesa no Vale do Ribeira - 1968/1986*. São Paulo, FFLCH/USP, dissertação de mestrado.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. 2003. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MAUSS, Marcel. 1988. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução de Antonio Filipe Marques. Lisboa, Edições 70.
- MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia *in Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac e Naify.
- MIRALES, Rosana. 1998. *A identidade Quilombola da Comunidades de Pedro Cubas e Ivaporunduva*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC.
- MONTERO, Paula. 1986. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo, Ática.
- MOREIRA, Albertino G. 1943. Iguape e outras cidades mortas. *In: Revista do Arquivo Municipal*, vol. XCII, ano IX, out/nov/dez. pp.61-73.
- MÜLLER, Geraldo. 1980. “Estado, Estrutura Agrária e População. Ensaio Sobre Estagnação e Incorporação Regional”. *Cadernos CEBRAP* nº 32, Petrópolis, Vozes.
- MUNANGA, Kabengele. 1996. O anti-racismo no Brasil. *In* MUNANGA, Kabengele (org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. SP, Edusp: Estação Ciência.
- MUNANGA, Kabengele. 2002. Prefácio. *In* Carone, Iray; BENTO, Maria Aparecida S. (orgs.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993. *Jogo de espelhos*. São Paulo, EDUSP.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. *A Viagem da Volta*. RJ, Contra Capa.
- PAIVA, Odair da Cruz. 1993. *A ação da Secretaria da Agricultura no litoral sul e Vale do Ribeira de Iguape nas décadas de 1930 e 1940*. Campinas, UNICAMP, dissertação de mestrado.
- PAOLIELO, Renata M. 1992. *Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira: A Posse como Direito e Estratégia de Apropriação*. Campinas. PPGAS/UNICAMP, dissertação de mestrado.

- PAOLIELO, Renata M. 1999. *As Tramas da Herança: da reprodução Camponesa às Atualizações dos Sentidos da Transmissão da Terra*. FFLCH/USP, tese de doutorado.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura P. 1973. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo, Duas Cidades.
- PETRONE, Pasquale. 1961. Notas sobre os sistemas de culturas na Baixada do Ribeira. São Paulo. *Boletim Paulista de Geografia*, nº 39.
- PETRONE, Pasquale. 1966. “A Baixada do Ribeira: Estudos de Geografia Humana” *Boletim nº 283*, cadeira de geografia. São Paulo, FFLCH/USP.
- PETRONE, Pasquale. 1966. “A Baixada do Ribeira: Estudos de Geografia Humana” *Boletim nº 283*, cadeira de geografia. São Paulo, FFLCH/USP.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. 2001. *A magia*. São Paulo, Publifolha.
- PIETRAFESA de GODOI, Emilia P. 1999. *O Trabalho da Memória*. Campinas, Unicamp.
- POLANYI, Karl. 1980. *A grande transformação*. Tradução de Fanny Wrobel. RJ, Campus.
- QUEIROZ, Renato S. 1983. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica*. São Paulo, FFLCH/ USP, Antropologia 1.
- QUEIROZ, Renato S. 1997. Essa Terra é Santa, essa Terra é nossa: A comunidade de Ivaporunduva e o direito de propriedade. In ANDRADE, Tânia. 1997. *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo, IMESP.
- REDFIELD, R. 1987. The Part-Societies with Part-Cultures. In SHANIN, Teodor. *Peasants and peasant societies*. Penguin, London.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SÃO PAULO (Estado). (A). 2000. 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 Nhunguara, Localizada nos municípios de Eldorado e Iporanga / São Paulo.
- SÃO PAULO (Estado). (B). 2000. 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.
- STUCCHI, Deborah, OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo N., CHAGAS, Miriam F., BRASILEIRO, Sheila dos S. 2000. Laudo Antropológico. Comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões. In ANDRADE, Tânia (ed.) *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo, ITESP.
- TOSCANO NETO, Remy F.; GUEDES, Silvia Regina; MACIEL, Niviene. 2002. Parecer Técnico (Análise dos Estudos Ambientais da UHE Tijuco Alto). São

Paulo, IBAMA.

WEBER, Max. 2004. Relações comunitárias étnicas *in Economia e Sociedade*, vol. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UNB; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

ZAN, José Roberto. 1986. Conflito de Terra no Vale do Ribeira. Estudo Sobre Pequenos Posseiros em Luta Pela Terra no Município de Sete Barras. São Paulo, FFLCH/USP, dissertação de mestrado.

Manuscritos

FRANÇA, Jovita Furquim de. (A). s/d. Caderno de Textos.

FRANÇA, Jovita Furquim de. (B). s/d. Caderno de Músicas.

MORATO, Elvira. S/d. Caderno de Músicas.

Transcrição de debate

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999. Transcrição de debate com equipe de técnicos do CERU realizada em 09/09/1999. (realizada por Deborah Stucchi).

Anexo. Partituras

A seguir, a transcrição das partituras de duas músicas de Jovita Furquim de França, elaboradas pelo músico Daniel Pereira.

Cântico dos Negros

Jovita furquin de França

The musical score is written on eight staves. The first staff starts with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 2/4 time signature. The melody consists of eighth and quarter notes, with some phrases spanning across bar lines. The final staff concludes with a double bar line.

Cântico dos negros

Por que os negros moram lá?
Por que os negros moram lá?
Eles são negros prudentes
Que de lá eles são nascentes
Por isso eles moram lá

Somos raça de quilombo
Trazemos no nosso ombro
A marca da escravidão
Por isso existe essa guerra
Querem tomar nossa terra
Mas nós não saímos não

Foram os negros massacrados
Que fugiram do escravo
Foram morar no sertão
Lá tinha brilho de mina
E fizeram a cantina
Hoje tem a geração
(Jovita Furquim de França)

A barragem

Jovita Furquin França

The musical score for "A barragem" is written for a single melodic line. It begins in the treble clef with a 6/8 time signature and a key signature of three sharps (F#, C#, G#). The first staff contains the initial melody, starting with a quarter rest followed by a quarter note, then a series of eighth and sixteenth notes. The second staff continues the melody, featuring a change in clef to bass clef and a key signature change to one flat (F major/C minor). The third and fourth staves continue the melodic line with various rhythmic patterns. The fifth staff includes a repeat sign and a key signature change to one sharp (G major/D minor). The sixth staff continues the melody, and the seventh staff concludes the piece with a final cadence and a double bar line.

A barragem está por aí

1) A barragem está por aí,
esta é uma história contada
Mas lutaremos com fé em Deus,
que um dia também ela é cancelada
Nossa vida não é boazinha,
nossa vida não é uma doçura,
mas vivemos na felicidade plantando e colhendo da nossa cultura

refrão:

O Ermírio não nos quer
O Ermírio não nos adora
O Ermírio faz barragem,
mete o pé e manda embora

2) A barragem é muito bonita,
tem gente que está falando
Essa gente que fala isso
não vê no mundo
o que está se passando
Como disse dona Petronilia,
não podemos ficar cochilando,
se cochilar o cachimbo cai
Ainda tem gente que está cochilado

(refrão)

3) esta vida não é vida
deste povo tão desigual
um tem dinheiro para fazer o bem
outro tem dinheiro para fazer o mal
este é o nosso desafio
de lutar com nossa pobreza
mas nós temos confiança em Deus

que a nossa fé seja a nossa riqueza

(refrão)

(Jovita Furquim de França)