



SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS

ANCESTRALIDADE
NEGRA E DIREITOS
TERRITORIAIS



ORGANIZADORES :

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS

SERGIO BAPTISTA DA SILVA



COMUNIDADES
TRADICIONAIS



SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS



**UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL**

Reitora

Wrana Maria Panizzi

Vice-Reitor

José Carlos Ferraz Hennemann

Pró-Reitor de Extensão

**Fernando Setembrino
Cruz Meirelles**

Vice-Pró-Reitora de Extensão

Renita Klüsener

EDITORA DA UFRGS

Diretora

Jusamara Vieira Souza

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Carlos Guimarães

Aron Taitelbaun

Carlos Alberto Steil

Célia Ferraz de Souza

Clovis M. D. Wannmacher

Geraldo Valente Canali

José Augusto Avancini

José Luiz Rodrigues

Lovois de Andrade Miguel

Maria Cristina Leandro Ferreira

Jusamara Vieira Souza, presidente

SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS:

ANCESTRALIDADE NEGRA E DIREITOS TERRITORIAIS

Organizadores:

José Carlos Gomes dos Anjos

Sergio Baptista da Silva



© dos autores
1ª Edição: 2004

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Ivan Vieira

Revisão: Luís Augusto Junges Lopes
Gabriela Carvalho Pinto

Editoração eletrônica: Núbia Huff

S239 São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais / organizado por José Carlos Gomes dos Anjos e Sergio Baptista da Silva; losvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior... [et al.]. – Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

(Série Comunidades Tradicionais).

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Perícia socioantropológica. 3. Estudos etnográficos – São Miguel – Rincão dos Martimianos – Rio Grande do Sul. 4. Comunidades negras rurais – Quilombos – Rio Grande do Sul. I. Anjos, José Carlos Gomes dos. II. Silva, Sergio Baptista da. III. Bittencourt Júnior, losvaldyr Carvalho. IV. Título. V. Série.

CDU 572

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(Ana Lucia Wagner – CRB10/1396)

ISBN: 85-7025-740-6

SUMÁRIO

PREFÁCIO 7

Carmem Elisa Hessel

APRESENTAÇÃO 13

José Carlos Gomes dos Anjos

PARTE I

ÊTNICIDADE E TERRITORIALIDADE: O QUADRO TEÓRICO 21

Sergio Baptista da Silva

Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior

PARTE II

A COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL 33

José Carlos Gomes dos Anjos

EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS DA TERRITORIALIZAÇÃO 45

José Carlos Gomes dos Anjos

Luciana Schleder Almeida

Paulo Sergio da Silva

IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE 63

José Carlos Gomes dos Anjos

RELATÓRIO AGRO E SOCIOECONÔMICO 119

José Carlos Gomes dos Anjos

Fernanda Pereira

ORGANIZAÇÕES LOCAIS E CONFORMAÇÃO DE PLEITOS	139
José Carlos Gomes dos Anjos Dilmar Luiz Lopes	
CONCLUSÃO	151
José Carlos Gomes dos Anjos	
PARTE III	
A COMUNIDADE DO RINCÃO DOS MARTIMIANOS: ATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL	155
Sergio Baptista da Silva	
MEMÓRIA E IDENTIDADE: FRONTEIRAS SIMBÓLICAS E ÉTNICAS	165
Sergio Baptista da Silva Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior	
O TERRITÓRIO NEGRO DO RINCÃO DOS MARTIMIANOS	203
Sergio Baptista da Silva	
CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES	215
Sergio Baptista da Silva	
REFERÊNCIAS	219
ANEXO I – DADOS GENEALÓGICOS E BIOGRÁFICOS DE ALGUNS MEMBROS DA COMUNIDADE DE MARTIMIANOS	227
Sergio Baptista da Silva	
ANEXO II – DOCUMENTOS	235
LISTA DAS FOTOGRAFIAS E CRÉDITOS	243
LISTA DE DIAGRAMAS GENEALÓGICOS	244
LISTA DE MAPAS	245

PREFÁCIO

Carmem Elisa Hessel,
Procuradora da República em Santa Maria

Uma dor de angústia de escravidão, e ela existe até hoje e só diminui quando a gente levanta a cabeça e, aí, eles vêem que a gente não se intimidou. Eu vejo estas crianças correndo no terreiro. Existem leis, mas a maioria desconhece as leis. Acho que as crianças, desde criança, deviam ser sabatinadas: qual a lei que te protege, que te ampara?

(Roberto Potássio Rosa, Comunidade de São Miguel. In: Silva, *Conclusões e Recomendações*.)

Na atualidade, observa-se um crescente interesse da comunidade acadêmica, dos diversos órgãos estatais e da sociedade em geral no debate acerca dos diferentes aspectos relativos à identidade dos segmentos formadores da nação brasileira, bem como na compreensão de sua dimensão pluriétnica e multicultural. Sobretudo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, pela qual, rompendo-se com a visão etnocêntrica e assimilacionista até então vigente, estabeleceram-se novos parâmetros jurídicos ao tema, direcionados ao respeito e à valorização da diversidade. Em consequência, grupos sociais participantes do processo de formação nacional, como comunidades negras e indígenas, passaram à categoria de sujeitos de direitos relativos à identidade étnica, de natureza transindividual, a serem protegidos e garantidos pelo Estado.

Nessa perspectiva constitucional, de relevância da alteridade e de efetivação dos princípios fundamentais de cidadania e dignidade da pessoa humana, insere-se o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), cuja redação estabelece o reconhecimento da propriedade

definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Tal norma, ainda que formalmente situada dentre os preceitos de cunho transitório, possui, em seu aspecto material, nítido caráter permanente, porquanto determina deveres ao Estado, voltados à titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. Trata-se, na verdade, de comando que contém direito fundamental, de eficácia plena, na medida em que vincula as comunidades ao seu território social, concebido sob o prisma coletivo, o qual constitui o suporte vital, material e simbolicamente considerado, indispensável à afirmação da identidade de seus integrantes e à manutenção e continuidade de suas tradições.

Cumpra salientar, de outro lado, que o perfil plural de Estado, adotado pela Constituição de 1988, refletiu-se, outrossim, nos dispositivos referentes à cultura, haja visto terem sido tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (art. 216, § 5º). Na mesma linha, foram consagrados, como patrimônio cultural brasileiro, os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo-se as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver (arts. 215 e 216). Esse novo conceito de patrimônio cultural, além de valorizar a diversidade étnica na formação da nacionalidade, supera a noção, derivada da legislação anterior, de preservação voltada apenas a bens e monumentos representativos do passado, ampliando-se a regra de proteção para alcançar os elementos vivos e imateriais, em uma concepção dinâmica e abrangente dos diversos processos culturais gerados pela sociedade brasileira.

Constata-se, portanto, à luz de uma interpretação sistêmica do texto constitucional, que as normas relativas à questão dos quilombos, longe de fazerem ressurgir conceitos forjados e cristalizados no período colonial, conotam o referido termo como um instrumento de inclusão social, em uma perspectiva voltada para o presente, por meio da atribuição de direitos territoriais, sociais e culturais assegurados às comunidades quilombolas, historicamente estigmatizadas. Contudo, passados mais de dez anos da vigência desses dispositivos legais, as inúmeras comunidades remanescentes de quilombos existentes no País, em especial na região Sul, permanecem à margem da sociedade e invisíveis para o Estado, ao desamparo de políticas públicas essenciais, em quaisquer dos níveis de Governo.

Nesse contexto, traduzindo a premente necessidade de serem identificados os destinatários das ações estatais e resgatar-se a cidadania plena de tais grupos, a elaboração de relatórios socioantropológicos, resultantes do Convênio nº 002/2001, firmado em 13/07/2001 entre a União Federal, através da Fundação Cultural Palmares, e o Estado do Rio Grande do Sul, por meio da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Ação Social, buscou desvendar o microcosmo de seis comunidades negras rurais, entre

as quais as Comunidades de *São Miguel* e de *Rincão dos Martimianos*, situadas no município de Restinga Seca, na região central do Estado.

Os estudos ora publicados, dos quais participaram os pesquisadores Sergio Baptista da Silva, Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior, José Carlos dos Anjos, Dilmar Luiz Lopes, Fernanda Pereira, Luciana Schleder Almeida e Paulo Sérgio da Silva, viabilizam o (re)conhecimento dessas comunidades, a partir da explicitação das categorias e processos de pertencimento que definem e fundamentam seus limites como grupo étnico. Nessa perspectiva, ganha relevo a análise das diferenças significativas para seus integrantes, e que transcendem o aspecto estritamente histórico, tendo sido evidenciados os critérios que, ao longo do tempo, foram sendo criados e mantidos pela comunidade para se expressar frente à sociedade envolvente e sobreviver com autonomia, visando à manutenção de um *ethos* próprio.

As pesquisas efetuadas demonstraram que os membros dessas duas comunidades orientam sua noção de identidade baseados em uma origem comum no sistema escravocrata, constituída a partir da apropriação, no final do século XIX, de um espaço marginal, na fronteira de duas antigas sesmarias, por parte de seus dois ancestrais de referência simbólica, Geraldo Martins de Carvalho, escravo das famílias Martins e Carvalho, e Martimiano Rezende de Souza, filho da escrava Maria Joaquina Rezende. Conforme ressaltado no estudo elaborado sobre a Comunidade de São Miguel,

Essa idéia da origem comum não está restrita às memórias dos mais velhos, ela é, fundamentalmente, compartilhada e reforçada pela memória dos outros. [...] A legitimidade da história de Geraldo Martins Carvalho não reside apenas em sua "veracidade histórica", mas, sobretudo, na sustentação que encontra no grupo: ela deve possuir eficácia simbólica, constituindo-se como um elemento de coesão social. [...] Atrelada à lembrança do passado escravo está a noção de resistência, exaltada nos personagens do mito de origem comum de São Miguel e Martimianos.

Evidencia-se dos trabalhos, igualmente, que os membros dessas comunidades compartilham vivências em todas as dimensões da vida social, como referido no Relatório produzido sobre a Comunidade de Rincão dos Martimianos: "... Em geral, em São Miguel e Martimianos, a terra é designada pelos usos e usufrutos que fazem dela, de modo precípua, os herdeiros. Há como que uma relação consensual e, ao mesmo tempo, um indiscutível direito à terra, o qual garante a residência, o plantio e o convívio de valores e normas culturais comuns."

Merece destaque, de outra parte, o aspecto de que, na realização desses estudos etnográficos junto às Comunidades de São Miguel e Rincão dos Martimianos, a estreita conexão entre fontes escritas e orais permitiu conferir-se voz à memória coletiva, trazendo a lume uma cultura de resistência

iniciada no período do escravismo e perpetuada como estratégia de emancipação e sobrevivência como grupo étnico, fundamentando em seus integrantes a noção auto-identificada de remanescentes de quilombo.

A efetivação dessas pesquisas, ao aprofundar-se no relato socioantropológico sobre a realidade de cada comunidade, possibilita, ainda, afastar uma concepção arcaica do termo Quilombo, decorrente da aplicação equivocada de cânones próprios da sociedade escravocrata, tais como os conceitos de que os quilombos seriam constituídos somente a partir de fugas, processos insurrecionais ou de grupos isolados. Os estudos realizados evidenciam, ao contrário, "... o aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade." (Leite, 2000, p. 14).

Nesse sentido, a posição adotada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), segundo a qual

o termo "quilombo" tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações. [...] Exemplo disso é o termo "remanescente de quilombo", utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. (ABA, 1996, p. 81)

De fato, conforme ressaltado no estudo sobre a Comunidade de Rincão dos Martimianos,

o conceito de quilombo, portanto, entendido enquanto categoria residual, congelada no passado, sem mostrar, definir e analisar seus desdobramentos dinâmicos no decorrer de um processo histórico-sócio-cultural fluido, acaba por desviar nossa atenção de uma série de outras situações de resistência, nas quais os negros exerceram papéis que não o de refugiado armado, tornado visível pela historiografia oficial, mas outros papéis de um confronto relativizado, na sua aparência atenuado, em relação à sociedade escravista ou recém-pós-escravista do Brasil do final do século XIX e inícios do século passado.

Apresenta-se, pois, de fundamental importância e atualidade a publicação, pela Editora da UFRGS, dos relatórios socioantropológicos produzidos sobre as comunidades de São Miguel e Rincão dos Martimianos, porquanto tal iniciativa, além de propiciar a reflexão e o debate interdisciplinar entre antropólogos, juristas e historiadores sobre o tema dos Quilombos na região Sul, em toda a sua complexidade, confere visibilidade aos modos particulares de ser e viver de seus integrantes, expressando

e valorizando, perante a sociedade em geral, os critérios diferenciais que constituem a sua identidade étnica.

Cabe observar-se, ainda, que o conhecimento e a divulgação dos elementos que embasam a singularidade territorial, social, cultural, religiosa e econômica das diversas comunidades remanescentes de quilombos existentes no país, em consonância com o caráter pluralista assumido pelo Estado brasileiro a partir de 1988, contribuem, de forma decisiva, para nortear e conduzir as ações a serem adotadas pelos órgãos estatais, referenciando a necessária formulação de políticas públicas específicas e projetos de etnodesenvolvimento, de modo a assegurar a tais comunidades a plena concretização de seus direitos constitucionais.

Santa Maria, setembro de 2003.

APRESENTAÇÃO

José Carlos Gomes dos Anjos

Em 1996, um núcleo de pesquisa da Universidade Federal de Santa Catarina – o NUER (Núcleo de Estudos sobre identidade e Relações interétnicas) – realizou um mapeamento dos “territórios negros” da região sul. Quatro anos depois, os resultados provisórios dessa pesquisa chegaram à Secretaria do Trabalho e Assistência Social do primeiro governo do Partido dos Trabalhadores (PT) no Estado do Rio Grande do Sul. Uma série de enunciações públicas transfigurou o conceito de territórios negros na categoria jurídica “comunidades remanescentes de quilombos”. Com esse processo de enunciação em agendas governamentais e de movimentos sociais, todo um conjunto de pequenas lutas políticas, até aqui tornadas invisíveis pelo racismo, mas que permitiram a uma série de territórios negros resistir à escravidão e aos processos racistas de apropriação pós-escravidão, vem ganhando atualmente audiência nas mais politizadas esferas públicas regionais. Toda uma população de mais de cinquenta comunidades até aqui invisibilizadas torna-se “politicamente pensável” nos atuais parâmetros jurídicos e administrativos de implementação de políticas públicas especiais. Este livro pretende ser mais uma expressão dessa maior audiência de lutas quotidianas travadas por descendentes de escravos para permanecerem em terras que foram conquistadas por seus antepassados.

Em julho de 2001, a União Federal, por intermédio da Fundação Cultural Palmares, e a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Rio Grande do Sul celebraram um convênio cujo objeto se definiu como a identificação, o reconhecimento, a delimitação territorial, o levantamento cartorial e a demarcação com vistas à titulação e ao registro do título em cartório de registro de imóveis das seguintes comunidades remanescentes de quilombos: Arvinha no município de Coxilha, Morma-

ça no município de Sertão, São Miguel no município de Restinga Seca, Rincão dos Martimanos também no município de Restinga Seca, Morro Alto no município de Maquiné e Casca no município de Mostardas.

Desse convênio, resultaram relatórios técnicos visando a processos de titulação das referidas comunidades remanescentes de quilombos. Este livro é o resultado da reunião dessas evidências étnicas, históricas, sociais e econômicas no que se refere às comunidades de São Miguel e Martimanos, ambas no município de Restinga Seca.

Nos últimos anos, essas duas comunidades vêm se engajando em uma reivindicação legal pelo reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombos, de acordo com o artigo 68 das disposições transitórias da Constituição. Desde os primeiros contatos com o movimento negro em 1992, tem sido uma aposta política dessas duas comunidades a demanda pela construção de relatórios técnicos que permitam um processo de identificação, demarcação e titularização de suas terras.

A possibilidade de equacionamento dessa demanda se inicia quando um conjunto de militantes do Movimento Negro em Porto Alegre se sensibiliza com as lutas rurais das comunidades quilombolas e faz com que elas ecoem nas agendas políticas estaduais e nacionais. Aconteceu em novembro de 2001 o primeiro seminário de formação de voluntários para uma atuação junto às demandas das comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul. Assim, no Rio Grande do Sul, o problema social nomeado “questão dos remanescentes de quilombos” emergiu na esfera pública simultaneamente ao recrutamento de um conjunto de agentes para a atuação na mediação entre essas comunidades e o governo do Estado.

Para o seminário de 2001, foi realizada uma chamada extensa que atingiu, sobretudo, o movimento negro: um curso de formação de agentes, nas áreas de conhecimento da antropologia, da história do negro no Rio Grande do Sul e do desenvolvimento rural sustentável, abriu caminho para que um conjunto de militantes atuasse junto às comunidades remanescentes de quilombos visando a fazer ecoar as demandas quilombolas junto ao poder público. Duzentas e cinqüenta pessoas se inscreveram no curso; dessas, trinta e cinco permaneceram atuando junto a essas comunidades, constituindo o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (IACOREQ).

Desse processo de discussão sobre as comunidades remanescentes de quilombos no estado do Rio Grande do Sul, nasceu um projeto de elaboração de laudos das comunidades que, de forma mais premente, estavam demandando a titularização de suas terras. Um conjunto de pesquisadores ligados à Universidade Federal do Rio Grande do Sul conformou a base da equipe técnica que se dispôs a elaborar laudos antropológicos para as cinco comunidades que reivindicavam de modo mais explícito esse tipo de intervenção.

No convênio assinado entre a Fundação Cultural Palmares e a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Rio Grande do Sul em 2001, relatórios técnicos visando a processos de titulação de “comunidades remanescentes de quilombos” foram definidos como instrumentos que reúnem “evidências étnicas, históricas, sociais e econômicas do grupo que possam atestar um direito e que, comprovando o desrespeito pelos direitos dessas comunidades tradicionais, permitiria que se processasse a sua regulamentação jurídica”.

Este livro pretende desdobrar em reflexões teóricas e análises empíricas as evidências expostas nos dois relatórios de identificação das comunidades de São Miguel e de Martimianos, ambas no município de Restinga Seca. Como as duas comunidades se autodefinem como irmãs e a memória coletiva registra um processo similar e entrecruzado por uma série secular de relações de parentesco e outras formas de trocas simbólicas na formação dos dois grupos, optamos por apresentar as duas comunidades em um único livro.

Mas este livro não se define como mera perícia técnica coadjuvante dos procedimentos administrativos e judiciais. Trata-se de uma intervenção acadêmica junto a arenas jurídico-administrativas a partir de uma perspectiva pragmática, que relativiza a hierarquia dos discursos instituídos e aprofunda substancialmente as perspectivas nativas em jogo, buscando, em uma etnografia densa dos grupos em questão, recursos argumentativos que possam contribuir para uma mudança no estado das lutas sociais, uma redefinição dos problemas quilombolas em favor dessas vozes menos audíveis na esfera pública.

Trata-se não apenas de se explicitarem os suportes filosóficos subjacentes aos sistemas de ação e reivindicações das comunidades em questão, mas também de aprofundá-los a ponto da reconstrução em um sistema de explicitação conjunta – do antropólogo e dos quilombolas – da expectativa de justiça em questão.

Sob essa perspectiva pragmática, o que está em jogo em termos de uma política da ciência é a contribuição no sentido de se alargar o espaço da representação política, de modo a fazê-lo incluir os grupos que, engajados apenas na experiência ordinária, têm suas expectativas e sentidos de justiça excluídos das esferas especializadas de argumentação. Se, na terminologia de Bourdieu (1989), assumíssemos que o campo político é o lugar de uma espécie de cultura esotérica, feita de problemas completamente estranhos ou inacessíveis ao comum, de conceitos e de discursos sem referente na experiência do cidadão comum e, sobretudo, de distinções, de matizes, de sutilezas, de agudezas, a contribuição deste trabalho pretende ser um esforço no sentido da quebra dessas fronteiras do campo político (e, simultaneamente, do jurídico) pela emergência das experiências ordinárias dos quilombolas como mais uma modalidade de discurso político a contribuir nas arenas de formação de políticas públicas.

Por meio da utilização do capital escolástico (tempo e acervo de recursos de modelização de argumentações), em favor das posições mais fragilizadas das arenas de embates, o laudo se apresenta como possibilidade de se ajudar a esses excluídos a se fazerem entender nos fóruns especializados da administração pública e da justiça.

Se a assimetria entre os conceitos especialistas e o saber local é um efeito de constituição dessas esferas especializadas de concorrência que Bourdieu (1989) denomina de campo, a praxiologia posta em ação na constituição dos laudos antropológicos visa a potencializar a desnaturalização dos arbitrários instituídos oficialmente, através de um modo de instrumentalização dos conceitos locais que, por estarem distantes desses universos especializados da política e do direito, carregam outros sentidos de justiça ainda não equacionados. Tal operação teria início com o resgate à idéia seminal de que, no caso em pauta, a dimensão simbólica constituída pelo grupo ao longo de gerações “não é o semi-verdadeiro, mas o pré-verdadeiro, isto é, o importante ou o relevante: ele diz respeito não ao que ‘é o caso’, mas ao que importa no que é o caso, ao que interessa para a vida no que é o caso” – teria dito Viveiros de Castro em outro contexto de discussão, mas que interessa importar aqui (Viveiros de Castro, 2002, p. 137).

Está em jogo simultaneamente “exorcizar o sonho da ‘ciência real’ investida do direito regalista de *regere fines* e de *regere sacra*” (Bourdieu, 1989, p. 116) e o encastelamento das ciências sociais na cômoda posição epistemológica que não se deixa contaminar pela retórica das lutas sociais.

Entre a causa da ciência e a causa da comunidade, cumpre entender que tanto a causa científica como os interesses da comunidade estão em processo de formação e disputa e a situação de elaboração de um laudo interfere na formulação e formatação de ambas. Os interesses da comunidade assim como o engajamento de cientistas nesse tipo de empreitada desestabilizam posições consolidadas tanto no espaço de correlações de força no interior das comunidades e dos poderes externos à comunidade, assim como sobre as lógicas do fazer científico.

E a reflexão sobre o fazer do laudo “tem de reconhecer a força da escrita, sua metafóricidade e seu discurso retórico, como matriz produtiva que define o ‘social’ e o torna disponível como objetivo de e para a ação. A textualidade não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito político pré-dado” (BHABHA, 1998, p. 48), o laudo é também um dos lugares (certamente, não o mais importante) de insurgência da comunidade remanescente de quilombos como sujeito político.

Contra a redução do debate aos termos de uma controvérsia técnica ou da política estabelecida, a abordagem antropológica pretende aqui abrir o espaço para a possibilidade da emergência do discurso frágil e inusitado daqueles a quem a redução à impotência social impede que se

apropriem do direito e do lugar ao sol do debate nas grandes arenas. Em lugar de substituir esse contendor através da apresentação de sua verdade subjacente ou da verdade das disputas em jogo, trata-se de explorar a complexidade das argumentações possíveis de serem desenvolvidas em favor e com esses grupos mais desprivilegiados.

Este livro se divide em três partes: na primeira, discutimos os conceitos de etnicidade e territorialidade negras. A segunda parte é uma etnografia da comunidade de São Miguel na qual demonstramos como a memória coletiva e o sistema de organização social, baseado no parentesco, conformam regras de sucessão que asseguram um vínculo resistente às terras herdadas. Na terceira parte, através de uma etnografia densa da comunidade de Martimianos, buscamos trazer à visibilidade uma memória coletiva secular que é um patrimônio cultural, que, dependente e estruturado em um território, se encontra sob graves ameaças. Por fim, em anexo, apresentamos o memorial descritivo das terras das duas comunidades e os documentos históricos oficiais comprobatórios da legitimidade das reivindicações em pauta.

PARTE I

ETNICIDADE E TERRITORIALIDADE: O QUADRO TEÓRICO

Sergio Baptista da Silva
Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior

Afinal, a menos que nos pervertamos um dia em um “admirável mundo novo”, onde a própria diferença entre as pessoas e as culturas é programada com uma absoluta e irreduzível desigualdade, sempre entre *eu* e *você*, entre *nós* e o *outro* será preciso compreender e explicar a razão da diferença, seu sentido e as suas transformações.

Identidade, identidade étnica são alguns nomes com que temos tentado fazê-lo agora. Quando a realidade dos fatos da diferença a que elas se aplicam demonstrar que o seu valor de tradução está gasto, ou não se aplica mais, outras palavras e outras teias teóricas que lhes dêem sentido surgirão. E, como sempre se repete, o que estará em questão, então, não será a realidade vivida onde tudo acontece, mas a própria capacidade que temos, através das palavras que criamos, de explicar de fato, e sempre de modo provisório, o que está acontecendo. (Brandão, 1986, p. 164)

Os parágrafos citados em epígrafe fecham uma longa reflexão que Brandão (op. cit.) perseguiu ao longo do seu “Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural”. Com eles, gostaríamos de começar a pensar alguns conceitos que fundamentam teoricamente as discussões contidas neste relatório técnico-analítico, que visa a compreender um grupo de pessoas negras que constituem um território negro, sendo por eles denominado de Rincão dos Martimianos.

Essa compreensão tem como pressuposto a tentativa de responder satisfatoriamente algumas perguntas básicas: O que é um grupo étnico? Como grupos étnicos “preservam sua unidade social e continuam a existir como uma realidade social etnicamente diferenciada”? O que é etnicidade? Qual é sua relação com os processos de reivindicação cultural e política?

Para dar conta desse quadro teórico, usaremos reflexões de autores que não só se detiveram sobre a temática negra, mas, também, sobre sociedades indígenas. Nosso argumento para embasar tal postura reside no fato de considerarmos ambos, negros e índios, como sociedades tradicionais.¹

No parecer de Manuela Carneiro da Cunha sobre os critérios de identidade étnica, feito para informar o processo de disputa de terras dos índios Pataxó Hã-hã-hãe, do sul da Bahia, a autora inicia discutindo os critérios rejeitados pela Antropologia. O primeiro deles é o de *raça*, pois “é evidente que, a não ser em casos de completo isolamento geográfico, não existe população alguma que reproduza biologicamente, sem miscigenação com grupos com os quais está em contato. Com esse critério, raríssimos e apenas transitórios seriam quaisquer grupos étnicos.” (Carneiro da Cunha, 1986a, p. 133-134).

Como alerta a autora, *cultura*, como critério de identidade étnica, é “relativamente satisfatório [...], na medida em que corresponde a muitas das situações empíricas encontradas” (op. cit., p. 115). O critério cultural, no entanto, deve ser usado com cuidados especiais, principalmente pela inadequação de dois pressupostos, que devem ser erradicados da análise:

a) o de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e

b) o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura ancestral (op. cit., p. 115).

Enfatizando o caráter dinâmico e em constante transformação da cultura, Carneiro da Cunha afirma que “se, para identificarmos um grupo étnico, recorrêssemos aos traços culturais que ele exhibe – língua, religião, técnicas, etc. –, nem sequer poderíamos afirmar que um povo qualquer é o mesmo grupo que seus antepassados” (op. cit., p. 115). Igualmente, a autora salienta que “um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria” (op. cit., p. 115).

¹ Sociedades tradicionais, conforme Da Matta (1981), têm “noção de indivíduo como categoria residual”; “totalidade prevalecendo sobre as partes”; “onde o indivíduo e o econômico ficam submetidos ou ‘encompassados’ por outras ideologias que podem ser religiosas ou político-sociais”.

As interferências na cultura tradicional dos grupos étnicos provocam processos de resistência, de afirmação étnica, manifestando-se “no apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservam a identidade do grupo”, garantindo sua continuidade e singularidade (op. cit., p. 116). Nesta perspectiva, “a cultura [...], em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (idem).

Diante da ameaça à unidade dessas sociedades, emergem “novos sujeitos políticos criadores de cultura” (Arruti, 1997, p. 9), valendo-se de um patrimônio simbólico original e do qual muitos signos são ressignificados, resgatados ou, então, novos são incorporados em face às dimensões existenciais afirmativas ou negativas. Assim sendo, o passado é redimido de modo positivo, conformando uma identidade que constitui por meio de múltiplas relações sociais (Steil, 1998, p. 23).

Desse modo, baseando-se em Barth (1969, p. 11), Carneiro da Cunha sintetiza suas reflexões ao definir, “grupos étnicos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem” (Carneiro da Cunha, 1986a, p. 116).

Do ponto de vista ênico, de suas representações, “grupos étnicos [...] entendem-se a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da História, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado separação geográfica. Entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem dos outros” (op. cit., p. 117).

A interferência direta ou indireta de segmentos da sociedade nacional ou do Estado sobre grupos étnicos minoritários, do ponto de vista social e cultural, os preconceitos de toda ordem e o padrão injusto praticado contra eles podem estimular processos de ocultação ou de afirmação de sua identidade. Esses processos, por sua vez, podem oscilar, conforme as conjunturas históricas específicas, ora em momentos de invisibilidade ora em períodos de visibilidade dessa mesma identidade.²

Nesse sentido, segundo Eugenia Ramirez, o conceito de etnicidade está relacionado à “criação de limites e critérios de auto-adscrição subjetivos”, mas, também, diz respeito a um “discurso social determinado que quer recuperar/recriar determinados fatores ‘objetivos’ de diferenciação cultural, eleitos arbitrariamente e que considera diacríticos em termos de

² É muito elucidativo o discurso radiofônico veiculado por uma emissora do município de Restinga Seca, por meio do qual todos os integrantes do território negro de Martimianos eram acusados injustamente de roubos e de assassinatos. Nesse caso, a honestidade e o sentimento de justiça se apresentam como um valor moral distintivo entre negros e brancos. Como nos relatou João Pedro Lopes, pertencente ao Rincão dos Martimianos: “Tinha uma família que mora aqui

inclusão/exclusão, com o objetivo de aglutinar certas coletividades em um projeto social e de poder concreto". Assim,

etnicidade é uma construção social no tempo, um processo que implica uma relação estreita entre a reivindicação cultural e a reivindicação política e que tem como referencial último não apenas "os outros", mas também o Estado/Nação no qual o grupo étnico (portador de tal reivindicação) está inserido. (Ramirez, 1984, p. 219 apud Brandão, 1986, p. 148)

Em outras palavras, o conceito de etnicidade envolve a dimensão de uma linguagem, de uma retórica (Carneiro da Cunha, 1986b), pois, conforme Max Weber, comunidades étnicas são "formas de organizações eficientes para resistência ou conquistas de espaços", isto é, "formas de organização política" (Weber apud Carneiro da Cunha, 1986b, p. 99).

Nesse sentido, são esclarecedoras as reflexões de Novaes (1993, p. 24):

o que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um *nós coletivo* (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.

No caso dos negros no Brasil, esse "nós coletivo", essa etnicidade, passou a ser invocada em um processo de reivindicação cultural e política, tendo como um de seus sentidos dar visibilidade social (op. cit., p. 25) a uma etnia que foi e continua sendo historicamente submetida, desde a escravidão até os dias de hoje. Sua história vem sendo negada no que diz respeito

perto, que são uma gente de descendência daquele que gosta de roubar, de sobreviver roubando. Não interessa se é galinha, se é um pé de mandioca. Ele não trabalha, pega dos outros. Aí, ah... rouba da própria mãe, só pra o senhor ter uma idéia. A mãe doente, a irmã que mora com a mãe. Tava no hospital a velha, agora. O cara vinha lá de Restinga, mora lá em Restinga, vinha roubar as galinhas da mãe, aqui. Chegava a levar dez, doze galinhas num saco. Foi ali num vizinho que tinha criação de carpa, foi e limpou as carpas do vizinho. Numa represasinha que ele tinha, ali.[...] lam lá na rádio e colocavam assim, deu aqui uma morte, uma coisa muito triste. Chegavam lá, na rádio e: 'Ô, Martimiano, pelo amor de Deus! Parem de matar os outros'. Nem parente nosso era, não tinha nada a ver com a identidade de Martimiano. Lá vai o outro roubar as galinhas. 'Ô Martimiano, vamos parar de roubar as galinhas dos outros'. Pô tchê! Aquilo me irritou. Eu fiz uma carta e mandei pra rádio. Disse: 'vocês terminem com essas conversas, que eu vou tocar um processo em vocês. Que pelo que vocês tão comentando, vocês não conhecem os Martimianos'.

à sua inserção no tecido social, de registros que façam uma justiça e fidelidade à sua efetiva participação na construção da nação brasileira, bem como na concreta afirmação das suas comunidades e territórios, mesmo diante de um sistema escravocrata tão violento (Gusmão, 1991, p. 34-35).

Desta forma, como Novaes, pensamos o conceito de identidade étnica como operando “no plano de uma estrutura macrosocial” e envolvendo “considerações no nível sócio-político [sic], histórico e semiótico” (op. cit., p. 27). Essa consideração é especialmente importante, pois, além de perceber a articulação entre poder e cultura, relaciona a vontade de resgate de autonomia (“e os caminhos para chegar até ela”) ao conceito de cultura, “pois é exatamente no domínio da cultura que estes grupos [...] resgatam sua autonomia e reafirmam a sua diferença” (op. cit., p. 27).

Novaes sinaliza que talvez tenha sido esta atitude (“esvaziar da análise da situação de contato as suas dimensões culturais”) a razão da falência das profecias de extinção de sociedades indígenas nos estudos de “fricção interétnica” no Brasil, realizados nos anos 50 e 60.

Nesse sentido, e por duas razões, é interessante retomar a autocrítica de Roberto Da Matta (1978) em relação ao seu trabalho com um grupo étnico específico: os índios Gaviões do Maranhão. A primeira está relacionada à exemplificação de um estudo que exclui da análise a dimensão simbólica da situação de contato, enfatizando, tão-somente, uma perspectiva socioeconômica em relação ao fenômeno do contato intercultural, e a segunda razão prende-se ao fato de podermos, através dessa autocrítica, refletir sobre a “decretação” de extinção de grupos étnicos.

Penitenciando-se em relação a um de seus primeiros trabalhos como antropólogo, efetuado no início da década de 60 do século passado entre os índios Gaviões do Maranhão, sociedade indígena de língua Jê, cuja extinção decretara, Da Matta (op. cit., p. 26), autocriticando-se, qualificou os estudos de contato intercultural entre as diversas sociedades indígenas no Brasil e a sociedade nacional envolvente, realizados naqueles anos 50 e 60, como “muito parecidos com ritos de extrema-unção”, pois

o estudo do contato entre sociedades sempre foi visto como algo redutível a certos fatores econômicos e sociais, sobretudo à estrutura e ao sistema econômico da sociedade brasileira, tomada como pólo absolutamente determinativo da situação e, ainda, como um sistema que chegava aos índios sem nenhum conflito, contradição interna ou dúvidas, como uma verdadeira totalidade integrada em métodos, objetivos e grupos. (Da Matta, 1978, p. 26)

Igualmente, Da Matta argumentou que tal postura “conduz a uma visão do índio como ser passivo, frágil e sem nenhuma capacidade política e social, seja como capaz de teorizar, seja como capaz de influir na situação de contato na qual está inserido” (op. cit., p. 26).

Essa postura teórica frente ao *outro* tem duas características fundamentais:

a) é de um “economicismo rudimentar, já que nunca se interessa pelos fenômenos políticos e sociais de uma situação de conjunção, tudo colocando em termos econômicos, como se fosse realmente suficiente para garantir a profundidade ou mesmo a correção da análise” e

b) é evolucionista, já que considera o contato intercultural como um processo possuidor de etapas necessárias para que sociedades indígenas atingissem, “na sua inevitável caminhada”, aquele estágio relacionado ao da sociedade dominante, ou seja, a “situação de contato é imediatamente reduzida – pelo curto-circuito evolucionista – a uma etapa ou a um grau de integração a partir da dimensão econômica” (op. cit., p. 26-27).

Com relação à sua catastrófica e onipotente previsão de extinção, decretada no início dos anos 60, assim Da Matta se refere:

Nunca fiquei tão feliz por estar tão errado. E nunca tal erro foi tão importante para buscar fora de uma “antropologia da integração” uma outra antropologia que realmente pensasse em decretar menos a morte dos índios e buscasse mais a sua compreensão enquanto sociedades concretas e específicas. Porque é preciso não esquecer que os índios estão há décadas morrendo na Etnologia Brasileira e, no entanto, a realidade parece ser bem outra; apesar de todos os decretos (do Governo e dos etnólogos), apesar de todas as tragédias, crises, doenças, espoliações, perda de terras; enfim, de tudo o que de pior pode acontecer a um grupo humano, os índios estão aí. Os Gaviões aí estão: vivos e esperançosos pois souberam enterrar seus mortos e enfrentar suas doenças. Tiveram a paciência para deixar passar o pior momento e descobriram seu lugar no ventre da nossa sociedade que deles tudo buscou tomar. Contrariamente a toda a minha ciência, sobreviveram. E mais: também não se integraram como sertanejos regionais; muito pelo contrário: continuam sendo Gaviões, ativando sua identidade cultural na sua especificidade que hoje podem reproduzir com menos insegurança. São índios: são Gaviões. Essa foi a maior lição que com eles aprendi, qual seja, que felizmente a natureza humana é muito mais complicada que a nossa Etnologia. (op. cit., p. 32-33)

Nessa perspectiva teórica, estaremos seguindo uma abordagem que tende a não excluir da análise da situação de contato entre grupos étnicos diferentes suas dimensões simbólicas e culturais, ao mesmo tempo em que, conforme Barth (1969) e Cohen (1974), percebemos os grupos étnicos como *tipos organizacionais*, focalizando aquilo que é socialmente efetivo.

Identidade e territorialidade negra

As comunidades negras rurais, também chamadas terras de pretos, surgem a partir dos quilombos constituídos por negros que fugiram do sistema escravocrata. O conceito histórico de quilombo foi definido pelo Conselho Ultramarino, em 1740, como meio de controle dos escravos no período colonial. As denominadas terras de preto resultam de domínios doados, entregues ou adquiridos com ou sem formalização jurídica, à família de escravos a partir da desagregação das grandes propriedades monocultoras.

Os negros que constituem o território de Rincão dos Martimianos vêm se constituindo a partir da ocupação de terras por meio da aquisição de terras, por parte de Martimiano Rezende de Souza, filho de uma escrava e de um fazendeiro. A identidade desses negros vem sendo construída por meio da luta e resistência dos seus ancestrais, no período colonial, em cujo contexto adverso construíram espaços de mediação e de autonomia escrava. No período do pós-Abolição, no Rio Grande do Sul, vieram a ocupar esses espaços territoriais marginais às duas grandes fazendas pertencentes às famílias Martins Pinto e Carvalho Bernardes.

Desde o período colonial, os negros do Rincão dos Martimianos vêm se constituindo em um grupo étnico em face da presumida origem comum, proveniente dos negros escravizados ou libertos. Esta crença se funda na semelhança nos hábitos culturais e nos costumes, bem como nos fragmentos da memória histórica acerca do período colonial que oferece um substrato a uma dimensão de uma crença subjetiva e, portanto, investida de uma elevada carga emocional (Weber, 1983). A identidade negra é construída, em grande parte, em um jogo de confronto, de oposições e de contrastes com as colônias de agricultores de descendentes de alemães e de italianos e que, atualmente, são os grandes responsáveis pelas atitudes discriminatórias que rebaixam a auto-estima do negro, quase sempre em uma relação tensa e expressa por meio da exploração da mão-de-obra negra e da expropriação das suas terras e da manutenção de processos políticos de exclusão socioeconômica e cultural.

Segundo Acevedo e Castro, referindo-se a outra comunidade negra rural:

O território é condição de existência, de sobrevivência física para estes grupos negros do Trombetas que compartilham da mesma origem e elaboram uma unidade: de remanescentes de quilombos, com a qual estão identificados ou são identificáveis por outros. Na atualidade, esta identidade é bastiada de suas lutas pelo reconhecimento de direito de anciandade da ocupação. Ela reafirma-se na representação política forjada nas organizações que presidiram seus pleitos de demarcação de terras, desde o início dos anos 90. [...] E essas

linhas de identidade de remanescentes de quilombos definem-se ainda pela etnicidade e territorialidade das comunidades do Trombetas. Assim, os usos dos recursos e os saberes desenvolvidos sobre o território e elaborados ao longo do tempo constroem sua representação de territorialidade. (Acedo e Castro, 1993)

Deste modo, o termo *quilombo* ou as experiências correlatas às quais ele confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que “ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil” (O’dwyer, 1985). Tal linha de interpretação segue o que prescreve a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no que tange à abrangência do significado de quilombo, visando à aplicação mais justa do artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988. Essa posição é fruto, também, da discussão com representantes de diversas associações e comunidades rurais negras que se fizeram presentes na primeira reunião desse grupo de trabalho, ocorrida em 17 de outubro de 1994. Assim, são grupos que resistem por meio da reprodução dos seus modos de vida singulares e na afirmação de um território próprio. Em Rincão dos Martimianos, ainda há pouco tempo os negros eram segregados, quando compareciam às festas na igreja dos alemães, assistiam à missa e, depois que adquiriam churrasco e cuca, iam embora, uma vez que não lhes era permitido comparecer ao baile. Com o tempo, os negros de Rincão dos Martimianos acabaram por criar um templo no interior do seu território, no qual o padre comparece periodicamente. Para Neusa Gusmão (1995), a identidade étnica é construída em condições históricas concretas e circunscritas, constituindo-se como etnicidade diante de situações nas quais “segmentos sociais se confrontam”, negros e não-negros.

A identidade das referidas comunidades negras rurais ou das denominadas terras de preto baseia-se na crença em uma origem comum, articulando-se internamente e mantendo uma regularidade nos padrões de comportamento. A identidade emerge a partir da afirmação dos sujeitos políticos que se organizam, como forma de reação a processos violentos que colocam essas coletividades em ameaça, além de serem mantidas sob opressão socioeconômica. Quando das invasões dos seus territórios; dos assassinatos de seus integrantes; da derrubada das suas cercas ou do avanço sobre as mesmas; da destruição das suas roças e plantações ou do envenenamento das terras com agrotóxicos; do impedimento do acesso às águas ou do envenenamento dos seus rios e lagos com a pulverização de venenos com aviões; ou ainda, quando da humilhação cotidiana pela falta da oferta de serviços de saúde, de rede de água, esgotos ou eletrificação rural, então, a identidade emerge. A “identidade é evocada sempre que um grupo

reivindica para si o espaço político da diferença. Nessas manifestações, não há um interlocutor específico”. Os negros coesos reagem ou atuam afirmativamente confrontando-se com seus vizinhos, com o governo, com diversos mediadores (políticos, religiosos, médicos e outros).³

Assim, a historização do conceito de quilombo, visto como uma categoria residual, ligada a um passado congelado, que não leva em conta as várias possibilidades de enfrentamento de um mesmo processo de espoliação e de preconceito racial, social e cultural, cuja característica principal é seu padrão injusto contra as populações negras, escravas, alforriadas ou livres, reduz sua abrangência empírica nos dias de hoje, além de invalidar sua operacionalização em relação a organizações sociais atuais. O conceito de quilombo, tal como vem sendo utilizado, por prender-se a um fato do passado (o confronto armado, direto, violento e espacialmente localizado – o refúgio), uma das possibilidades apenas de opor-se ao regime escravocrata, conceito este enfatizado pelo senso comum como possibilidade única, exatamente pela sua maior visibilidade, esquece e escamoteia toda uma gama variada e matizada de situações sutis mas concretas, que fizeram face a esse processo injusto.

O conceito de quilombo, portanto, entendido como categoria residual, congelada no passado, sem mostrar, definir e analisar seus desdobramentos dinâmicos no decorrer de um processo histórico-sócio-cultural fluido, acaba por desviar nossa atenção de uma série de outras situações de resistência, nas quais os negros exerceram papéis que não o de refugiado armado, tornado visível pela historiografia oficial, mas outros papéis de um confronto relativizado, na sua aparência atenuado, em relação à sociedade escravista ou recém-pós-escravista do Brasil do final do século XIX e inícios do século passado.

Esses papéis sociais assumidos por negros alforriados, libertos ou filhos de escravas com homens poderosos, diga-se fazendeiros ou estancieiros no Rio Grande do Sul da época, devem ser compreendidos nessa perspectiva social nuançada e ambígua, que era a de ser negro – o preconceito de cor – no Brasil escravocrata ou pós-escravocrata.

³ Como sustenta Doria (1985), a construção da identidade no presente se dá pelo resgate dos fragmentos históricos, pela luta dos seus direitos e pela luta pelo reconhecimento desses direitos.

PARTE II

A COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL

José C. Gomes dos Anjos

Quando as terras de São Miguel dos Pretos foram ocupadas por ex-escravos, elas faziam parte ainda do 4º distrito de Cachoeira, uma localidade denominada Rincão do Vacacaí Mirim. A localidade, ocupada pelos ex-escravos, era uma brecha na fronteira de duas grandes sesmarias, domínios das, outrora, duas grandes famílias da região: a família Martins Pinto e sua opositora melhor sucedida, a família Carvalho Bernardes.

Conhecido em um primeiro momento como Picada do Canto dos Paus, São Miguel dos Pretos se constituiu, na fronteira dessas duas antigas sesmarias em fins do século XIX, na esteira do lento processo de desagregação do sistema escravista, para o qual, na localidade, esses escravos contribuíram decisivamente. Trata-se de um território que se constituiu como única possibilidade de viver em liberdade no contexto de uma sociedade que, mesmo após a abolição formal da escravatura, mantinha os negros na mais absoluta miséria e reinventava dispositivos para manter a força de trabalho negra aprisionada.

Ao longo deste documento, demonstraremos através de dados históricos e antropológicos que São Miguel se constituiu como modalidade de organização social alternativa ao sistema escravista, espaço no qual um patrimônio cultural foi forjado nas possibilidades de liberdade que a posse do território permitiu a Geraldo, Ismael e seus descendentes. O fato de Geraldo ter nascido na sesmaria dos Martins em 1838, ter se rebelado contra o seu senhor por volta de 1850 e ter registrado a compra de suas terras em 1892 nos fornece três marcos significativos (vide documentos comprobativos na Parte IV). Na memória da comunidade, o ato de fundação é situado na ruptura de Geraldo com a família Martins e sua fuga para se abrigar próximo às terras dos Carvalhos. Se esse é o evento monumental-

zado pelo grupo é certamente porque o processo de ruptura com o aprisionamento do trabalho, que se deu em contínuos atos de resistência, ganhou com a fuga de Geraldo expressão explícita e se territorializou.

Geraldo de Carvalho, seu filho Belmiro e o sobrinho Ismael só conseguiram, na década de noventa do século XIX, legitimar suas posses através de escrituras oficiais (vide Parte IV), na medida em que algumas décadas antes já tinham feito posse das condições de uma reprodução autônoma, condições essas que precisavam preservar diante do avanço de novos migrantes, o que os levou à estratégia da compra das terras. É isso que demonstraremos no próximo capítulo deste relatório.

Mesmo se só considerássemos a data de 1892, oficializada em cartório como sendo da compra das terras pelos ex-escravos, seria preciso considerar que o tempo da abolição da escravidão não coincidiu de fato com o seu marco oficial. Embora tenha ocorrido todo um movimento emancipatório em 1884, a libertação dos escravos não ocorre de fato nesta época, nem no ano de 1888. No caso dos libertos com a cláusula da prestação de serviços, geralmente de sete anos, a servidão se prolongou até 1891.

Mais ainda, há muitas evidências de que, na verdade, muitas modalidades de aprisionamento do trabalho escravo permaneceram aferrolhando a maior parte dos negros rurais da região ao longo de todo o século XIX e parte do século XX. A manutenção dos ex-escravos como agregados às antigas fazendas é uma dessas estratégias, e Vô Panda, a liderança mais idosa de São Miguel, ainda se lembra de quanto foi estratégico a seu pai, Manoel Albino (1870), escapar a essa imposição-sedução:

Meu pai era doente das cadeiras, ele domou muito, machucou-se todo. Ele dizia que não queria morrer lá, queria morrer na terra natal. Aí viemos, não tinha vendido aqui, e foi graças a Deus nós deixar o que temos hoje aqui. Aquilo lá se perdeu. Os Carvalhos lá embaixo queriam levar meu pai que foi criado com eles lá, os Carvalho. “Ó compadre Albino, vai pra lá, um capão grande se compra duas colônias, cria os filhos lá. Nós somos lavoureiro empresário, seus filhos têm serviço, trabalho”. (Idelmiro Carvalho, 97 anos)⁴

Filhos e netos de Geraldo permaneceram por algum tempo agregados aos Carvalhos. Ter forjado uma terra “natal” foi fundamental ao processo de emancipação completa do grupo. É nesse sentido que o processo da escravização deve ser pensado muito além de seus marcos oficiais, e que a emancipação se vincula estritamente à constituição de um território pensado inicialmente como refúgio e vivenciado pelas gerações posteriores como terra natal.

⁴ Morador mais antigo da comunidade, conhecido como tio Panda.

Se a Lei Áurea não trouxe ao ex-escravo a condição de cidadão, é necessário estabelecer um outro calendário do processo de emancipação e, no caso particular de São Miguel, o marco de fundação celebrado pela memória coletiva é o momento da fuga do escravo Geraldo da fazenda dos Martins para fundar a comunidade de São Miguel. Esse marco estabelecido na década de cinquenta do século XIX, mesmo que tenha sido patrocinado por um outro senhor de escravos, criou as condições para que o aprisionamento total do trabalho dessa família de escravos não fosse mais possível.

A abolição formal da escravidão significou para grande parte dos escravizados uma armadilha, na medida em que toda uma série de dispositivos foi criada para manter o trabalho negro aprisionado. Uma das principais armadilhas era a imposição da condição de agregado que, mantendo o escravo preso às terras do senhor, permitia a continuação da extração forçada do trabalho sob novas roupagens. A principal estratégia dos ex-escravos para escapar das armadilhas pós-abolição formal foi adquirir terras próprias.

Em uma conjuntura de terras de florestas relativamente baratas, a estratégia significava se inserir no processo de formação de uma classe de lavradores nacionais. Em 1892, Geraldo de Carvalho oficializa a posse de quarenta e oito hectares de terra na localidade de São Miguel. Nesse momento de consolidação da estratégia de aquisição de terras como parte do processo de emancipação, Ismael Cavalheiro, filho da escrava Amélia, irmã de Geraldo, também comprou grandes extensões contíguas às terras de Geraldo de Carvalho. Ismael Cavalheiro é, no pós-abolição, uma espécie de escudeiro do principal senhor da região, o que lhe permite forjar um capital de relações junto às elites locais, fazer posse de terras e legitimar a apropriação escriturando como aquisição através de compra.

Essa estratégia se estende do fim do século XIX ao longo das primeiras décadas do século XX. Em 1898, Belmiro Geraldo de Carvalho compra de Vicente Ferreira dos Passos meio lote de terras de colônia. Nércio Belmiro Carvalho, filho de Geraldo de Carvalho, compra de Ismael Jorge Cavalheiro 12.100m² em 1915, confrontando a norte com as terras de Belmiro Geraldo de Carvalho, a sul com as terras do próprio Ismael Cavalheiro, a leste com as terra de Germano Herhardt e a oeste ainda com as terras de seu pai, Belmiro Geraldo de Carvalho. Em 1920, Belmiro Geraldo Carvalho compra do tenente coronel Paulo Magnun Helberg 227.466 m² de terras conjuntamente com seu irmão, Nércio Belmiro. Ainda em 1920, Nércio Belmiro Carvalho compra do mesmo tenente coronel Paulo Magnun Helber mais terras, totalizando para si 125.833 m².

Constatamos que, do fim do século XIX às primeiras décadas do século XX, Ismael, Geraldo e filhos formalizaram a compra de aproximadamente trezentos hectares. Mesmo sem se considerar que a posse para uso foi muito maior do que a área assim formalizada, a dimensão da expropriação a que a comunidade foi submetida fica evidenciada no fato de hoje ela só ter o controle de aproximadamente quarenta e cinco hectares.

Dona Maria Elisia,
neta de Belmiro Carvalho



Se as fazendas dos grandes senhores se constituíram como centros das relações escravistas que se estendem no tempo muito além do marco formal da abolição, a emancipação só pode ser alcançada nos limites externos, nos espaços não-explorados marginais a essas grandes fazendas. É nesse espaço de matos que as duas famílias escravas, do Ismael e do Geraldo de Carvalho, se instalam.

É fundamental ressaltar aqui que essas terras que estão sendo legitimadas na forma de compra são terras que as duas famílias de ex-escravos já vinham fazendo uso na esteira do processo de desagregação do poder dos grandes senhores, nomeadamente da família Martins. Há evidências, não apenas na história oral, mas também arqueológicas, de que aquela região só fora ocupada antes dos negros por indígenas.

Todas as evidências histórico-antropológicas que apresentaremos nos próximos capítulos apontam para o fato de que essas terras, que nunca haviam sido antes de ocupação européia, foram tomadas como posses por Ismael e Geraldo de Carvalho para serem recriadas como território negro, alternativa de organização social às modalidades insistentes de aprisionamento da força de trabalho negra. Geraldo de Carvalho compra suas terras em companhia de seu filho Belmiro de Carvalho, que, por sua vez, estimula seus filhos, Nércio, João Belmiro e Florentino, a comprarem mais terras. Em duas décadas pós-abolição, a família de Geraldo de Carvalho tem um conjunto de mais de cem hectares de terras de floresta.

Ismael não tarda a legitimar posses para seu irmão Antônio e sobrinhos, em uma extensão de mais de duzentos hectares que passam nas décadas seguintes a ser alvo da cobiça dos imigrantes recém-chegados à região.

Embora a comunidade de São Miguel tenha rapidamente se inserido em uma estratégia de apropriação legal através da formalização da compra, essas terras não deixaram de se constituir como espaço de relações sociais alternativo ao sistema escravista e, portanto, como refúgio para o conjunto dos negros da região que buscavam escapar aos dispositivos de aprisionamento do sistema escravista, inclusive aqueles montados no pós-abolição. Para que se capture o sentido pleno das estratégias de emancipação montadas em São Miguel, se faz aqui necessário escapar da reificação carregada na leitura clássica da categoria quilombos, isto é, aquela formulada no seio do regime escravista brasileiro, e que se conforma aos padrões da repressão, marginalização e exotização das organizações sociais e culturais negras. Em lugar dessa reificação da noção de quilombos, propomos que se associe o espírito do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal ao conceito de território negro. Aqui, conceituamos território na esteira de Guattari e Rolnik (1986), tentando transpor a concepção mais comum, esse uso restrito do conceito que o vincula apenas a uma idéia de espaço físico. Em um sentido mais sistêmico do que espacial, a definição que Guattari e Rolnik dão de território é relativa tanto a um espaço vivido quanto a um sistema

percebido, no seio do qual se sente “em casa”. O que dá ao espaço físico a condição de território é o “conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (Guattari e Rolnik, 1986, p. 323).

Para se compreender a natureza dos projetos emancipatórios investidos nas terras de São Miguel, é necessário considerar que, conforme as circunstâncias, na recriação de modalidades de organização social alternativas à escravidão, os ex-escravos jogavam ora com a legalidade (em conjunturas favoráveis de negociação e muita pressão de lavradores em situação similar de posse), ora com a ilegalidade (quando a distância dos centros do poder assim permitia), dependendo das conjunturas de relações de força.

Embora fique claro que na fundação do território negro de São Miguel o ato de rebelião de Geraldo de Carvalho, em 1838, tenha sido um marco, é necessário nos atentarmos para o fato de que a contestação ao escravismo e a constituição de modos de vida alternativos nem sempre seguiram o padrão insurrecional de Palmares. É nesse sentido que argumentam Andrade e Treccani (1999, p. 47) que os quilombos: “nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”.

São Miguel não foi apenas um espaço marginal em relação ao sistema social e produtivo dominante na região, mas seus criadores buscaram de múltiplas formas proteger esse espaço de emancipação, inclusive através da legalização do processo de apropriação. Assim, São Miguel dos Pretos se apresenta como uma formação social que, tendo se constituído como alternativa à sociedade escravista, se reproduziu preservando manifestações culturais com fortes vínculos com o passado de resistências à escravidão. Existe aí um legado, uma herança cultural e material que confere às gerações seguintes às dos escravos Geraldo e Ismael uma referência presencial e um sentimento de ser e pertencer a um lugar específico, a uma “terra natal”. O terceiro capítulo deste relatório demonstra a especificidade cultural tecida em São Miguel através de formas singulares de estabelecimentos do edifício de relações de parentesco, do trabalho da memória na reconstrução da identidade do grupo, na concepção de direito que emana da forma de compartilhamento das terras em comum e dos rituais coletivos, religiosos e profanos que celebram o grupo em uma vigorosa reclamação de direito à existência. É por todo esse conjunto singular de traços culturais que se deve observar atentamente, com relação a São Miguel, o conjunto de conceitos e diretrizes objetivando a valorização e difusão de manifestações culturais e materiais que emanam da Constituição Federal de 1988:

Artigo 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Artigo 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira...

§1º. O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Demonstraremos ao longo do texto que a especificidade cultural de São Miguel vem sendo preservada por toda uma série de estratégias desenvolvidas e aprimoradas desde o processo de desagregação do sistema escravista. O processo de desagregação do sistema escravista e a possibilidade de compra de terras de mato a um preço relativamente barato permitiram o surgimento de uma série de pequenos povoados de descendentes de escravizados. No Rincão do Vacacaí Mirim, então quarto distrito do município de Cachoeira, formam-se cinco povoados mais estritamente vinculados entre si: São Miguel, Cavalheiros, Martimianos, Varginha e Campestre. Toda essa série de pequenos povoados constituiu uma espécie de fortificação em torno de São Miguel, que funcionou como uma espécie de núcleo central de um tecido cultural de resistência aos processos de desterritorialização. Esse tecido cultural foi forjado através de processos concretos como as alianças matrimoniais, as festas comunitárias, as redes de relações de parentesco, amizade e compadrio e a consolidação de uma memória coletiva comum. É dos esquemas de interpretação permitidos por essa memória coletiva que se evidencia a situação estratégica do território de São Miguel:

Aqui é uma remanescência de quilombo, sim. Gente que viveu e vai se encontrar aqui. Quando foram alforriados, já existia esse ponto de referência. Então vieram exatamente pra cá, outros já, talvez até antes já estavam aqui, refugiados. Até propriamente pelo lugar, se adaptaram pelo lugar devido à altura. Tem quatro cantos aí estratégicos: saem pra cá, eles têm uma visão ampla da banda de Restinga, saem pra lá eles pegam a banda de Santa Maria, ali um pouco

mais pra cá... E daqui praticamente se enxerga Agudo. Então quer dizer que o ponto referente é esse. (Roberto Potásio Rosa, 48 anos)⁵

Quando os moradores de São Miguel não colocam ênfase na localização estratégica, eles enfatizam a cobertura florestal da época para ressaltar o caráter de abrigo, a possibilidade do refúgio. O que essa interpretação ressalta é que a escolha das terras de São Miguel não foi o resultado de uma falta de alternativas, ou uma simples concessão feita ao acaso por um senhor de escravos mais paternalista. Os moradores de São Miguel enfatizam uma apropriação estratégica, o que define esse espaço como território.

Se a Associação de Moradores de São Miguel reclama, hoje, a condição de remanescentes de quilombos é porque essa reivindicação é congruente com uma série de projetos que foram sendo pragmaticamente forjados nas terras de São Miguel, desde a primeira ocupação pelos escravos no século passado. A inserção de São Miguel nas fronteiras de duas sesmarias é reveladora de um processo de apropriação estratégico, que configura um território geográfica e socialmente nas periferias do sistema. Não é por acaso, então, que a territorialidade social e cultural que assim emerge pode ser continuamente ressemantizada sob projetos com sentidos emancipatórios.

Um século de solidariedade forjada inter e intrapovoados, instituída nas relações de parentesco, nas alianças matrimoniais, nas formas de produção da vida material, nas trocas materiais simbolicamente carregadas, vem orquestrando na comunidade de São Miguel novas reivindicações articuladas à idéia de apropriação do território original. Simultaneamente à reivindicação do título das terras, a comunidade institui através da Associação o pleito por um desenvolvimento sustentado.

Quando os moradores de São Miguel reclamam a condição de remanescente, essa reivindicação territorial deve ser compreendida como demanda por condições de exercício cidadão de uma cultura delimitada na concretude de um espaço específico, sob controle do grupo. Desta forma, a fronteira ou território é compreendido em sua dimensão simbólica em relação a um espaço físico concreto. O que aqui se demanda, além da apropriação legal do espaço físico, são programas desenvolvimentistas que, em lugar do confronto étnico, promovam uma comunidade intercultural de negociação e definição de parâmetros de desenvolvimento que não violentem a cultura e as vontades locais.

⁵ Presidente da Associação Comunitária Vovô Geraldo.

As práticas culturais e o conjunto de relações sociais que constituem São Miguel como território, o uso e ocupação do espaço concreto resultam diretamente da negociação e luta. Assim, o espaço de São Miguel não deve ser tomado apenas como forma física, mas como espaço de relações sociais, como construção resultante da atuação de diferentes forças locais que, em cada momento histórico, de acordo com as conjunturas, ressemantizam de uma certa forma um projeto de emancipação. Na atual conjuntura, para os moradores de São Miguel, o campo de evidências por excelência dessas reivindicações é a esfera pública que vem se constituindo em torno da questão remanescentes de quilombos.

A relação da cultura com o lugar, suas implícitas ecologias de pertencimento e sua persistente dinâmica de adaptação às transformações do contexto englobante, sem perda dos referenciais fundamentais que definem o grupo, mesmo quando suas fronteiras permaneçam fluídas, são o que nos permite tratar São Miguel como um território especial no qual se forjou uma cultura de resistência ao aprisionamento do trabalho negro.

Os rituais e festas coletivos reforçaram ao longo de um século a identidade negra desses povoados estritamente articulados entre si, clarificando a percepção de uma alteridade em relação ao contexto circundante, mesmo que esses povoados estivessem sempre em intensa interação com esse entorno ocupado por eurodescendentes. Trataremos no segundo capítulo das procissões religiosas, da festa do Divino, dos terços pelas almas, dos rituais de batuque e dos grandes bailes que embalam os envolvimentos desses diferentes povoados negros nessa política de cumplicidade anti-racista.

Esses preciosos fragmentos que uma visão folclorista veria como sobrevivência não se apresentam hoje como textos intactos e completos preservados, apesar do tempo. A força persuasiva com que esses tecidos culturais mantêm vinculados os membros da comunidade de São Miguel está menos em sua pureza original do que em seu caráter de cultura dissidente em relação à formação hegemônica do entorno, sustentáculo para estratégias de resistência ao aprisionamento do trabalho.

Quando o artigo 216 da Constituição Federal de 1988 dispõe que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, o espírito da lei aponta para a possibilidade de se recuperar e proteger as contribuições de formações culturais e sociais do tipo da que se estabelece em São Miguel. Preservar tais contribuições culturais é vital para a saúde (política, cultural, ecológica) do país em suas mais profundas aspirações democráticas. No quarto capítulo deste relatório, se explicitarão as lições de preservação ambiental que se pode retirar da proteção a formações sociais de horticultores como essa que se configura em São Miguel.

Ao longo dos últimos dez anos, a comunidade de São Miguel vem se mobilizando de forma cada vez mais intensa. Embora a mesma já tivesse indicado duas lideranças como candidatos para as eleições municipais visando a resgatar seus direitos sobre a terra, tivesse recorrido a instâncias judiciais por diversas vezes, é com a Associação dos Moradores de São Miguel, criada em fevereiro de 2002, que a exigência de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombos assumiu dimensões oficiais pela primeira vez, nomeadamente em documento entregue ao Secretário do Trabalho, Cidadania e Assistência Social em 2 de março de 2002.

O que emerge no desdobramento de uma memória coletiva de resistência combinada a formas cada vez mais organizadas de pleito é uma reivindicação por um senso combinado de justiça que dê conta tanto das concepções locais de direito, maturadas em um século de resistências, como das exigências legais oficiais.

A data de 1892, do primeiro registro formal de compra de terras, é apenas um indicador oficial de um tempo de uma apropriação que antecede a abolição. A estratégia de resistência ao escravismo, através da compra de terras, se constitui como culminação de um processo de apropriação de territórios negros em uma circunstância específica, em que não bastava buscar um refúgio distante, mas era necessário torná-lo intocável nos marcos formais hegemônicos. Isso se tornou possível e necessário em uma conjuntura em que o trabalho para a ferrovia proporcionava possibilidades de poupanças significativas, para ex-escravos, e em que a pressão pelo estabelecimento de colônias de imigrantes alemães e italianos se constituía como ameaça sobre todas as terras que podiam ser consideradas devolutas. Assim, as estratégias de territorialização em São Miguel se dão no mesmo sentido, embora seguindo estratégias diferenciadas da modalidade de resistência, que passa pela fuga de escravos para a constituição de territórios suficientemente distantes dos centros do sistema escravista para se fundar na ilegalidade.

O enfoque desta pesquisa privilegiou quatro ângulos de análise: em primeiro lugar, a análise das narrativas importantes para a comunidade, espécies de monumentos orais em que a comunidade consagra um passado significativo para o grupo. Ao focar acontecimentos concretos da vida do grupo rememorados ao longo de gerações, este estudo pretende abstrair os processos sociais subjacentes que emergem das interações entre as pessoas de São Miguel e as do entorno.

Em segundo lugar, grande parte da etnografia buscou os aspectos ritualísticos, tanto de situações que do ponto de vista nativo podem ser tomadas como especificamente políticas, como as festivas e exclusivamente religiosas. Observações etnográficas conjugadas a entrevistas em profundidade e à constituição de grupos focais de discussão permitiram uma análise do tecido cultural em que se inserem as reivindicações dos moradores de São Miguel. Se os rituais são tomados aqui como objetos privile-

giados para observação é na medida em que acentuam, repetem, enfatizam o que é fundamental para o grupo e que, portanto, precisa ser cerimonioso. Se o caráter oral das situações culturais de São Miguel é tão marcante, apenas uma metodologia centrada na performance poderia explicitar os argumentos não-discursivos, que a resistência cultural desenvolve nessa cultura. Se a expressão cultural distintiva das populações pós-escravas foi resultado de brutais condições históricas de silenciamento discursivo, a metodologia de análise dessa formação cultural deveria contribuir diretamente para o entendimento das tradições de performance, que continuam a caracterizar a produção e a recepção da cultura da diáspora... sua força é evidente quando comparada com abordagens da cultura negra que têm sido baseadas exclusivamente na textualidade e na narrativa e não na dramaturgia, na enunciação e no gestual – os ingredientes pré e antidiscursivos da metacomunicação negra, de acordo com Gilroy (2001, p. 162).

Em terceiro lugar, procedemos ao levantamento de dados historiográficos disponíveis nos arquivos (dos municípios de Cachoeira do Sul e Porto Alegre) e Cartórios Municipais (de Restinga Seca e Cachoeira do Sul). A análise dos conflitos fundiários atuais e potenciais e a reconstituição da história local, através de documentos orais e escritos, permitem ligar dados etnográficos e questões sociológicas, de modo a expor os múltiplos sentidos de justiça em jogo.

Por fim, utilizamos um questionário para um levantamento socioeconômico dos residentes nessa área. Dessa análise socioeconômica, não restam dúvidas de que, na situação de grande pobreza material em que se encontra São Miguel, as possibilidades de proteção a esse patrimônio cultural da nação passam necessariamente pela regularização fundiária, por um programa especial de reforma agrária que amplie as terras da comunidade e por políticas públicas baseadas em sólidas concepções de etnodesenvolvimento.

EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS DA TERRITORIALIZAÇÃO

José Carlos Gomes dos Anjos
Luciana Schleder Almeida
Paulo Sergio da Silva

Pretendemos neste tópico situar historicamente o processo de emergência e consolidação da comunidade de São Miguel como uma modalidade de organização social alternativa ao sistema escravista e, de forma mais geral, de resistência às pressões de uma sociedade racista. Entendemos que múltiplos foram os processos históricos de consolidação de sociedades alternativas e marginais em relação ao modo de produção escravista no Brasil, e que algumas dessas alternativas – entre as quais, São Miguel –, por terem sido criadas por descendentes de escravos, podem ser geralmente denominadas quilombolas.

As terras da região central da província de São Pedro haviam sido apropriadas, em grande parte, nas três primeiras décadas do século XIX, através da conformação de sesmarias e outras modalidades de concessões oficiais, no quadro da histórica necessidade de povoar as regiões sulinas com homens capazes de defender o território e ensejar o abastecimento das tropas luso-coloniais.

Embora o processo de ocupação na região, ao longo do século XIX, tenha se processado em grande medida sob a estrutura de grandes sesmarias, brechas camponesas foram se constituindo simultaneamente nas terras menos valorizadas, compondo um mosaico de grandes extensões de pecuária nas savanas e nas pequenas propriedades de uma lavoura que se concentrava nas terras de matas. A parte oeste do município de Cachoeira foi, durante boa parte do século XIX, uma fronteira em guerra. Sob esse estado de sítio, o regime de reprodução das relações de produção estava sobredeterminado pelas relações político-militares. A estraté-

gia para o acesso e acúmulo de capital fundiário é, nessas circunstâncias, a da reconversão de posições militares em posições econômicas por meio da requisição de sesmarias.

Inserido nesse tipo de estratégia de reconversão de capital político-militar em capital fundiário, o furriel Manoel Martins Pinto faz uma requisição de sesmaria em 1804. Menos de duas décadas mais tarde é José Carvalho Bernardes quem faz um pedido similar de sesmaria. As duas grandes sesmarias na periferia das quais se constituiu o território negro de São Miguel se enquadram na política colonial de terra dessa conjuntura de expansão de fronteiras: são sesmarias concedidas a militares, na fronteira viva meridional.

Nessa solicitação última, a de José Carvalho Bernardes, o único lindeiro atestado é Manoel Martins Pinto, o que confirma a hipótese de que todo o triângulo de terras delimitado pelos rios Vacacaí Mirim, Soturno e Jacuí foi reivindicado por apenas duas das mais poderosas famílias de Cachoeira. Reza a solicitação de sesmaria de José Carvalho Bernardes que estariam sendo requisitadas, no local denominado Rincão do Vacacaí Mirim, nos subúrbios da freguesia de Cachoeira, terras que se dividem pelo norte com o Rio Jacuí, ao sul com o Vacacaí Mirim, o que lhe dá o formato de ilha entre um e outro rio. Essas terras só estavam confinadas a leste com os campos de Santos Martins Pinto.

Donas de imensas faixas de terras, as famílias Carvalho Bernardes e Martins Pinto aparecem também nos arquivos locais como grandes lideranças políticas da região. Os Carvalho Bernardes e os Martins Pinto são, em diversas conjunturas do fim do século XIX e primeiras décadas do século seguinte, senhores de escravos, juizes de paz, intendentess, militares, fazendeiros, conforme vasta documentação biográfica encontrada nas fontes de pesquisa que utilizamos durante o trabalho (inventários, batizados, casamentos, testamentos, partilha de bens, escrituras).

Se, por um lado, esse tipo de estratégia, que se configura na reconversão do capital político-militar em capital fundiário, permitia o açambarcamento de grandes extensões de terra e a concretização das posições dominantes na forma de capitais sociais e capitais simbólicos, por outro lado, não deixava de abrir flancos para consolidação de estratégias de resistência. Na memória dos mais antigos moradores de São Miguel, os Martins Pinto eram conhecidos como uma família de grande perversidade, que mandava matar o primeiro negro que ousasse atravessar suas terras. Talvez esse fosse um sintoma de resposta desesperada desse que foi o primeiro dos grandes impérios fundiários da região a desmoronar. Na medida em que o controle de tão vastas extensões de terra era precário, toda uma série de estratégias, que vão da busca de abrigos em lugares remotos no interior desses espaços das sesmarias até a compra de suas áreas mais desvalorizadas, permitiu a constituição de verdadeiros quilombos no sentido de núcleos populacionais que reconstituíram modos de produção e estilos de vida alternativa ao sistema escravista.

No inventário dos bens de Santos Martins Pinto, de 1843, são transmitidos à geração seguinte um campo denominado Faxinal no valor de três contos de réis, outro campo denominado de Tapera, que fazia divisa com Faxinal e com o campo de José Carvalho Bernardes Junior, no valor de quatro contos de réis, um prédio, gado, e uma quantidade considerável de vinte e seis escravos, dentre os quais Geraldo de Carvalho, que veio a ser o fundador da comunidade de São Miguel. Consta no inventário que Geraldo de Carvalho era um escravo com a idade de cinco anos, avaliado em duzentos mil réis. Fica comprovado, portanto, que Geraldo de Carvalho, filho de Rita, também escrava na mesma sesmaria, nasceu e viveu nessa sesmaria criada na confluência do Vacacaí-Mirim com o rio Jacuí desde a primeira metade do século XIX.

Por ocasião da morte de Santos Martins Pinto, o escravo Geraldo passa para o filho Martimiano Martins Pinto, com oito anos de idade. Por ser menor de idade, considerado impúbere, fica sendo tutelado pelo irmão mais velho de Martimiano, que é o Miguel Martins Pinto. Miguel Martins Pinto irá realizar diversas transações comerciais envolvendo as posses de seus irmãos tutelados e as suas, inclusive. A segunda metade do século XIX é a fase de desmoronamento da família Martins Pinto, atestado em uma série de vendas de terras que consolidam os testemunhos orais colhidos na comunidade de São Miguel de que a família Martins Pinto entrou em decadência e praticamente desapareceu da região. É com a família Carvalho que os descendentes de Geraldo irão manter relações estratégicas de distanciamento, sedução, troca de favores e resistências.

A trajetória de Geraldo de Carvalho pôde ser seguida nessa investigação, não apenas através da história oral, mas também nos inventários seguintes dos novos donos. No inventário de José Carvalho Bernardes, de 1876, passa a constar, além de terras, “animaes, vacuns, cavalaes e ovelhas”:

Geraldo, de idade trinta e oito anos, pardo, casado, doente, na quantia de setecentos mil reis. Maria, de idade trinta e sete anos, parda. Mulher [de] Geraldo, na quantia de setecentos mil reis. Castorina, de idade onze anos, parda, filha do casal acima, na quantia de seiscentos mil reis. Carolina, de idade oito anos, filha do mesmo casal, na quantia de quatrocentos e cinquenta mil reis. Albino, de idade seis anos, pardo, filho do mesmo casal na quantia de trezentos e cinquenta mil reis. Constança, de idade cinco anos, parda, filha do mesmo casal acima na quantia de duzentos mil reis.⁶

⁶ No inventário de José Carvalho Bernardes, Geraldo é o único escravo que aparece com a descrição de sua família, informação extremamente rara nesses documentos.

A confrontação dessa listagem com a genealogia das famílias de São Miguel, reconstituída a partir da etnografia realizada na comunidade, não deixa dúvidas: esses escravos dos Carvalhos deixaram descendentes até hoje no mesmo local onde foram escravizados.

Feita essa constatação da permanência resistente dos descendentes de uma família de escravos em um mesmo local, desde a primeira metade do século XIX, passaremos a explicitar as estratégias de apropriação, legitimação e consolidação de um território negro nas brechas dessas sesmarias nas quais essa família foi escravizada.

Antes de se consolidar a colonização, a relativa flexibilidade com que os grandes proprietários permitiam a apropriação de suas terras de baixo rendimento deve-se, em grande parte, ao fato de que o lavrador nacional conformava um campesinato que assegurava a produção de gêneros para o abastecimento urbano, enquanto os grandes se dedicavam à pecuária. É nessa conjuntura de correlações de forças e estratégias de reprodução social que se compreende que, prestando serviços na ferrovia e nas lavouras da região, ex-escravos formassem uma poupança mínima para aquisição de áreas florestais relativamente desvalorizadas.

A possibilidade de formalização, através da compra, de apropriações já feitas por ex-escravos em resistência às múltiplas possibilidades de manutenção do aprisionamento da força de trabalho sob novas máscaras jurídicas e na informalidade, ficou facilitada, no caso de São Miguel, por um cenário de crise de uma dessas grandes famílias. A família Martins Pinto, ao longo do século XIX, vendeu grande parte das terras de sesmaria, conforme consta no grande número de registros (ver tabela), em que se declara possuir áreas de campo por compra feita a herdeiros do antigo proprietário. É nesse contexto que, em 1856, aparece em registros documentais Vicente Ferreira dos Passos comprando um pedaço de “campos e mattos” no terceiro distrito, nessa vila na Fazenda da usina Dona Francisca Maria de Jesus, parte da outrora fazenda dos Martins. É significativo que o mesmo Vicente Ferreira dos Passos venha a aparecer em 1892 como vendedor de lotes significativos de terras a Geraldo de Carvalho, o escravo que viria a fundar a comunidade de São Miguel.

Segundo os registros históricos, na última década do século XIX, os ex-escravos Geraldo Martins Carvalho, Ismael Jorge Cavalheiro, Bento Benedicto dos Anjos e Martimiano Rezende de Souza oficializaram através de compra as terras de que vinham se apropriando nos interstícios marginais das duas fazendas. É essa a terra natal de seus descendentes e que estes últimos legitimamente reivindicam. O fato dessas terras se localizarem em um ponto de confrontação das duas sesmarias descarta a hipótese de uma doação paternalista por parte de uma dessas famílias. Para que esses ex-escravos estivessem em condições de poupança para aquisições tão significativas, como nos confirmam os vários atestados de compra de Geraldo, Ismael, Nércio, Belmiro Geraldo, se impõe considerar que, antes

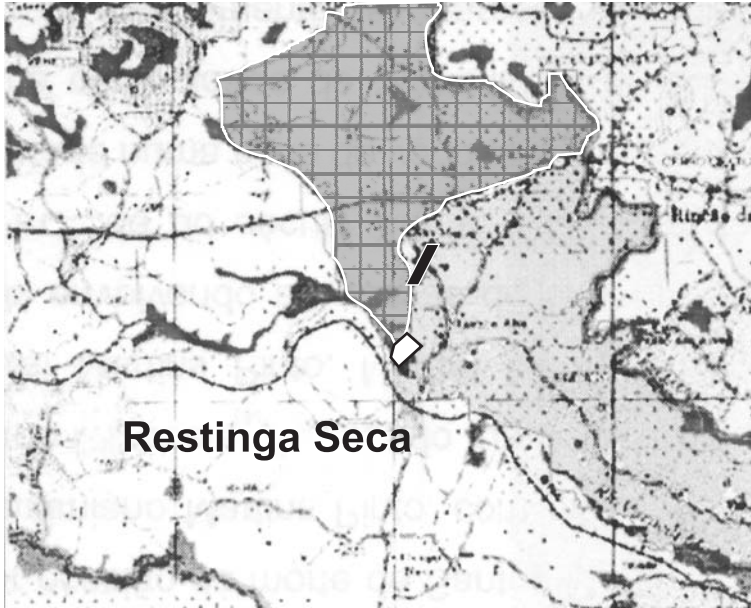
de 1892, esses ex-escravos congregados por laços de parentesco vinham realizando apropriações de recursos que lhes permitiram oficializar seus atos de apropriação territorial. Isto é, muito antes de 1892, esses escravos já possuíam meios de produção que lhes facultaram poupanças para a formalização da apropriação desses mesmos meios.

Terras negociadas pela família Martins Pinto, registradas no Livro de transmissões nº 09 a partir da página 71
(Arquivo Público/RS)

Comprador	Data	Folha	Valor
Luiz Bolzan	14.06.1897	35	600.000 réis
Eugênio Dotto	14.06.1897	36	01 conto e 400.000 réis
João Dotto	14.06.1897	38	01 conto e 400.000 réis
Ângelo Druzian	14.06.1897	39	350.000 réis
Maximiano Pruzian	14.06.1897	40	350.000 réis
David Dotto	14.06.1897	41	700.000 réis
João e Eugênio Dotto	14.06.1897	43	03 contos e 500.000 réis
Miguel Martins Pinto	06.08.1897	50	500.000 réis
Miguel Martins Pinto	06.08.1897	52	01 conto de réis
Francisco Martins Pinto	14.09.1897	56	
Manoel Martins Pinto	20.11.1897	63	
Francisco Martins Pinto	20.11.1897	63	01 conto e 800.000 réis


É significativo ainda que em uma região que é fundamentalmente de savana, portanto, com áreas relativamente restritas de florestas, todos os registros orais indiquem que São Miguel “era um mato só”. A área de “mato”, pouco valorizada dada à dominância da pecuária como forma de produção, é o tipo de terra que está estritamente vinculado ao aparecimento e à consolidação de um segmento que a literatura especializada vem conceituando como lavradores nacionais, produtores de alimentos distintos das colônias de imigrantes e pouco valorados na historiografia consagrada (Zarth, 1994; Farinatti, 1999).


As dificuldades da nova conceituação relacionam-se com a pouca discussão sobre a pertinência de se incluírem entre os “lavradores nacionais” os remanescentes da situação de escravidão que, ao longo do século XIX, através de múltiplas estratégias, estão se liberando do jugo. Categoria



 São Miguel

 Martimianos

 Sesmaria dos Martins

 Sesmaria dos Carvalho

Configuração das sesmarias da família Martins e da família Carvalho.

situada entre os grandes senhores e os escravos, os lavradores nacionais são segmentos tanto mais tolerados em suas estratégias de apropriação de terras, porquanto, são eles os responsáveis pela produção de alimentos e disputam terras pouco valorizadas para as elites locais: as florestas. Em um mercado fundiário em que as terras de “campos”, propícias à pecuária, são muito valorizadas, relativamente às terras de “mattos”, relegadas aos lavradores nacionais (Farinatti, 1999), propícias ao abrigo de escravos, só poderiam ser as áreas florestais (que não eram predominantes na ecologia da região), tal como nos indicam as fontes orais.

Pode-se colocar em dúvida a possibilidade de apropriação, por ex-escravos, de terras que faziam parte de sesmarias, se não se levar em conta esse resultado insistente dos estudos sob a escravidão, de que, antes de se consolidar a colonização por imigrantes europeus, a relativa flexibilidade com que os grandes proprietários permitiam a apropriação de suas terras de baixo rendimento deve-se, em grande parte, ao fato de que era o campesinato resultante da desagregação do sistema escravista que assegurava a produção de gêneros para o abastecimento urbano. Além de se conformarem como abrigos naturais, portanto, arriscados para empreendimentos militares sem lucros significativos, as áreas de florestas estavam em condições de serem relegadas porque eram pouco valorizadas, além de se constituírem como espaços propícios para uma atividade complementar essencial à qual as elites não se dedicavam – a produção de alimentos.

É certo que essa produção agrícola dos setores mais pobres da população das áreas rurais no Brasil nunca chegou a se integrar na economia nacional como uma esfera estruturada de modo paralelo e complementar à economia de exportação: “a gênese de um campesinato constituído a partir da experiência da escravidão se articulava, ao contrário das zonas caribenhas, muito mais com uma economia caipira tradicional do que com uma cisão estrutural entre esfera de produção exportadora e a de gêneros” (Machado, 1987, p. 33).

No sul, é a pequena propriedade colonial que irá ocupar o lugar que a economia caipira não ocupou na economia regional. Desapropriações de comunidades negras (e/ou caboclas), que, em outras regiões, tenderiam ao abandono, à repartilha entre proprietários, à monopolização e à depreciação, no sul, sob o empreendimento colonial, ganharam condições de inserção valorizada na economia regional representando “uma diversificação de atividades produtivas, tanto para o suprimento de fazendas escravistas quanto para o abastecimento de núcleos urbanos, já no final do século”, conforme Santos (1994, p. 135-153).⁷

⁷ Contrariamente à propaganda de seus ideólogos, esse sistema colonial de apropriação da terra não se imunizou; pelo contrário, favoreceu, a tendência capitalis-

O processo de consolidação da emancipação negra rural na província foi golpeado pela Lei da Terra de 1850 e pelas frentes de colonização, mas não foi desmantelado de todo. A Lei da Terra interpunha entre a terra e os pretendentes à sua apropriação legal toda uma série de processos jurídicos, que passam a codificar heranças, vendas, medições e litígios. É esse processo de codificação do acesso à terra que torna a apropriação fundiária “uma relação entre homens”, fundada na disputa regulada por esse tipo de consagração rara na época em que é a legitimação escritural da apropriação da terra. A proximidade em relação aos centros e códigos de burocratização do acesso à terra tornou-se o principal recurso de atendimento de interesses tanto do governo como de particulares.

Com esse processo de centralização, consolida-se um duplo mecanismo de dominação: por um lado, legaliza-se a possibilidade de apropriação desigual das terras, legitimam-se as apropriações feitas sob outros regimes e se impõem a linguagem da burocracia e as relações de clientelismo como modalidades principais de acesso à terra. Criou-se, desse modo, toda uma correlação de forças em que o papel das repartições dos governos das províncias é fundamentalmente de sancionar desigualdades extra-estatais. Essa atuação-limite do Estado criou todo um regime de excessências, reconhecido como situação de descompasso entre o legal e o real, como, por exemplo, os desvios de processos e de documentos.

O capital social (redes de relações baseadas na reciprocidade entre os agentes sociais melhor dotados de recursos), assim como o capital escolar, passa a ser fator decisivo de um novo regime de regulação das relações interétnicas. Sob esse regime, a língua da situação é o código burocrático movido a relações clientelísticas. As vantagens dadas aos colonos através do sistema de parceria funcionam, no jogo das disputas fundiárias, como um capital étnico, tanto mais importante quanto as vantagens comparativas, convertem-se em créditos e as desvantagens, em estigma. Do europeu, ressaltam-se a capacidade de trabalho e o espírito empreendedor, o africano é associado à estagnação, à preguiça, à pobreza. Típica profecia social que tende a se realizar sob os efeitos conjugados de condições objetivas de exclusão do acesso à terra e da incorporação subjetiva do estigma.

A burocracia com sua linguagem e *ethos* próprios só pode ser dominada por agentes socialmente próximos do centro de jurisdição, sobretu-

ta de produção e reprodução de desigualdades no interior dos próprios grupos de colonos: “Durante um longo período, os camponeses foram subordinados pelos comerciantes locais, em nível econômico e político, sendo que a formação da indústria deu-se, principalmente, pela destruição do artesanato doméstico camponês. Por tudo isso, o personagem central do processo de acumulação nessas regiões foi o comerciante, reproduzindo a subordinação da pequena propriedade”.

do quando manipulada por laços de reciprocidade entre dominantes. Por um lado, as terras de negros iam se pulverizando, consideradas terras devolutas e seus ocupantes tomados como incapazes de propriedade. O caráter itinerante da agricultura pré-colonial e a segmentação em terras de criação e terras de plantio caracterizaram uma prática que a colonização europeia cunhou de *intrusamento* para justificar o processo de expropriação. Por outro lado, sob uma prática jurídica e clientelista que favorecia expansionismo latifundiário, varreram-se caboclos, indígenas e comunidades de ex-escravos do mapa fundiário de imensas regiões do Rio Grande do Sul. Esse processo se fez complementar pelo estabelecimento de colônias alemãs e italianas. Conduzidos pelas firmas de colonização, os colonos avançaram sobre terras já ocupadas em nome de uma nova racionalidade produtiva, confirmada ao longo do século pelo acesso desigual a créditos, máquinas, sementes. Estabelecem-se, assim, os fundamentos sociais do processo de distribuição de diferentes tipos de capital (a começar pelo fundiário) pelas diferentes etnias, o que acaba territorializando algumas dessas etnias (as euro-descendentes) e tende a desterritorializar outras (indígenas e afro-descendentes).

A expropriação das comunidades rurais negras deve ser compreendida no quadro dessa conjuntura mais geral de dismantelamento de um espaço rural, que havia sido apropriado por uma população geralmente definida como “cabocla”. Nesse sentido, a compreensão atual de correlações de força entre as comunidades negras e o mundo branco que as cerca se faz pela reconstrução desse “tempo social”, espremido entre a desagregação do escravismo e a consolidação de colônias alemãs e italianas na região sul, com a expulsão correlativa dos antigos “ocupantes” das terras colonizadas (basicamente índios e descendentes de escravos).⁸

Se a destruição das comunidades negras de ex-escravos, sob a pressão da escrituração e da colonização, deve ser analisada – na terminologia de Deleuze e Guattari (1976) – como um processo de sobrecodificação estatal, é na medida em que ela fundamentalmente desmonta uma forma de codificação da terra e desarticula um modo de vida alternativo ao capitalismo agrário.

Tendo seu modo de vida desarticulado, a ordem pôde ser retomada e a terra novamente integrada a seus canais legiti-

⁸ Começa pelo regime de posse, nas colônias alemãs de 1824 a 1850, continuando pelo regime de colonização. Geralmente, os ratificam a substancialização nativa da categoria caboclo tomando-a como sendo essencialmente o resultado de “composição étnica oriunda da miscigenação” de índios e negros, quando ela é fundamentalmente uma categoria contrastiva que carrega a pressuposição de miscigenação como efeito acusatório.

mos, isto é, a posse foi formalmente reconhecida àqueles capazes de manipular em seu favor os meandros da burocracia dos papéis e cartórios, enquanto as terras foram reincorporadas ao mercado com diminuto valor. (Machado, 1987, p. 31)

É nesse cenário de correlações de força que a família de ex-escravos dos Carvalhos, articulados em torno de Geraldo de Carvalho, começa, sob a ameaça que representa a proximidade da implantação das colônias de imigrantes, a comprar (oficializar a posse) partes das terras de que vinham se apropriando. Graças ao estabelecimento de relações estratégicas de interação com uma das grandes famílias da região São Miguel, pôde se consolidar como reduto étnico, apesar do avanço e das pressões das colônias alemãs e italianas.

Fontes orais e escritas: a confirmação recíproca

O que há de mais substantivo na identidade de um grupo é precisamente o intenso processo de negociação e edificação de suas fronteiras. A dimensão instrumental da identidade étnica está orientada de modo estratégico, mesmo que a eleição dos traços relevantes para a identidade não seja substancialmente vazio e encontre sua justificativa no passado: “os recursos simbólicos (a língua, o território, a tradição cultural) utilizados para marcar uma oposição significativa entre Nós e Eles podem ser distorcidos ou reinterpretados, mas, de um certo modo, eles ‘já estão lá’ desde sempre e disponíveis para os atores” (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 164).

Os grupos étnicos têm, contudo, a capacidade de manter sua identidade com uma substancialidade constantemente reinventada a partir dos conteúdos pertinentes à memória coletiva, sendo seus acontecimentos fundadores permanentemente recriados. Na comunidade de São Miguel, a crença na origem comum, um dos pilares da organização social, é marcante na memória coletiva e sustenta os movimentos de plasticidade interétnica: “o que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma ‘aura de filiação’” (op. cit., p. 162).

As pessoas de São Miguel e Martimianos são filhas de Geraldo, Ismael, Martimiano, Bento. Não estamos discorrendo sobre uma dimensão estritamente genealógica; as modalidades de *filiação étnica* estão além da consangüinidade primordial.

A história de rebeldia de um negro é um forte referencial para a comunidade no jogo interétnico: em meados do século XIX, um escravo pardo de dezessete anos, chamado Geraldo, se desentende com o seu

senhor, Miguel Martins Pinto, e foge, estabelecendo-se algures na grande fazenda vizinha, pertencente aos Carvalho. Esta história faz parte do repertório de “causos” dos detentores da memória de São Miguel e Martimianos. O episódio poderia estar perdido no tempo, caso não se tratasse do Vovô Geraldo, apontado como a figura que deu origem à linha genealógica que, em boa parte, organiza a comunidade. Não raro, o nome completo de Geraldo é evocado pelos informantes para ilustrar a situação, pois ele carregou consigo os nomes dos dois senhores que lhe marcaram a vida de escravo: *Geraldo Martins Carvalho*.

A história de Geraldo foi selecionada pela comunidade pela delicada trama que envolve memória individual e coletiva, abrangendo um período de mais de 150 anos. A pesquisa em documentação escrita confirma a trajetória de Geraldo e revela a precisão histórica contida na memória coletiva: encontramos o registro de Geraldo como escravo dos Martins até seus quinze anos e, trinta anos depois, como escravo dos Carvalho Bernardes.⁹ Entretanto, a memória coletiva não é um simples espaço mental de inscrição de eventos “históricos”, à maneira dos arquivos históricos oficiais. A sua construção obedece a referências e padrões de relevância fixados pela interação dentro e fora do grupo étnico.

Assim, a memória opera como elemento relevante na dinâmica da identidade social, na medida em que é forjada no âmbito das experiências do grupo que irá sustentar a lembrança. Porém, a substância da memória não é exatamente o que foi vivido pelo grupo. Primeiramente, porque a memória pode se valer de eventos ou experiências exteriores ao grupo, em uma manobra de apropriação coerente com a lógica de construção identitária. Também é certo que a memória está submetida à prática na medida em que a última é “matéria-prima” da primeira, mas essa relação é complexificada em função do permanente exercício de interpretação e atribuição de sentido, implementado pelo homem na prática da relação com seu universo. A memória transita no tempo e no espaço, selecionando e reelaborando significados segundo um mecanismo ideológico de articulação: “...a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada com outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (Halbwachs, 1990, p. 71).

Para chegar ao que chamamos de memória coletiva, é necessário compreender os elementos que dão forma à teia formada pelas memórias individuais que, além da reflexão solitária, possui uma dimensão co-

⁹ Essas informações foram obtidas através de pesquisa nos inventários de Santos Martins Pinto e de José Carvalho Bernardes, ambos pertencentes ao acervo do Arquivo Público do Estado.

mum. Essa idéia da origem comum não está restrita às memórias dos mais velhos; ela é, fundamentalmente, compartilhada e reforçada pela memória dos outros. De certa forma, é o código das representações e das lembranças dos outros que sustentam as próprias memórias individuais; e essas não são construções arbitrárias. A legitimidade da história de Geraldo Martins Carvalho não reside apenas em sua “veracidade histórica”, mas, sobretudo, na sustentação que encontra no grupo: ela deve possuir eficácia simbólica, constituindo-se como um elemento de coesão social.

As histórias sobre escravos contadas pelos antigos de São Miguel estão sendo recriadas no esforço de reivindicar a condição de comunidade remanescente de quilombos, porém esses episódios já traziam no seu bojo as marcas que permitem que estejam firmemente integrados em uma ação reivindicativa como elemento primordial. Atrelada à lembrança do passado escravo está a noção de resistência, exaltada nos personagens do mito de origem comum de São Miguel e Martimianos.

Além da *simbiose* entre passado e presente promovida pela memória, existe a relação, praticamente descolada do tempo, entre memórias velhas e memórias recentes.

À medida que poucas lembranças são ampliadas por novas lembranças, ocorre uma confusão positiva, em que o conjunto delas confere maior adequação do registro à realidade.

Assim, a memória se apropria de elementos conforme um critério de ajuste ao conjunto de fatos já articulados no processo de construção da identidade. A memória coletiva é capaz de existir no grupo graças a uma continuidade articulada, que tem lugar na consciência viva do grupo em interação com a sociedade envolvente.

Em São Miguel e Martimianos, outro personagem que sustenta a idéia da origem comum das comunidades é Ismael Cavalheiro. Também ex-escravo, Ismael será o “guarda-costas” de Levindo Carvalho, filho de José Carvalho Bernardes. Figura curiosa, além de “brigar bem”, ele é apontado pela comunidade como o “capelão”. Na ambigüidade de sua pessoa, Ismael é um elemento emblemático para se pensar a plasticidade das construções identitárias no tempo e no espaço. Tivemos a oportunidade de entrevistar Alceu Cabral, um professor aposentado de 72 anos, descendente dos Carvalho Bernardes. Quando criança, conheceu “Tio Maié”, um velho negro que freqüentava a casa dos seus avós. Imagem marcante, Ismael Cavalheiro inspirou um conto:

Eu conheci na minha infância o negro velho que havia sido escravo e, em sua mocidade, protagonista desta estória, pois era ele o protetor de seus senhores. Tinha uma fala mansa e fazia o nosso encantamento ao contar os “causos” que vivenciou, no tempo em que era “cativo”, como dizia. Sua voz tremida e seus olhos quase sem luz acrescentavam um quê de fantástico às estórias que nos contava. Nos falava do “boi-

tatá”, da “mula-sem-cabeça”, das lendas do campo e das histórias vivenciadas pelos seus “sinhôs”. (Cabral, s.d.)

A ligação com o senhor branco era bastante estreita em virtude de sua função de “guarda-costas”. Talvez por isso o ex-escravo tenha obtido vantagens, posto que é ele quem compra e vende (para os novos membros da comunidade) os maiores pedaços de terra que conformavam São Miguel dos Pretos. Em entrevista, Seu Alceu descreveu essa relação de amizade entre o negro Ismael e os brancos descendentes de seu senhor.

Dona Di, descendente de Ismael e quem guarda a tradição das rezas do capelão comunitário, também relatou as visitas que os Carvalho Bernardes faziam à comunidade negra no começo do século XX. Em São Miguel e Martimianos, além de ser lembrado pela valentia, o Tio Maié era o respeitado “capelão” que “rezava o terço” sempre que alguém morria.

A noção de origem comum nessas comunidades é sustentada pela lembrança de personagens como Geraldo Carvalho e Ismael Cavalheiro. Na memória dos negros de São Miguel e Martimianos, a trajetória desses ex-escravos está envolvida por uma aura de valentia. Geraldo é um escravo que rompe com seu senhor em uma operação arriscada de fuga, e Ismael é um negro valente que conhecia como poucos os campos e matos entre o Jacuí e o Vacacaí-Mirim.

Do passado escravo, foram selecionados os eventos heróicos para a construção identitária. Seus ancestrais são escravos, mas *escravos valentes*. O regime essencialmente exploratório e injusto do trabalho se faz presente na memória, mas o que é exaltado são a valentia e o respeito conquistado pelos ancestrais. Na negociação interétnica, o realce ao heroísmo carrega consigo a marca da resistência. O discurso de sacralização de certos personagens é fator de coesão social, sendo elemento fundamental no processo de mobilização social.

Os traços culturais são elementos dinâmicos de negociação interétnica, tendo sido relevante na presente análise sua articulação na manutenção das fronteiras étnicas. A persistência do grupo étnico como unidade de significação não inviabiliza o contato, posto que na estrutura de interação existem regras que orientam as situações em que o contato é necessário, mas também prevêem restrições que permitem o isolamento de determinados setores. Em São Miguel e Martimianos, as trocas interétnicas são frequentes na dimensão do comércio, do trabalho e na relação com a terra. Desde o século XIX, negros e “gringos” negociam os “campos e matos” locais e ainda hoje mantêm acordos de arrendamento. Desprovidos de maquinário, os negros alugam tratores ou contratam os serviços dos brancos para o preparo da terra. É bastante comum que braços negros trabalhem sazonalmente nas lavouras de fumo, arroz e legumes pertencentes aos “gringos”. Essas relações não são harmônicas, visto que os dois grupos étnicos estão em relação desigual balizada na dominação étnica, na estratificação social e no racismo.

Nas falas sobre a negociação de terras entre negros e gringos, encontra-se inscrita uma relação de poder em que os brancos detêm vantagem; existe um clima generalizado de ressentimento: são negócios escusos ou injustos – como empréstimos cobrados em terras – e histórias de “avanços de cercas na calada da noite”.

O caminho escolhido por essas duas comunidades, há um século, para implementar a titularidade da terra está no realce da identidade étnica, no intuito de elaborar determinadas formas de organização social segundo padrões próprios. Trata-se da etnicidade como um mecanismo de construção, manipulação e modificação da realidade, através de sua inserção no jogo das negociações sociais. O ator social administra taticamente sua identidade segundo a situação pluriétnica dada.

A investigação teve início a partir dos registros da memória oral, obtidos através de entrevistas semidiretivas. A partir dessas informações, o trabalho nos arquivos foi em busca de informações a respeito dos primeiros negros que habitaram as terras da comunidade, informações essas que seriam obtidas através do nome de seus senhores ou dos próprios escravos. As fontes consultadas foram registros de imóveis, inventários, testamentos, livros de casamentos, óbitos e batizados. Entretanto, foi nos inventários que foram encontrados os registros mais eloqüentes da sociedade local nos idos do século XIX.

Pode-se identificar duas partes no documento: a primeira consiste no inventário propriamente dito e na avaliação dos bens, e o segundo é a partilha, isto é, a distribuição entre os herdeiros. Após as informações sobre o inventariado, a data de sua morte e a enumeração dos herdeiros legítimos – esposa e filhos –, segue a relação dos escravos, colocada no mesmo rol da relação dos animais, da prata, do dinheiro e dos bens de raiz.

Com a devida conexão com a memória coletiva, a história de rebelião de Geraldo encontra-se inscrita nos *registros históricos* por excelência, isto é, nos documentos escritos. A mais remota referência a Geraldo foi encontrada no inventário de Santos Martins Pinto datado de 1843: “...hum crioulo de idade de cinco anos de nome Geraldo...”¹⁰

Três décadas depois, Geraldo encontra-se relacionado como escravo de José Carvalho Bernardes. O nome dele e o de sua família são os primeiros na lista de escravos encontrada no inventário de José Carvalho Bernardes, datado de 1876:

Geraldo de idade trinta e oito anos, pardo, casado. Doente;
Maria de idade trinta e sete anos, parda. Mulher de Geraldo;

¹⁰ Esse documento encontra-se no Arquivo Público do Estado em Porto Alegre. Processo 103, Maço 6, Estante 52, ano 1843, Folha 16 (verso), Cartório dos Órfãos e Ausentes do Município de Cachoeira do Sul.

Castorina de idade onze anos, parda. Filha do casal acima;
Carolina de idade oito anos, parda. Filha do mesmo casal;
Albino de idade seis anos, pardo. Filho do mesmo casal;
Constança de idade cinco anos, parda. Filha do mesmo casal".¹¹

O primeiro registro de Geraldo é bastante sucinto, porém se o relacionarmos à memória coletiva e ao inventário de José Carvalho Bernardes, pode-se ter a certeza de que se trata do vovô Geraldo. Segundo informações dos habitantes de São Miguel, Geraldo era casado com Maria Jacintho Carvalho, o que se confirma nos arquivos como matrimônio registrado na legislação eclesiástica em 16 de fevereiro de 1867: "... receberam matrimônio Geraldo e Maria, ambos escravos de José Carvalho Bernardes, foram testemunhas Lino Francisco da Rosa e Rodrigo Alves Ribeiro...".¹²

Como pode-se constatar no fragmento do inventário, Geraldo é um "pai de família". Na relação de cinquenta escravos, este é o único conjunto que figura como uma unidade familiar – marido, mulher e filhos. A família descrita no inventário é composta pelo casal e por quatro filhos. Entretanto, ao relacionar os registros escritos com a memória oral, emergem as imprecisões do documento oficial, que só se elucidam graças à complementação dos dados pela memória oral. Os filhos do casal apontados em entrevistas são os seguintes, em ordem crescente de idade: Belmiro, Rufina, Manoel Albino, Constância, Cassiana, Persília, Maria Cândida, Nércio e Alzira. Assim, os filhos mais velhos não figuram como "filhos do casal". Entretanto, dentre os escravos filhos de Maria, encontram-se Belmiro e Rufina. Em uma segunda relação datada de 1872, que consta no mesmo inventário:

Números mil cento e setenta da matrícula e onze da relação – Belmiro, cor parda, com idade de quatorze anos, solteiro, filho de Maria, capaz de todo o serviço campeiro.

Números mil cento e oitenta da matrícula e vinte e um da relação – Rufina – de cor parda, com a idade de doze anos, solteira, filha de Maria – capaz de todo serviço – engomadeira.

O desligamento dos filhos mais velhos da unidade familiar se explica em função da legislação vigente na época, o Código Filipino, que estipula

¹¹ Esse documento encontra-se no Arquivo Público do Estado em Porto Alegre. Processo 388, Maço 19, Estante 52, Ano 1876, Folha 12 (verso), Cartório dos Órfãos e Ausentes do Município de Cachoeira do Sul.

¹² Esse registro está na folha 155 do Livro número 4 de Casamentos de Paróquia da Nossa Senhora da Conceição da Cachoeira, integrante do acervo da Diocese de Cachoeira do Sul.

a maioria do escravo aos 12 anos quando ele já domina alguma técnica produtiva. A maioria concedida a uma criança é uma das faces da perversidade de um sistema que reduz o homem à força produtiva.¹³

Na lista de escravos de José Carvalho Bernardes, não existe nenhuma criança de nome Persília. Porém, em 1866, quando José Carvalho Bernardes vai batizar seus filhos gêmeos derradeiros – Levindo e Avelino –, ele registra onze crianças, filhas de suas escravas Carolina, Maria, Rita, Ângela e Amélia. Uma dessas crianças chama-se Persília.¹⁴

Persília – liberta neste acto por José Carvalho Bernardes, nascida doze de julho de mil oitocentos e sessenta e um, filha de Carolina, escrava do dito Carvalho. Foram padrinhos Delfino Carvalho Bernardes e Maria José de Carvalho...

Além de Persília, Carolina teve outras duas filhas, Florisbela e Idalina, que também foram libertas na mesma ocasião. Carolina, por sua vez, nada mais é que irmã de Maria Jacintha.¹⁵ Assim, segundo os registros escritos, Persília seria sobrinha de Maria e Geraldo. A menina chamada Florisbela pode ser a mesma que aparece na genealogia da comunidade como mulher de Belmiro, o filho mais velho do vovô Geraldo.

O esforço de reconstruir os passos desses homens é dificultado pela precariedade dos dados escritos. A espécie de referência contida sobre os escravos denuncia sua condição de mercadoria: são informações escassas, apenas eficientes para identificar e avaliar os mesmos. As referências elementares são nome, cor, idade e preço. Filiação e profissão surgem eventualmente. A enumeração dessas características serve para distinguir os escravos produtivos, os improdutivos – escravos “doentes”¹⁶ – e as crianças.

¹³ Pode-se distinguir duas idades de infância para o escravo: até os 7 anos, quando a criança não tem serventia produtiva e dos 7 aos 12 quando ela entra no processo de aprendizado. (Mattoso, 1988) Assim, o instituto da maioria está relacionado de forma automática ao domínio técnico das crianças, desvinculando-as da figura materna precocemente.

¹⁴ Os batizados encontram-se no acervo da Secretaria do Bispado de Cachoeira do Sul. Livro número 10 de Batismos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Cachoeira, folhas 123 a 125.

¹⁵ Na folha 174 do livro número um dos batismos de escravos da Paróquia de Nossa Senhora de Cachoeira consta: Aos vinte e quatro dias do mês de fevereiro do ano de mil oitocentos e trinta e sete, nesta freguesia de Nossa Senhora da Cachoeira, batizei... a inocente Carolina, nascida a quinze de novembro de mil oitocentos e trinta e cinco e outra Maria, nascida a dois do mês de maio do ano de mil oitocentos e trinta e seis, filhas legítimas de Jacintho e de Angélica, ambos pardos e escravos de José Carvalho Bernardes.

¹⁶ Dadas as péssimas condições do regime de exploração escrava, a porcentagem

Com esses levantamentos, está realizada a conexão entre os Carvalho que, hoje, vivem em São Miguel e sua ancestralidade escrava. Entretanto, além dos Carvalho, existem outras grandes famílias em São Miguel.

Os Cavalheiro constituem a segunda grande família da comunidade. Apesar dos casamentos entre os Carvalho e Cavalheiro, a fronteira entre eles é notória. Durante a fase de pesquisa de levantamento da genealogia, em entrevista com Dona Otília Cavalheiro, uma senhora de 64 anos, em meio às lágrimas provocadas pela melancolia da viuvez, ela mencionou, na ancestralidade do marido, o nome do avô Ismael Jorge Cavalheiro. Sobre Ismael, Dona Otília não pôde fornecer informações de quem eram seus pais ou de onde eles teriam vindo.

Passado mais de um mês desse encontro, durante a pesquisa no inventário de José Carvalho Bernardes, além da família de Geraldo, encontramos o registro de uma criança chamada Ismael: “números mil cento setenta e três da matrícula e quatorze da relação, Ismael, cor preta, com idade de dez anos, solteiro, filho de Amélia, capaz de todo o serviço, campeiro.”

A partir de então, surgiu a suspeita de que se tratasse da mesma pessoa e nos voltamos para a memória oral a fim de sanar a dúvida. Fomos ter com Juvelino Cavalheiro, filho de Antônio Jorge Cavalheiro, irmão de Ismael. No seu depoimento, Ismael era um “negro mina” que gozava de certo prestígio na comunidade: era o “capelão”, realizava missas e encomendava as almas dos mortos. Seu Juvelino afirma que aprendeu as primeiras letras com Ismael. No entanto, nosso informante não soube dizer de onde Ismael veio, qual era sua filiação ou quem era seu senhor.

Além de ser um negro alfabetizado, Ismael possuía o maior pedaço das terras de São Miguel, tendo vendido lotes para filhos de Geraldo Carvalho, conforme registros de compra e venda encontrados em pesquisa. Entretanto, a relação entre Ismael Jorge Cavalheiro e a criança homônima do inventário não estava feita.

Na ocasião das eleições da Associação Vovô Geraldo, a comunidade se encontrava reunida, sendo uma ótima ocasião para realizar entrevistas coletivas. Em uma conversa com cerca de seis pessoas detentoras da memória local, foi confirmada a suspeita na afirmação categórica do Seu Roxo: “O falecido Ismael servia pro Capitão Levindo”. Levindo Carvalho Bernardes vem a ser o filho mais novo de José Carvalho Bernardes. Através da data de falecimento de Ismael, podemos ter a certeza de que se tratava do garoto registrado no inventário. Além de Antônio, Ismael tinha três irmãs: Belmira, Virgília e Zulmira, todas escravas do mesmo senhor.

de “doentes” entre os cativos chega a 15%. É difícil saber a natureza dessas “doenças”; entretanto, nos registros da época, as moléstias eram mais as torácicas, as venéreas e as nervosas (Mattoso, 1974).

Antônio veio a comprar terras em São Miguel e se estabeleceu, assim, a terceira grande linha de filiação – a dos Cavalheiro –, que, com a do Geraldo e de Ismael, constitui a comunidade de São Miguel. As subdivisões internas da linha de filiação do Geraldo de Carvalho constituem uma trama de troncos familiares que tece os direitos sucessórios na comunidade. São os fundamentos desse direito sua razão social que estaremos explicitando no próximo capítulo.

IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE

José Carlos Gomes dos Anjos

Nosso esforço no capítulo anterior foi de inventariar as condições históricas que presidiram a constituição de São Miguel como território negro e as transformações históricas que impõem a esse tipo de agrupamentos sociais a instalação em não-lugares, “em todo o mundo, espaços inqualificáveis em termos de lugar acolhem, a princípio provisoriamente, aqueles que as necessidades do emprego, da miséria, da guerra ou da intolerância obrigam à expatriação, à urbanização do pobre ou ao confinamento” (Auge, 1999, p. 146). Resistindo a esse tipo de desterritorialização, a comunidade de São Miguel insiste em ser do lugar, na acepção que Marc Auge dá ao termo: “...é definido, primeiramente, como o lugar do “em casa”, o lugar da identidade partilhada, o lugar comum àqueles que, ao habitá-lo juntos, são identificados como tais por aqueles que nele não habitam” (Auge, 1999, p. 134).

São Miguel dos Pretos começou por ser a Picada dos Paus. Com a consolidação da presença negra, o lugar passa a ser conhecido como São Miguel dos Pretos ou São Miguel Velho por contraposição a São Miguel Novo, localidade de colonização alemã.

Confirma-se em nossa etnografia a constatação de Wagner (2000) de que é a partir do fato étnico que o grupo social se reestrutura e consolida sua identidade coletiva em confrontação com seus tradicionais antagonistas, ou seja, os grandes proprietários que usurpam suas terras.

Neste capítulo, pretendemos demonstrar, através da etnografia das formas de apropriação da terra, regida por princípios de parentesco e sucessão, por fatores históricos, político-organizativos e econômicos, e por fatores étnicos, a existência de uma concepção local de justiça. Menos do que contrapô-la à concepção oficial, pretendemos ressaltar o modo como essa concepção de direito é violentada pelos processos de expropriação a que a comunidade vem sendo submetida.

Memória, território e identidade

Pretendemos neste tópico explicitar como a história incorporada na forma de memória coletiva se estrutura segundo uma série de oposições pertinentes que esquematizam a concepção local do que é justo e injusto, do que é de direito e sem direito e, portanto, do quanto é legítima a reivindicação do conjunto das terras da comunidade de São Miguel.

É elaborando uma memória coletiva que a experiência da escravidão é sublimada em São Miguel e constituída em esquema paradigmático para a elaboração de noções de justiça. A concepção local do que é justo está, assim, incorporada como um *habitus* que funciona como um sistema de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. Aqui, é preciso lembrar que a matéria-prima da recordação não aflora de um estado puro na linguagem falante que lembra. A memória coletiva se constitui, aqui, em um conjunto de referências históricas comuns, que permitem a reprodução inventiva das narrativas básicas de fundação do território.

Se essas narrativas são, de algum modo, reajustadas em função das urgências do presente e reproduzidas nas vivências e nos valores compartilhados, é preciso salientar que elas não são evocadas em função de exigências utilitaristas como preocupação de atender a demandas por terras, através de justificativas históricas. A premência primeira que rege a estruturação dessas narrativas é uma tentativa de recolocar em ordem o mundo vivido.

Mais do que pela positividade dos fatos relatados, é por estar no fundamento de um mundo de vida que essas narrativas podem ser tomadas neste relatório como comprovadoras de que existe um estilo de vida a preservar que remete às lutas contra o sistema escravista, e os modos subseqüentes de aprisionamento do trabalho negro.

Efetivamente, todo o conjunto de narrativas pertinente à fundação de São Miguel nos remete para a polarização entre o tempo do cativo e o tempo pós-abolição. Essas narrações nos apresentam um passado amorfo, no qual se cristaliza um único acontecimento – o desafio à ordem escravista. Esse desafio constitui o fundamental de esquematização da concepção de justiça e caráter do povo de São Miguel. É por isso que nesse passa-

do geral do desafio ao sistema escravista a memória coletiva cristaliza uma série de ícones que opõem a liberdade ao cativeiro, a bondade à injustiça, a submissão ao caráter. Tal como nas narrações míticas, esse jogo de oposições possui o valor de paradigma gerador de leituras inovadoras para as novas situações, como, por exemplo, a atual reivindicação da condição de remanescente de quilombos. Essas narrações, contudo, não se situam nem no domínio do mito nem no da História, mas na intercessão de ambos, em um processo que leva da História ao mito através do trabalho da memória.

Esse trabalho da memória é, aqui, fundamentalmente um processo de iconificação dos eventos históricos, de modo a se transformarem em marcadores de tempo e do espaço. Não deixa a memória coletiva de trabalhar com “fatos históricos”, mas eles são submetidos a um processo que não é o da comprovação mas, sim, do tornar exemplar, com um sentido gerado pelos esquemas prévios e que, através de transformações sutis, gera novos esquemas de interpretação e ação.

Analisaremos, aqui, três grandes narrativas contadas em São Miguel envolvendo personagens fundadoras do território. Três elementos iconográficos são comuns a essas narrativas: o mulato representando o tempo do desafio à hierarquia racial, o negro aparecendo como ícone do consentimento à servidão e os senhores brancos funcionando ora como ícones da emergência do tempo de justiça, ora como encarnação da injustiça.

As duas primeiras narrativas marcam o exílio de Geraldo, um mulato escravo dos Martins, que deixa a fazenda dessa família em um gesto de revolta. A família Martins, que é tida como extremamente severa no tratamento aos escravos, é também a que entra em decadência e é obrigada a vender todas as suas terras: um tempo que se encerra. O exílio torna-se a fundação do tronco familiar de ex-escravos codificados sob o sobrenome Carvalho, o que marca um novo tempo. Se todos em São Miguel são tidos como de algum modo ligados por consangüinidade ao tronco familiar dos Carvalhos é porque um dia Geraldo se revoltou contra o seu senhor, o Martins, e buscou refúgio entre os Carvalhos. Do ato se herda um nome e se funda uma comunidade.

O falecido meu avô era um homem terrível, temível que ele era. Um homem que tinha cada braço! O maior campeiro que foi visto aqui, no laço, foi ele. Ele foi criado com os Martins. O meu avô era dos grandes dessas terras aí. O nome do pai dele chamava-se Eliseu. Os Martins tinham medo dele. Os Martins tinham uma sistemática que não podia cruzar um coitado nessas terras. Tudo isto aqui era Martins, ia lá na Serra e até um lugarzinho pra cá de Santa Maria. Tão poderoso de rico que era, começou a vender, vender terra por aí. Naquele tempo, cruzava alguém e já diziam “não é daqui”. É um ladrão, de certo. Saíam, cuidavam e perseguiam, matavam e atiravam na lagoa. E matavam até os pobres negros escravos.

Aí o vô Geraldo dizia que estava existindo malvadeza. Os Martins disseram, nós que fizemos aqui e o que fizemos está bem feito e pronto.

E o falecido vovô sempre procurando mudar. Eles moravam numa tal Estância Velha e faziam as artes deles.

E um dia estavam no campo campereando e eles disseram: “arruma essas rês aí Geraldo? Arruma senão vai ver o que acontece pra ti!”

“ – O que vocês disseram?” – respondeu Geraldo. – “Agora eu vou mostrar pra vocês.”

E o vovô Geraldo carregava uma faca desse tamanho e dessa largura. “Agora eu vou degolar o meu senhor.” E eles se viram enroscado, nem se lembraram do pistolão com balas que tinham.

Um disse: “escapa que esse mulato Geraldo não é brinquedo”. Botou eles dentro da Estância Velha, dentro da casa.

Aí os patrícios que moravam lá disseram: “Ah! Geraldo não faz isso. Tu tirar pra fora eles pra matar, degolar, não, não. Isso aí não. Então tu te aquieta”.

Aí ele aceitou o conselho dos patrícios deles. “Eu vou embora daqui”.

Aí ele saiu e foi embora. Foi para os Carvalho, lá embaixo. Delfino Carvalho e o Bernardo. Os Carvalho eram podres de rico. Daqui até o rio Jacuí, lá em Estiva, Jacuí, tudo era deles. O fazendeiro maior que tinha. Os Martins andavam campeando vovô Geraldo pra levar como guarda-costa deles. Aí o seu Delfino Carvalho olhou e disse: “Aí vem vindo um matuto com um ponche amarrado no pescoço”.

“Ah! É o Geraldo, lá dos Martins”. Aí ele veio vindo, aproximou-se e aquela faca na frente, desse tamanho assim. Aí chegou.

“Pois é, Geraldo, nós ia te campeando também.”

E logo atrás vinha os dois Martins. Não queriam entregar o falecido Geraldo, falecido vovô. Só vendido o pobre miserável, como um bicho, não é. Era escravo.

Aí chegaram, eles ali. E o falecido Delfino Carvalho, quando viu os Martins, ficou com medo. Já sabia que eles estavam tentando. E se preparou... Os Martins disseram:

“ – Não, não queremos nada. Queremos conversar”. E o vovô Geraldo disse:

“Eu não quero ser o teu escravo mais. De hoje, nem um minuto não quero mais. Eu quero servir os Carvalho, agora. Eu quero ser escravo deles”.

Aí vieram os dois Martins e falaram: “O Geraldo está aí, mas eu não dou o Geraldo pra vocês de graça, não”.

Aí perguntou o Delfino Carvalho: “O que quer pelo mulato, então? Qual é o preço do mulato?” Aí disse o Martins: “o mulato, nós queremos trinta e duas onças. Trinta e duas onças de ouro”. Barbaridade! Era muito dinheiro, não é? E o falecido vovô dizia: “eu não quero servir vocês, Martins, eu não quero servir mais de jeito nenhum. Senão eu vou ter que fazer uma desordem e matar esses filhos da... passar a faca na garganta deles.

Pois é, Geraldo, mas nós não te entregamos de graça, também, tu é um mulato de muito valor”.

Aí fizeram negócio. Aí o Carvalho torceu o cinto cheio de onças que era. Saiu e contou trinta e duas onças:

“Está aí, o mulato é meu”.

“Graças a Deus, estou liberado, estou com os Carvalho, estou bem.”

Então, meu avô foi liberado ali. De Martins que ele assinava. Naquele tempo, o coitado do negro quando era cativo deles tinha que fazer a assinatura dos troncos deles. Do patrão deles. Aí, daquela hora em diante, passou a assinar Geraldo Carvalho.

Aí, fechou o negócio e saltou embora. Andava de queixo torto, campereando. E ficou o capataz Geraldo. (Idelmiro Carvalho, 97 anos)¹⁷

A segunda versão da narrativa do mesmo desafio fundador, contada por Adélio, transforma o dinheiro em mediador entre a morte e a liberdade. Havia, segundo essa e outras narrativas recorrentes em São Miguel, um velho costume na região de se enterrarem grandes quantidades de dinheiro. Junto com o dinheiro se enterrava um escravo. Se o enterro marca o fechamento de um tempo, quem ia ser enterrado não podia ser um mulato, ícone de um novo tempo. A narrativa marca o deslocamento do negro para o lugar previsto para o mulato que toma a liberdade e encerra um tempo.

Aconteceu com meu falecido avô. Tinha uma negra velha que era mãe de uma tia casada, que tinha um filho chamado Vatinho. Ela era bem pretinha, pretinha mesmo, o filho dela casou com uma tia minha, irmã da minha mãe. Essa mulher contava que viu esse Vatinho lá preparando o ouro pra matar o nego véio. Que o negro véio era carrasco mesmo, era escravo, mas não deixava nada pra amanhã. E aí a nega véia disse: “– mas agora te cuida, agora é tua vez. Eu vi eles ajeitando o dinheiro

¹⁷ Único neto de Geraldo de Carvalho.

e vai tocar pra ti, tu vai abrir o buraco e eles vão te matar lá. Tu te cuida!” Daí ele ficou na dele, não é? E daí no tal dia eles levaram o tal do enterro de dinheiro não sei pra onde, não é? E daí quando estava pronto, está pronto, daí ele chegou na beira do buraco e largou o ouro ou prata, não sei o que era:

“– Agora tu entras.”

“– Agora entra você, tu que é o dono do dinheiro; eu não vou entrar.”

“– Não, tu entras.”

Daí ele empurrou o Valtinho esse e largou dentro do buraco e disse:

“–Eu não vou te matar porque não sou carrasco, mas eu devia te matar agora.”

Ele pegou o mesmo cavalo e foi lá pros rios, pros Carvalho, não é? Se apresentou pros Carvalho. Foi lá e contou:

“– Aconteceu isso, isso e isso. E por isso que eu estou aqui.”

“– Então fica aqui que eles vão te procurar.”

E foram procurar ele lá. Daí os Carvalho não entregaram ele:

“ – Não deixa ele aqui, esse nego. Se ele vai pra lá ele vai te matar, ou tu matar ele ou vai te matar. Então deixa ele aqui.”

Daí nós seria Martins Pinto. Daí como ele se matriculou lá com os Carvalho...

Mas a nossa geração seria Pinto Martins. Essa é a história que a minha falecida vó cansou de contar pra gente como é que foi o início, não é? Aí depois, então, nós passamos a assinar Carvalho. Mas a morada dele até hoje eu não sabia onde que era, foi por isso que eu perguntei se alguém lembrava onde que morava ele. Então essa roda, um assunto puxa o outro e as pessoas vão se lembrando das histórias, uma coisa puxa a outra, não é?

O primeiro proprietário disso aqui era Miguel, como meu bisavô entrou aqui, ele batizou aqui de Picada dos Paus... e São Miguel, como a área era dele. (Adélio Carvalho, 78 anos)¹⁸

Nessa narrativa, o dinheiro faz a mediação entre os dois tempos de cativo, o tempo enterrado do cativo negro, submisso, desse que adere à maldade dos senhores, e o outro tempo ainda de cativo, mas em um outro tipo de relação essa que permite a fundação do processo de emancipação: a aquisição de terras próprias.

¹⁸ Neto de Belmiro Carvalho e líder político da comunidade.

Sempre os acompanhava um escravo de confiança que, por mais de uma vez, mostrou sua serventia, como guarda-costas, pois era bom, muito bom, no ferro branco e sempre usava uma pistola de dois canos de carregar pela boca, que não negava fogo.

Eu conheci, na minha infância, o negro velho que havia sido escravo, e em sua mocidade, protagonista desta história, pois era ele o protetor de seus senhores. Tinha uma fala mansa e fazia o nosso encantamento ao contar os “causos” que vivenciou, no tempo em que era “cativo”, como dizia. Sua voz tremida e seus olhos quase sem luz acrescentavam um quê de fantástico às histórias que nos contava. Nos falava do “boitátá”, da “mula-sem-cabeça”, das lendas do campo e das histórias vivenciadas pelos seus “sinhôs”.

Feitas as apresentações, voltemos aos dois irmãos brigões, e à presente narrativa. Certa ocasião, ia o trio pela estrada quando encontraram, vindo em sentido contrário, um mulato que eles não conheciam e por eles passou sem se dignar a cumprimentá-los. Isso, segundo os costumes da época, era uma falta de respeito enorme e a reação dos brancos não se fez esperar:

– Como é, negro, não se costuma mais saudar os brancos? Vem aqui e te ajoelha, pede perdão pelo desaforo, mostra teu respeito pra ver se eu te desculpo e te deixo seguir o teu caminho!

– Só me ajoelho pra santo e nunca pra nenhum branco sujo metido a mandão, só porque tem um negro sem-vergonha pra lhe salvar o lombo de uma boa sova de facão.

Era só o que faltava. O irmão branco que havia feito a provocação puxou a espada da cintura e avançou na direção do mulato que, incontinentemente, sacou de seu facão e, sem ninguém esperar, avançou para o desafeto e lhe aplicou um pranchaço no lombo que o fez testavilhar e quase se ajoelhar, com a violência do golpe, mas ele também era valente e voltou à carga e deu uma estocada no peito do adversário, sem maiores conseqüências. Estavam apenas se experimentando e a luta estava apenas começando. A tarde de verão fazia com que os contendores derramassem grande quantidade de suor e a luta continuava sem descanso para nenhum dos dois. Os ferros tinham e os valentes atacavam sem piedade buscando quebrar a resistência um do outro. A peleia já durava bastante tempo e o branco, acostumado a muitos embates, nunca tinha encontrado um rival à altura do que estava enfrentando. Tentou surpreendê-lo com um golpe que havia muitas vezes treinado com seu irmão, mas o resultado foi uma esquiva muito bem feita e mais uma pranchada nas costas que quase o derrubou. Levantou, avançou e, novamente, o facão do mulato o atingiu violentamente e o pôs por terra.

– Te levanta, branco, que eu não costumo bater em quem está caído, não sou covarde.

O branco se levantou, se apumou e com violência atacou o inimigo que mais uma vez o atingiu. Aí foi à carga de forma a liquidar o assunto, mas neste momento o irmão que estava olhando a luta gritou:

– Atira, Mané!

O tiro partiu e atingiu o mulato em pleno peito e ele desabou sem proferir um ai.

– Agora tu não “precisa” mais salvar os brancos. (Alceu Cabral, s.d.)

O mesmo Ismael, que na narrativa acima atingiu o mulato que desafia o sistema, aparece na memória da dona Di, uma das duas pessoas mais idosas da comunidade e que conviveu bastante com ele, comemorando entusiasticamente a abolição, ele fazia festa e dizia: “isso foi no dia que eu fui liberto, saí da escravidão”. Era um velho divertido mesmo! (Odi Carvalho, 89 anos).¹⁹

Pelo fato da ruptura com o segundo momento da escravidão precisar ser documentada e celebrada, treze de maio sempre foi em São Miguel uma data de festa. A codificação da liberdade na forma da lei é o correlato temporal da codificação do espaço na forma das escrituras da terra preservadas em cada tronco familiar. De todo o modo, a consolidação da emancipação precisa estar codificada através da escrita que, de certa forma, revoga o caráter dramático e, portanto, algo arbitrário da conquista, transformando-a em lei, necessidade, justiça. Mesmo que a princesa Isabel tenha logrado o rei ausente, a liberdade vigora se estabelecida em lei. É pela escritura que se supera o segundo momento, ainda de cativo, aquele em que Geraldo ainda é escravo dos Carvalhos.

É em 1893 que ficaram liberados. No tempo dos reis, não? Dom Pedro II era o rei. Ele saiu e a princesa Isabel via aquela barbaridade. Coitado dos negros sofrendo cativo. Aí Dom Pedro sai, foi pra Portugal, foi pra uma viagem. E quando ele saiu, ela que ficou mandando. Aí ela assinou a lei áurea. Aí quando ele voltou, a lei já estava vigorando. A lei que diz que o negro era livre. Negro cativo não tinha, acabou-se. (Idelmir Carvalho, 97 anos)²⁰

¹⁹ A mulher mais velha da comunidade, também conhecida como Dona Di.

²⁰ Filho e administrador-herdeiro das terras de Manoel Albino.

Mas o ato de apropriação das terras é, muito além da escritura, um entranhamento. Carregada de mitos, a percepção do território de São Miguel está modulada por uma concepção da terra como lugar entranhado de riquezas e encantamentos. São constantemente reinventadas as histórias de tesouros encontrados na terra que trazem a liberação ou desgraça. Desde o mito de fundação da comunidade, a memória de São Miguel não deixa de trabalhar a terra como entranha grávida de simbolismos:

Mas é aquele que eu digo, ali onde o senhor mora, tem aquele coqueiro. Ele vinha, aquela bola vinha, se atirava ali, ali se apagava. Mas quantas vezes eu vi aquilo. Outra: aqui em baixo, na pedreira ali também, ali uma vez eu vi: um fusque, não é? Aquela bola, chegava a doer de tão brilhoso que era aquilo. Naquela pedra... "Que será?" Eu fiquei olhando... se sumiu ali na pedreira. Ali era a mina de ouro. Aí apareceu uns espertos, foram lá, mas só pra ver, tinha um carvão, parecia que tinha feito aquela hora assim, bem vivinho, onde estava o ouro. (Armínio Cavalheiro, 56 anos)²¹

A terra onde Geraldo iria ser enterrado com o tesouro é a mesma em que, com frequência, os "espertos" acham tesouros malditos e não conseguem ascender socialmente. A polarização que aqui se destaca é entre a preservação de um modo de vida e as modalidades de enriquecimento fácil, através de trajetórias mais individualistas.

Esse é o esquema que informa ações e pensamentos de um mundo de vida que se estabeleceu às margens do sistema escravista, recusando o aprisionamento e negociando o processo de emancipação de modo coletivo. A codificação na forma da lei e da documentação escritural é a consolidação necessária de todos os desafios vencidos. Daí a insistência com que em São Miguel as pessoas dizem que precisam do "documento", daí a urgência com relação ao título da terra.

De um modo local, como modalidade de um saber que inscreve na particularidade de uma experiência singular, a memória coletiva reescreve a história da insurgência negra contra a escravidão e as múltiplas estratégias de oposição à engrenagem da hierarquia racial. Se a fuga de Geraldo é, na memória de São Miguel, o marco da emancipação, esse momento não se completa senão no lastro de dois eventos oficiais: a abolição formal da escravatura e a compra escriturada das terras de São Miguel.

Mas são as grandes festividades na comunidade que inscrevem a memória coletiva nos corpos. No ritual festivo, tanto nos profanos como nos religiosos, a cadência ritmada dos corpos compassa a liberdade de se

²¹ Neto de Olívia Cavalheiro.

possuir um território para percorrer, ocupar e dançar. É a história objetiva da conquista, o fato da posse que se faz corpo, se expressa e se reproduz nas narrativas dos grandes bailes de antigamente. É por essa história incorporada através dos rituais festivos que a unidade da comunidade se faz território: “a comunidade daqui principalmente era mato, sertãozinho. O falecido meu pai era muito divertido, inventou fazer um salãozinho, para fazer uma farinha, de vez em quando fazia uma farinha. Tudo em ordem, tudo de respeito, nunca ninguém faltou com respeito aqui. A comunidade era muito unida”.

É através das festas que as comunidades negras da redondeza se articulam, trocam, estabelecem alianças e saem os noivados. As dimensões políticas do investimento do desejo em uma narrativa emergente relacionam e unificam as experiências dos quatro povoados que se articulam em torno de São Miguel: Varginha, Campestre, Martimianos e Alves.

Dos casamentos entre os troncos familiares e entre os povoados negros, resulta uma trama genealógica que funciona como memória em carne viva. À memória das narrativas épicas se sobrepõe a memória das genealogias de parentesco, que é codificada através dos sobrenomes: Essas raízes do negro não é da África? Quem são essas pessoas? Porque de repente nós estamos vivendo, uma raça toda, com sobrenome Rosa, Campos. Vem de um sobrenome velho. Lucas Quadros... Por parte de pai, por parte do meu avô, por parte de pai, eu pego os Campos Alves. Então quer dizer que de repente está uma mistura de sobrenome, quando, na realidade, eu estou usando o sobrenome Rosa que não é o verdadeiro meu, não é? Quantos Carvalhos e Rodrigues existem aí? Será que eles são Rodrigues? Não é? Então é preciso que a gente faça esse resgate. (Roberto Rosa Potássio, 48 anos)

Narrativas épicas, genealogias e transmissão de sobrenomes. Esses três esquemas organizadores da memória coletiva têm o papel de sistema gerador de avaliações quanto aos direitos de sucessão, à definição de pertencimentos e à estruturação da condição e das fronteiras da etnicidade. Mostraremos no próximo tópico como a consangüinidade funciona como marcador territorial, que simultaneamente inscreve as pessoas em um tronco familiar e situa sua moradia no espaço, se abrindo para as avaliações sobre o que é de direito, o que pode ser ocupado e o quando deve prevalecer a solidariedade nas apropriações dos recursos da comunidade.

O território é mais um lugar de investimento de projetos, desejos, representações, comportamentos, como nos dizia Guattari (1986), no tempo do que no espaço, ou melhor, é o investimento do desejo no ritmo temporal muito próprio de um lugar. E o lugar de São Miguel é o do ritmo marcado por uma atração irremediável pelo passado, o lugar de

uma adesão ética à idéia de celebrar algo como o que Gilroy (2001) chama de experiência sublime da escravidão.

A memória coletiva de São Miguel se estende de forma muito concreta sobre o espaço, formando isso que Deleuze chama de lençol do tempo, isto é, um espaço de intensidades tal que a melhor forma de narrar é caminhando e apontando: “Primeiro ele morava lá em cima perto daquele eucalipto. A primeira morada que eu me lembro era lá perto daquele eucalipto. E depois ele saiu de lá e veio fazer a casa aqui. Quantos anos faz, pai, que o senhor mudou a casa para cá?” (Nadir Carvalho, 49 anos).²²

É nesse sentido que um espaço carregado de marcadores de tempo funciona como um sistema coerente de imagens coletivas. Existem regiões de memória, onde estão contidos todos os acontecimentos que marcaram a vida do grupo, e esses grandes acontecimentos se distribuem pelo espaço de São Miguel sob a forma de marcos simbólicos: “vô Geraldo morou ali em cima”, “ali era cheio de árvores, eu me lembro que minha mãe me trazia”. Marcos de pedra definindo limites que instauram e revogam direitos, mas que são também derrubados, mas não esquecidos:

Desde que nasci eu morei aqui, e aquilo lá era campo, então eu plantava. Primeiro foi eu que plantei. Plantava trigo, até foi um alemão velho que lavrou para mim. Então tinha um marco lá em cima na beira do eucalipto. Aí os outros plantaram, cruzaram com o arado por cima, com o trator, quebraram, ficou rentinho com o chão e eu me esqueci de marcar e ficou lá, eu sei que o marco é lá. (Adílio Carvalho, 84 anos)

Os marcos derrubados, cruzados pelos alemães com quem se negociou uma parte e avançaram o dobro, como no caso de Maria Aldina, que vendeu três hectares e permitiu que os alemães se apoderassem de quase quinze.

Aqueles velhos faziam assim por cabeça deles sem escrever. Mesma coisa o avô dela aqui, morava ali. O Florentino que era o mais novo foi pra lá. João e Nércio, ele comprou quarenta e três hectares e largou para cá. E assim foi ficando e aquela lá, a mulher do Nércio, embolou e vendeu para os alemães e mandou tirar como quiseram. E nunca ninguém reclamou, pois quem podia gritar? (João Olicio Pereira, 79 anos)²³

²² Tronco familiar de João Belmiro.

²³ Casado com uma neta de João Belmiro e administrador de suas terras.

O dinâmico trabalho de memória que é estabelecido e moralizado na edificação do espírito da coletividade de São Miguel legou ao grupo social tanto uma política como uma hermenêutica, através das quais seus membros vêm conscientemente lendo de forma plural as negociações e formulações oficiais sobre a questão social “remanescentes de quilombos”, ou reivindicações em torno do direito à infra-estrutura básica (água, eletricidade, saúde).

Não basta ficarmos aqui reclamando, chorando eu digo. Vamos lá se unir, quem sabe se nós vamos em dez, quinze... Nós vamos lá. Vocês não estão se dando conta que ao pagar essa conta da luz nós já estamos pagando a iluminação pública, e esse é um direito adquirido, não? Tu pagas a conta da luz, tu estás pagando automaticamente a taxa de iluminação pública e esse é um conhecimento da grande maioria... Se a gente se organizar em quinze, vinte famílias ou quem sabe todos, lá na prefeitura, a prefeitura tem que brigar com essa usina para que ela faça esses reparos necessários, não? Então quer dizer que eu vejo assim: principalmente no chamamento dos jovens; parte muito dos pais. Principalmente daquele pai que não tem um colégio, não? Não estudou, não tem um terceiro ano, coisa parecida, então ele tem que roçar essa idéia exatamente com o filho dele, não? Até onde o filho dele pode ir dando os livros, de conhecimento... Ele deve saber da nossa raiz: “eu quero saber de uma lei” – diz ele. Então esse filho vai buscar, vai se informar pra ele, para que aí ele vá tentar o contexto hoje em dia dos seus próprios direitos. (Roberto Potássio Rosa, 48 anos)

Nessa hermenêutica da situação atual, o conhecimento do direito é do contexto atual, baseado nos livros, função da geração mais nova que tem algum acesso aos estudos. Mas o fundamento da reivindicação está no conhecimento do passado, função da geração anterior, “que é de resgatar a imagem, as raízes, as memórias dos nossos ancestrais de anos atrás” – diz-nos ainda Potássio.

No espírito do que pode ser chamado de história heterológica, essa memória coletiva se faz construindo narrativas tensas, com fatos tão positivos quanto os da história oficial, porém articulados de modo mais estrito com relação às demandas de sentido que o investimento do desejo exerce sobre esse espaço concreto que é São Miguel.

Possuir São Miguel, esse possuir entendido sob a dimensão do desejo e não da acumulação, eis o modo como as narrativas colhidas na pesquisa exprimem a experiência sublime da refutação da escravidão.

Esses lugares-de-memória, constituídos pelos espaços codificados pela multiplicidade dos tempos vividos por esses camponeses, embora permitam recuperar a história vivida pelo grupo, funcionam menos como comprovação histórica do que como fundamentação de uma noção de direito.

Tecido genealógico e regras de sucessão

Passaremos, neste tópico, à análise dos registros etnográficos do delicado tecido das relações de afinidade e parentesco, normas sociais e das reciprocidades que regulam a vida cotidiana em São Miguel, visando a explicitar a concepção local de direitos sobre as terras.

Ao longo de um século, uma série de rituais festivos e religiosos embasou e orquestrou uma rede de solidariedade em uma série de pequenos povoados negros e entre eles se teceu uma rede de relações de parentesco. São Miguel, Varginha, Martimianos, Campestre são lugares por onde circulam homens e mulheres em alianças matrimoniais que praticamente fecham um ciclo de relações. De forma mais geral, as mulheres circulam para morar no reduto dos pais do marido, mas o inverso também acontece com regularidade.

A solidariedade translocal que se fez profunda entre esses povoados, com vínculos de fundação que remontam à escravidão, acabou constituindo quatro lugares descontínuos de um mesmo grupo identitário e de parentesco. De São Miguel saiu a filha de Geraldo, Constância, para fundar o território de Varginha. Alzira, também filha de Geraldo de Carvalho, adicionou sua parte de herança em dinheiro aos haveres do marido Martimiano para conformarem as terras de Martimiano. A família dos Alves, descendentes de escravos da família Martins, vem tecendo um século de relações do Campestre a São Miguel.

Cada um desses redutos negros constitui um subgrupo, uma espécie de comunidade de sangue, que toma suas mulheres preferencialmente de um dos outros três subgrupos. Embora critérios genealógicos sejam importantes na conformação das fronteiras dos subgrupos, a flexibilidade com que a noção de “comunidade de sangue” é constituída permite uma plasticidade na manipulação das regras de pertencimento.

Nessa, que é a maior das quatro comunidades irmãs, uma subdivisão interna em troncos familiares se faz reconhecer com fronteiras nítidas, embora plásticas. A comunidade de São Miguel reconhece cinco troncos familiares que tendem a definir cinco núcleos de agrupamento de moradias relativamente contínuas e que supõe laços de parentescos relativamente mais próximos (famílias de irmãos e primos do sexo masculino tenderiam a morar em uma seqüência contínua de apropriação do território). Os dois filhos homens de Geraldo definem uma primeira divisão que, na vertical, corta, a princípio, a comunidade ao meio: de um lado, os descendentes de Manoel Albino de Carvalho, e de outro, os descendentes de Belmiro Carvalho. A metade do lado oeste, a que se refere a Manoel Albino, já foi dividida em duas partes: a metade sul teria sido herdada pelas filhas de Geraldo e a metade norte pelo Manoel Albino. O leste, referente a Belmiro de Carvalho, foi, a princípio, dividido em três partes para os três filhos de Belmiro:

Nércio, Florentino e João Belmiro. Cada um desses filhos teria, inicialmente, herdado entre quinze e dezoito hectares de terras.

No centro da comunidade, entre as terras de Florentino e de Belmiro de Carvalho, situam-se os Pedroso, filiados à Constância, filha de Geraldo, que teria trocado suas terras pelas de Varginha. Parte de seus descendentes retorna a São Miguel comprando parte das terras de João Belmiro.

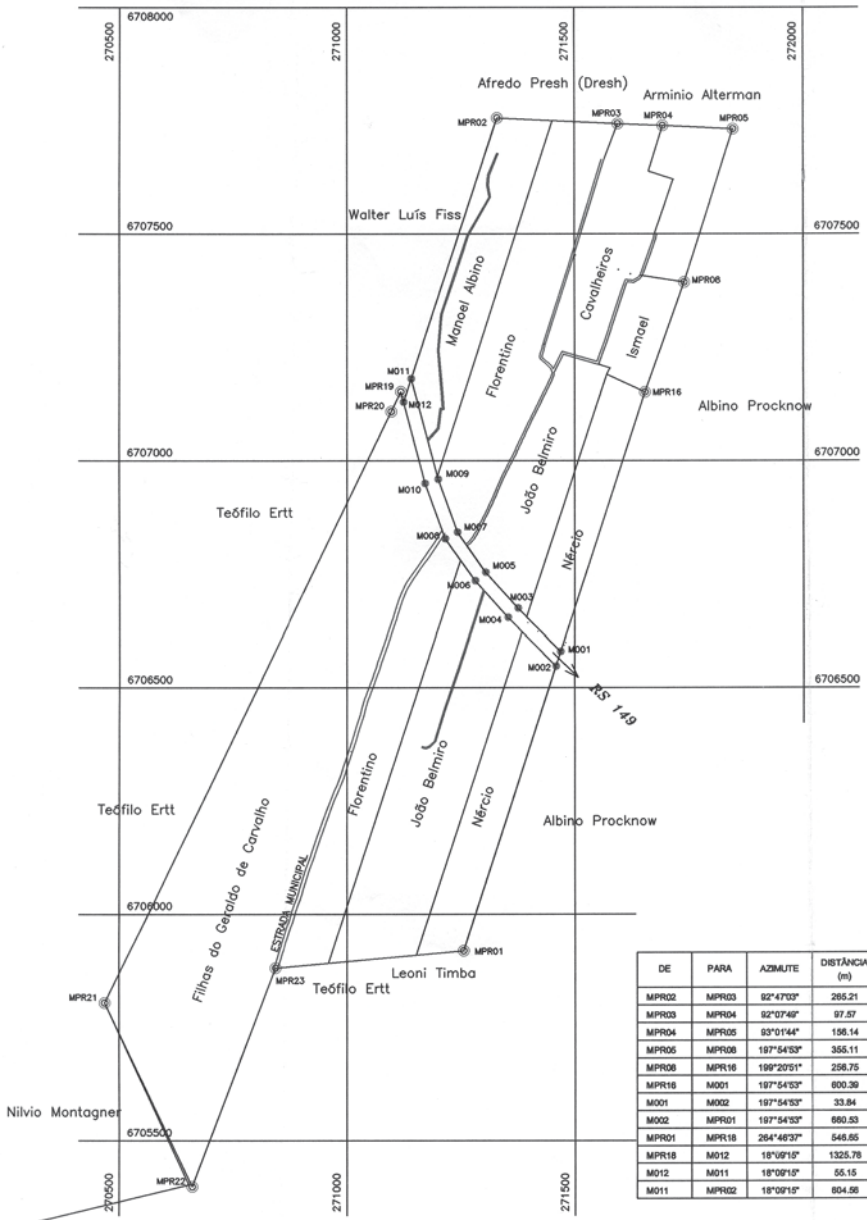
Ao norte dessas terras, os descendentes de Ismael Cavalheiros e Antônio Cavalheiros ocupariam uma área de aproximadamente vinte hectares após múltiplas perdas. Esse princípio de divisão que rege os processos de ocupação da terra, a instalação de moradia e a referência identitária com relação ao tronco familiar é, na prática, carregado de adaptações circunstanciais. Como todos os princípios que se integram e compõem um *habitus*, aqui vale lembrar com Bourdieu que eles não funcionam como princípios legislativos, mas, sim, práticos, sendo que a conduta “obedece a uma lógica da prática, a lógica do fluido, do mais ou menos, que define a relação cotidiana com o mundo” (Bourdieu, 1990, p. 98).

Se São Miguel dos Pretos se constitui como tipo organizacional com normas e meios para definir o pertencimento à comunidade e a cada tronco familiar, esses princípios são, contudo, manipulados conforme as circunstâncias e quanto for prático manter a rigidez do princípio. Na memória coletiva, o conjunto das terras de São Miguel teria sido propriedade do Vô Geraldo. Aqui, pouco importa que se reconheça que grande parte das terras foi adquirida pelos filhos de Belmiro e pelos netos Nércio e João Belmiro. É o fato das terras serem, em primeiro lugar, pensadas como sendo do Vô Geraldo que faz com que, a princípio, elas sejam terras comuns, terras de toda a comunidade. Os princípios de herança funcionam como princípios secundários que regem as disputas em torno das apropriações circunstanciais.

A origem do direito sobre a terra reside no ato inaugural de fundação da comunidade por Geraldo de Carvalho. O segundo princípio alicerça o direito em uma ação de compra por um ancestral (Geraldo, Belmiro, Nércio, Florentino, João Belmiro, Antônio Cavalheiro, Ismael Cavalheiro, Manoel Albino). Os mais antigos enfatizam, com frequência, o fato de que “Vô Geraldo não deu terras pra ninguém, os filhos tiveram que comprar dele”. Os documentos em cartório confirmam que filhos e netos que possuíram mais terras na comunidade compraram de fato grande parte, à qual adicionaram a parte de herança.

A estrada (RS-149) que divide a comunidade em duas metades nortesul e avança em direção à Restinga corta todas essas heranças dos filhos e netos do Geraldo em duas metades. As terras de herança de Manoel Albino, João Belmiro, Florentino e Nércio atravessam a faixa de estrada em direção norte até se confrontarem com as terras dos Cavalheiros e com os limites norte das terras da comunidade.

Planta de distribuição das heranças de Geraldo de Carvalho



DE	PARA	AZIMUTE	DISTÂNCIA (m)
MPR02	MPR03	92°47'03"	285.21
MPR03	MPR04	92°07'40"	97.57
MPR04	MPR05	93°01'44"	196.14
MPR05	MPR06	197°54'53"	355.11
MPR06	MPR16	199°20'51"	258.75
MPR16	MO01	197°54'53"	600.39
MO01	MO02	197°54'53"	33.94
MO02	MPR01	197°54'53"	660.53
MPR01	MPR18	264°46'37"	546.65
MPR18	MO12	18°09'15"	1325.78
MO12	MO11	18°09'15"	55.15
MO11	MPR02	18°09'15"	604.58

Fonte: Secretaria da Agricultura do Rio Grande do Sul

Uma trilha descontínua norte-sul atravessa quase toda a comunidade dividindo a leste as terras dos filhos de Belmiro, a oeste as terras que seriam, a princípio, das filhas do Geraldo. Diz-se que as filhas do Geraldo tiveram a herança em dinheiro, ao mesmo tempo em que se aponta a parte sudoeste (cerca de um terço das terras para as sete filhas).

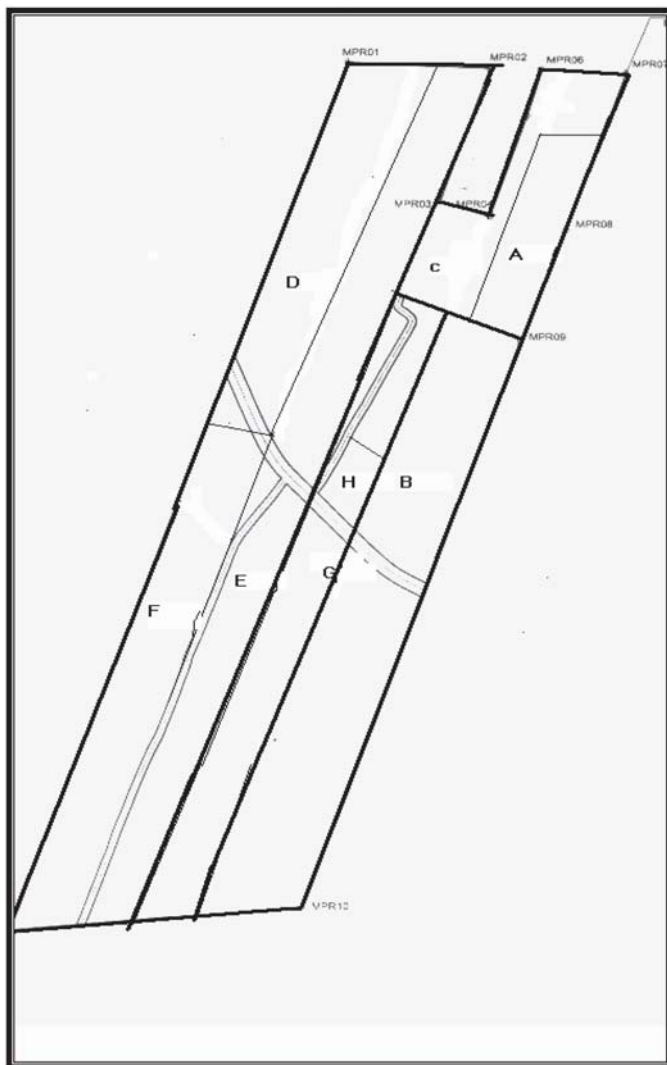
O conjunto das heranças é pensado como derivado do direito de fundação de Geraldo, mesmo que as famílias descendentes de Belmiro tendam a residir no lado oeste da trilha descontínua que divide a comunidade praticamente em duas metades, e a outra metade tenda a ser ocupada pelos demais descendentes. É desse modo que essa ficção de parentesco próprio a São Miguel permite pensar a existência de troncos familiares, fazendo supor um ancestral comum que seria o primeiro dono das terras.

A regularidade dos casamentos entre as pessoas dos diferentes troncos faz com que o conjunto das terras tenda a ser de uso do conjunto da comunidade, já que os descendentes dos diferentes troncos circulam por todo o território. O sistema de apossamento continua vigorando dentro de cada tronco familiar, e como as esposas (por vezes, também os esposos) circulam entre os troncos familiares, acaba acontecendo uma socialização de toda a propriedade pelo conjunto da comunidade, de acordo com os imperativos éticos de uma economia moral criada nas relações entre Geraldo e seus filhos e atualizado continuamente, com as transformações que a adaptação às novas conjunturas exige.

Cada tronco familiar ocupa de forma coletiva um pedaço de terras que varia entre três e quinze hectares. Em cada um desses pedaços, moram entre três e vinte e cinco famílias (vinte e cinco nas terras herdadas do Manoel Albino geridas pelo Vô Panda, e apenas três nas terras de Ismael, geridas pela Olívia), que utilizam sem especificação de partes o conjunto das terras do tronco familiar. Trata-se aqui de uma variante do tipo "terras de parente" ou "terras de herança" (Almeida, 1988), na qual o que legitima o direito à terra é, em primeiro lugar, a filiação que modela as possibilidades de residência. O princípio da ascendência comum tende a recobrir os princípios do direito sobre a terra e que, por sua vez, rege o lugar de moradia e onde se pode ocupar com práticas agrícolas.

Uma análise a partir das categorias segundo as quais se pensa e se vive em São Miguel, a apropriação da terra deve explicitar não tanto as regras de divisão, mas mais o modo como são manipulados e flexibilizados os dois princípios de pertencimentos: o genealógico e o territorial. Por princípio territorial, entendem-se as normas que se explicitam nas práticas referentes à administração das terras, à instalação de moradia, à extensão das atividades agropecuárias. Em São Miguel, a princípio, as terras de cada tronco familiar são geridas pelo descendente direto mais velho do sexo masculino. É assim que as terras de Florentino são geridas por Adélio; as terras do Manoel Albino, pelo Vô Panda; as terras de Antônio Cavalheiro, pelo Juvelino Cavalheiro; as terras da Rufina, pelo Reinaldo. De resto, duas

Territórios de administração



A: herança legada por Ismael, sob administração de Olívia; **B:** herança legada por Nércio, administrada por Nenê; **C:** herança legada por Antônio Cavalheiro, administrada por Juvino; **D:** herança legada por Manoel Albino, administrada por Vô Panda; **E:** herança legada por Florentino guardada por Adélio; **F:** terras herdadas pelas filhas de Geraldo de Carvalho extremamente fragmentadas em uma multiplicidade de troncos de herança; **G:** herança legada por João Belmiro, administrada por João Olício; **H:** terras da família Pedroso.

grandes exceções: nem João Olício, que administra as terras de João Belmiro, nem Olívia, que administra as terras de Ismael, são descendentes diretos dos pais-fundadores do tronco. João Olício é genro de João Belmiro e Olívia é neta-genro de Ismael. Aqui, como em outras partes, lógicas de constituição de linhagens estão mescladas a um senso prático, que constrói linhas de parentesco explicitamente ficcionais para manter o sentido do jogo necessário para a apropriação e manutenção de um patrimônio.

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravista, reconstruir as linhagens era um ato político de repatrimonialização [...] enfatizar as dimensões territoriais e simbólicas do grupo patrimonial [...] incita, portanto, a se pensar a presença do elemento político-econômico em qualquer estruturação simbólica. (Sodré, 1988, p. 70)

O tipo de administrador das terras prestigiado em São Miguel é tido como guardião dos papéis antigos, possuidor de cópias antigas de declaração de compra e venda, em grande parte ilegíveis para os mesmos (seja pelo grau de deterioração do documento, pelo analfabetismo entre os mais idosos, pela forma como os documentos antigos eram redigidos). O processo de administração está todo ele regido por princípios de reciprocidade, que permitem a definição do espaço que se pode ocupar, onde se pode ou não instalar uma moradia, abrir uma horta. Decisões desse tipo passam pelo consentimento dessa espécie de patriarca, que é quem administra as terras. Espera-se dele uma atitude de proteção dos interesses dos “herdeiros”, que efetuem o pagamento dos impostos e que sejam generosos na relação com a rede de parentesco.

Há uma base de consenso na comunidade com relação a quais práticas são legítimas nessa administração e quais são as ilegítimas. As discussões mais tensas nos círculos familiares se dão em torno dessas definições. Está em jogo aqui uma dimensão da existência camponesa que os estudiosos têm chamado de “economia moral”,²⁴ e que se torna tanto mais tensa quanto mais se intensifica o processo de demarcação das terras no entorno e que as cercas vizinhas avançam para dentro do território negro.

²⁴ Adotamos aqui a definição de “economia moral” tomada anteriormente por Godoi (2000, p. 50), como o “conjunto de normas e obrigações recíprocas, idéias de justiça e bem-estar social, enfim, uma ética a orientar a conduta dos indivíduos de comunidades relativamente pequenas e integradas”. Ao adotarmos essa linha de análise, visamos aqui a resgatar as práticas e concepções sobre o conjunto dos direitos sobre a terra e sua distribuição entre as famílias, como devendo ser levada em conta em qualquer busca de fusão de horizontes cognitivos e morais visando à universalização de direitos que possam contemplar alteridades culturais.



Juvelino Cavalheiro, Vila Cavalheiro

As terras são cada vez mais insuficientes, apesar da intensa migração dos jovens casais. A sucessão de direitos através do tecido genealógico prescreve que o esposo leve sua esposa para casa dos pais, crie um espaço em anexo para a moradia e uma pequena horta. Com a morte dos velhos, ele herda o direito sobre a terra em divisão com os irmãos que migraram, mas que podem voltar a qualquer momento:

Geralmente, a gente tem feito assim: a gente se coloca mais ou menos em comparação... No caso, a herdeira é minha mãe; a minha irmã mora com ela. Se o filho dela casar, procura botar meio teto das casas, pra gente não se expandir demais numa área de terra onde tem mais herdeiros. Pra que não fique lesado um. Um fica com mais e outro com menos. Numa futura divisão alguém já está mais ou menos colocado pra não dar muito quebra-cabeça, um pra cá e outro pra lá. Mas sempre se faz assim, se está sem casa um jovem hoje, então ele vai se colocar perto do pai. Aí o pai tem uma horta, ele pode aumentar o tamanho da horta ou ele pode fazer uma horta, plantar um pedaço mais ou menos em conjunto. Porque a gente nunca sabe, de repente tem um de fora que quer voltar. Sempre tem que deixar reservado um pedacinho pra ele. A gente faz mais ou menos nesse ponto aí: todos vão ter acesso a tirar alguma coisa da terra pro seu sustento. A gente se organiza assim. (Roberto Potássio Rosa)

Como aqui toda a divisão é feita apenas verbal e mentalmente, não havendo demarcações físicas, é um forte senso de reciprocidade que rege o quanto cada unidade domiciliar pode se desdobrar no espaço exíguo com a emergência de novos casais. É nesse ponto que o caráter regulador em última instância do administrador das terras se faz vital.

Na verdade, a forma de planejamento e distribuição do espaço de trabalho é apenas uma das dimensões de uma economia moral prevalente entre pessoas que compartilham relações de parentesco, compadrio e vizinhança. É dessa economia moral que emergem as noções de direito de apossamento e ocupação que regem a comunidade há mais de um século. Trata-se aqui de uma ordem simultaneamente econômica e moral que rege as tradições sucessórias, de tal modo que a indivisibilidade e a integridade do território sejam garantidas, mesmo havendo uma certa demarcação individual a partir da morte de Geraldo. Em São Miguel, como a literatura sobre as terras de comum vem constatando fartamente, de acordo com Godoi (1999, p. 96) "não se procede à partilha aritmética (inventário) e à partilha geodésica, quando da morte de um dos pais, conforme o Código Civil dominante, tornando-se a terra um patrimônio indivisível... de uma parentela, conjunto de parentes consangüíneos e afins".

Existe em São Miguel uma regulação flexível apontando no sentido de que a residência de cada novo casal seja construída nas terras do pai

do esposo. A neolocalidade só ocorre nos casos (cada vez mais freqüente) de migração para as cidades próximas ou para a capital. Mas como a esposa permanece, inicialmente, herdeira em sua própria casa paterna, a nova família é, a princípio, herdeira dos dois lados, embora só faça utilização efetiva dos recursos de um dos troncos familiares.

Fica evidente, nesse modo de regulação do acesso à terra, que a comunidade de São Miguel formatou uma concepção de direitos sobre a terra que rege a resistência à expropriação há um século, a qual a aplicação da lei maior referente (o artigo 68 da constituição) deve consonância se quiser fazê-la atingir o espírito de justiça que a pressupõe.

Tomemos cada um dos sete troncos de parentesco para uma análise do processo de socialização dos recursos naturais no território de São Miguel. Se iniciarmos pelo que é provavelmente o povoamento mais recente, pela família Cavalheiro, nos fundos nordeste das terras da comunidade, destaca-se de imediato a presença contínua de esposas (mas nunca esposos, morando nas terras dos Cavalheiros), oriundas da família Carvalho, o que prefiguraria uma regular aliança preferencial entre os descendentes do Antônio Cavalheiro e os descendentes de Geraldo de Carvalho.

A existência da intensa prática endogâmica internamente ao território não se traduz em uma regular aliança preferencial com relação a um dos troncos familiares. Assim, os Cavalheiro tomam esposos (as) tanto do tronco do Belmiro como do tronco do Manoel Albino, assim como entre os Alves ou os Resende de Souza, oriundos de Martimianos.

O núcleo de moradia que configuraria as terras dos Cavalheiro é chamado pelos de fora de Vila Alegre. Os moradores desse reduto preferem que se chame a essas terras de Vila Cavalheiro, em homenagem a Antônio Jorge Cavalheiro, que seria o fundador da linhagem naquelas terras. Uma seqüência de casas, extremamente precárias, em fila que lembra uma disposição urbana de prédios em frente a uma rua (nesse caso, uma trilha), marca a limitação em termos de espaço para os filhos de Juvelino: Sérgio, Letícia, Maria Isabel, Juvelino, Odete, Maurício, Jurema, Amauri, Lúcia, Maria Neli, Alberto, Marlene, Marco Antônio.

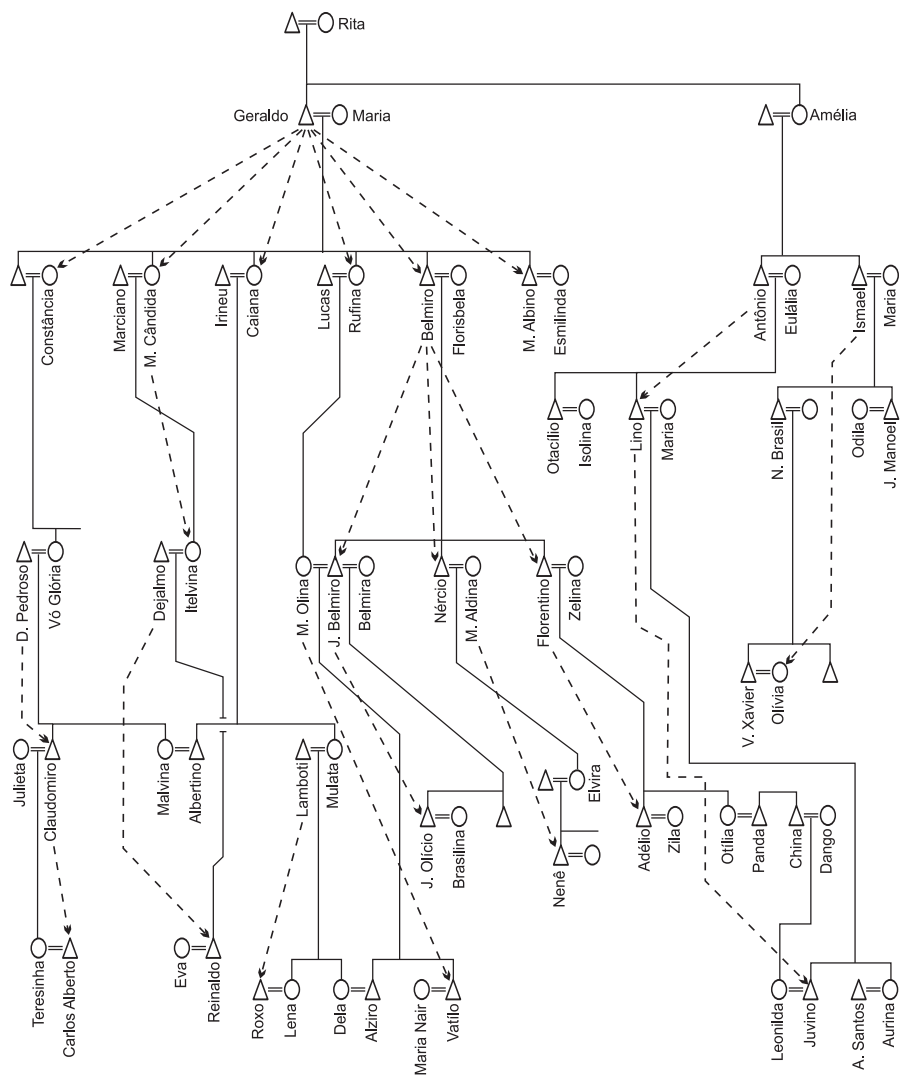
Juvelino é o neto mais velho de Antônio Cavalheiro, com 79 anos. A família teria vindo de um povoado mais distante, Barro Vermelho, onde teriam uma área em torno de três hectares. Em São Miguel, Antônio Cavalheiro comprou de Ismael Cavalheiro, seu irmão, mais seis hectares, onde residem mais de cem pessoas.

Na reconstrução da árvore genealógica, pode-se constatar que, a partir da segunda geração dos Cavalheiro que se fixam em São Miguel, setenta por cento dos casamentos se dão com os Carvalho. Antônio Jorge Cavalheiro casou com a Eulália Alves que vem da comunidade do Campestre. Dos onze filhos de Antônio, Lino é o que permanece e herda os seis hectares dos Cavalheiro em São Miguel, que divide entre os dois filhos que permanecem na comunidade: Aurina e Juvelino.



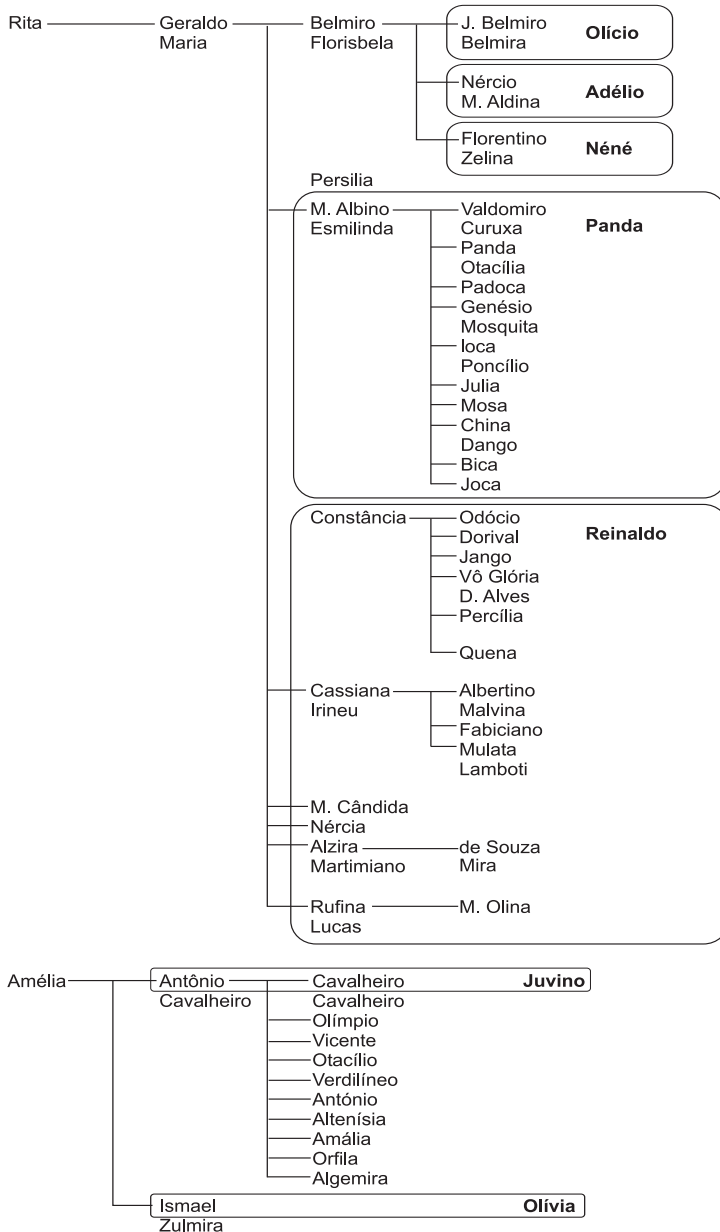
Dona Edilies Carvalho, filha do Tio Panda

Tradições sucessórias em São Miguel



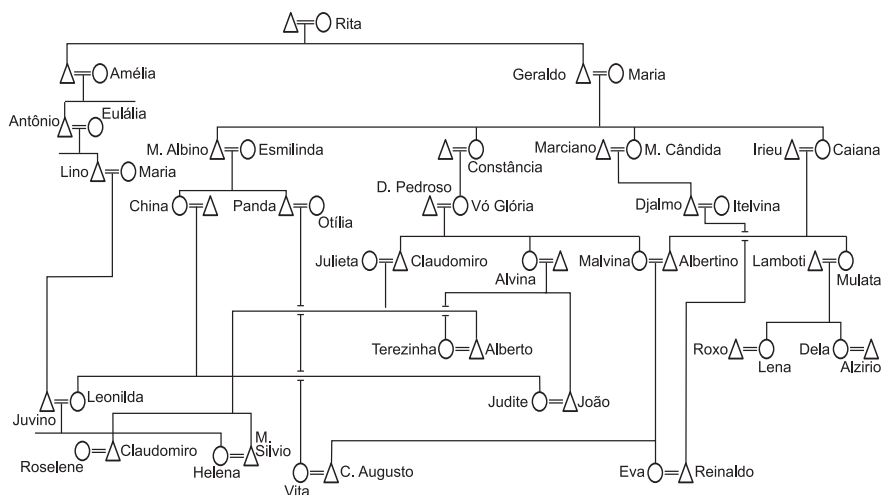
-----> Linhas de transmissão de patrimônio familiar

Dos filhos herdeiros de Geraldo aos atuais administradores das terras dos troncos de parentesco



Aqui, é importante nos atentarmos para a importância da diáspora que permanece vinculada aos direitos de terra. Lino Cavalheiro teve treze filhos que constituem, hoje, uma importante diáspora em Santa Maria, Restinga e Porto Alegre. Interessante é notar que a associação entre a noção de guardião das terras que se associa à posse do documento fundamental (a declaração de compra das terras por um ancestral fundador), por vezes, se desdobra na figura de um parente importante que não reside na comunidade. É assim que as terras dos Cavalheiro, sob a guarda de Juvelino, têm em José Cavalheiro o guardião dos documentos mais importantes, e esse parente destacado (irmão do Juvelino) mora em Poleso.

Alianças matrimoniais preferenciais entre os descendentes das filhas de Geraldo



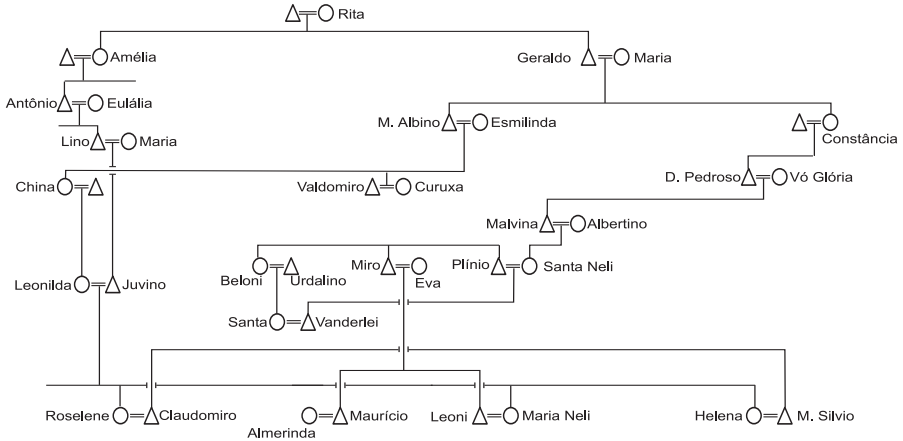
Embora a concepção de direito de que o grupo é portador não se reduza à posse de documentos de compra, quando existe o documento, ele funciona como um símbolo adjacente à condição de guardião das terras.

Na área administrada por Adílio, algo em torno de treze hectares, residem filhos e netos de Florentino Carvalho. As casas de Sérgio, Isolene, Mosa, None, Deloci, Maria Derli e Adélio também se dispõem em uma seqüência, mas com intervalos que demonstram um pouco mais de espaço para práticas agrícolas.

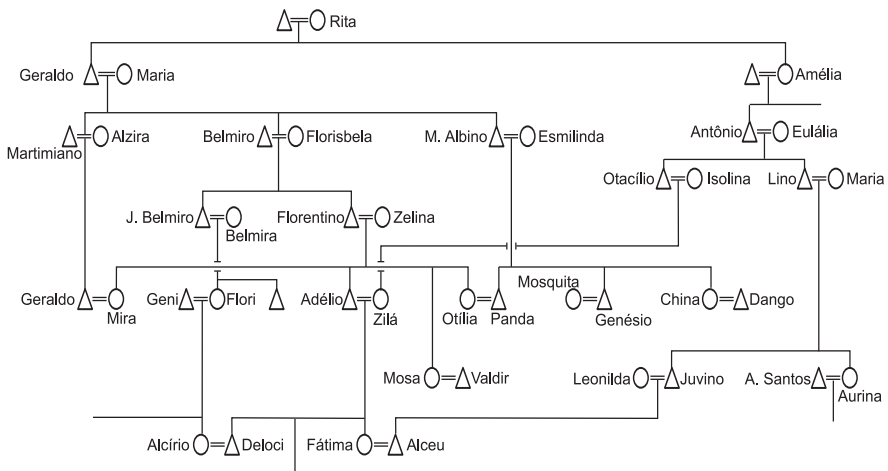
Antônio e Jurema nos fundos norte da área de Florentino marcam a exceção à regra de que nas terras de Florentino moram seus descendentes.

tes diretos. Jurema é sobrinha-neta de Florentino e neta de João Belmiro, pelo que deveria – na fala de João Olício, guardião das terras desse último ancestral fundador – “morar lá em cima, nas terras do João Belmiro”.

Alianças preferenciais entre o tronco de Manoel Albino e os Cavalheiro



A descendência de Belmiro no centro das preferências em termos de aliança matrimonial





Senhor Antonio e Dona Jurema, herdeiros de João Belmiro, nas terras de Florentino.

Citada abaixo, a descrição de Dona Santa confirma que o modo de agregação de moradias no “lado do Vô Panda” obedece à mesma regra da confluência dos parentes mais próximos, conformando uma espécie de clã:

É. Tudo daqui de São Miguel. São tudo parente. Ali, quem mora ali naquela casa é o vô Panda, lá é o neto do vô Panda, que o vô Panda criou, fez casar, saiu casado da casa dele, construiu lá. Atrás, mora um filho dele, mais atrás mora a neta do vô Panda também... que fez casa... faz uns três ou quatro anos, por aí. Mais lá pra baixo, uma outra tia que é irmã do cunhada do meu pai e aqui é uma prima que mora aqui em baixo, filha do vô Panda também... aqui é... ali é outra filha do vô Panda... (Santa Carvalho, 49 anos)²⁵

Por toda essa distribuição das moradias pelas terras, explicita-se como o princípio da ascendência comum converge com o princípio dos direitos sobre a terra. A consolidação de troncos familiares (Manoel Albino, Florentino, João Belmiro e Nércio), como ramificações do tronco principal que se funde com o Geraldo, confere ao território um caráter de terras de parentesco, em que uma série de princípios hierarquizados define modalidades de pertencimento e possibilidades de ocupação. A princípio, o conjunto das terras é de todos os descendentes de Geraldo: esse é o princípio mais geral de pertencimento, o que confere uma identidade ao grupo.

Cada descendente tem um lugar de inserção no tecido de parentesco que lhe dá um direito de moradia e ocupação a princípio. Mas quem detém o poder de fato de decisão sobre a alocação dos descendentes de cada tronco é o guardião das terras, esse que é, dos vivos, um dos mais antigos e para quem o fundador repassou a documentação e, portanto, legou o dever de zelar pelas terras.

O pai da minha mãe é irmão do vô Panda, então, quer dizer, a mãe tem parte. A minha mãe é sobrinha do vô Panda, porque o pai da minha mãe é irmão do vô Panda e...que é meu avô. Então, quer dizer, a mãe eu acho que tem parte. Eu não vou dizer que eu tenho porque a parte é dela. Se ela receber, ela é que tem que passar pra gente. (Santa Carvalho)

O caráter comum das terras no interior de cada tronco não deixa de se apresentar segundo uma hierarquia que se legitima no grau de proximidade com relação ao fundador do tronco. Quanto mais próximo do Manoel Albino mais definido está o direito de herdeiro. Assim, sendo o tio Panda o único filho vivo de Manoel Albino, ele detém um direito maior

²⁵ Tronco familiar de Idelmiro Carvalho.

que vai se distribuindo de forma hierárquica pelos netos, bisnetos e tataranetos de Manoel Albino.

Não, quem paga o imposto é o vô Panda, porque ele não fez a divisão da terra, então quem paga o imposto é ele. De todos os herdeiros quem paga imposto é ele. Tem escritura da terra e tudo... mas ele, coitado, está muito velhinho, não fala coisa com coisa e está todo atrapalhado! Barbaridade! Se conversa um pouco durante o dia, de noite não deixa os filhos dormir, variando e passa meses e meses falando a mesma coisa. Também, noventa e poucos anos, não é? (Santa Carvalho)

Mesmo não havendo divisão das terras no interior do tronco familiar, as pessoas têm uma noção “do que cabe” para cada um. Mas quem rege a regulação do que “cabe” definindo quando e onde se pode abrir uma nova horta ou uma nova moradia nesses nove hectares seria, a princípio, o Vô Panda. Dadas as condições de velhice, Vô Panda é apenas a encarnação da unidade do tronco familiar. Uma presença quase espiritual legitimando decisões que, na verdade, são tomadas pelos filhos do Panda e outros netos mais velhos do Manoel Albino.

Na medida em que as terras já foram compradas também por filhos do Geraldo desde o momento das primeiras compras, um princípio de apropriação por unidade familiar sempre esteve implícito, embora as terras nunca tivessem cercas demarcando o que caberia a cada unidade. Mas esse princípio se subordina ao ato de fundação da comunidade pelo Geraldo, o que faz com que o conjunto das terras seja concebido como pertencendo, a princípio, à comunidade como um todo.

De modo muito peculiar, constitui-se, assim, um sistema de direitos que combina os interesses do grupo e do indivíduo, limitando, pela prioridade absoluta do grupo sobre o indivíduo, as condições de apropriação das terras. As contradições que possam surgir no controle da terra e de outros recursos naturais tendem a ser resolvidas em favor da unidade do grupo mais do que pelos direitos do indivíduo, dado que ninguém detém uma documentação que individualiza a apropriação em uma única unidade familiar. Nesse ponto, se impõe lembrar que: “a noção de propriedade privada existente nesse sistema de relações sociais que estamos descrevendo é sempre revestida de laços de reciprocidade e caracterizada por uma diversidade de obrigações para com os vizinhos, que são também parentes” (Godoi, 1999, p. 73).

Redes de relações de solidariedade transcendem a unidade dos troncos familiares, forjando outras relações que fundamentam a reciprocidade no compadrio e na amizade. Por toda essa teia de relações, é possível o estabelecimento de estratégias estáveis de complementação de atividades. Famílias com estrutura para criação de algumas poucas cabeças de gado complementam suas atividades com aquelas que se dedicam exclusivamente à agricultura, como é o caso da relação entre a comadre Olívia e o tio Roxo:

Agora eu dei aquele pedacinho lá para o compadre Roxo botar os bois, porque eles me dão leite, não é? Mas ali também, atrás dessa aqui, está na divisa do potreiro dele assim... Então daquele pedacinho pra cá eu dei pra ele colocar os bois, eu sei que é meu. Daqui pra lá, o vovô disse que vendeu a preção de porco para os alemães. (Olívia Cavalheiro, 75 anos)²⁶

Em São Miguel, as relações de reciprocidade fundadas no parentesco, na amizade e no compadrio regulam todo o processo de apropriação de recursos e isso se constitui como um fator de diferenciação em relação ao entorno. As pessoas em São Miguel se percebem diferentes também por isso:

Pode andar por todo esse nosso município aqui, só tem esse pedaço aqui nosso que não tem cerca. Eu conheço todo o nosso município aí, só esse pedacinho daí que é da nossa área é que não tem cerca. Porque se, se eles disserem que os outros alemães compraram esse pedacinho, daí tem cerca ali em cima então... de ponta a ponta, só esse pedaço nosso é que não tem cerca. (José Leonir Carvalho, 48 anos)²⁷

Talvez porque a cerca possa representar a consolidação de um processo de individualização na apropriação de recursos, os mais velhos, guardiões das terras, resistem tanto à possibilidade de demarcações por unidade familiar.

Não adianta também a gente querer pensar assim porque isso tem que partir dos mais velhos, passar a parte deles pra gente. E como eles não passam, então ninguém invade terreno de ninguém, parte de ninguém e... é tudo assim, todo mundo se conversa, não tem essa preocupação de pensar nesse problema aí [de colocar a cerca]. (Santa Carvalho, 49 anos)

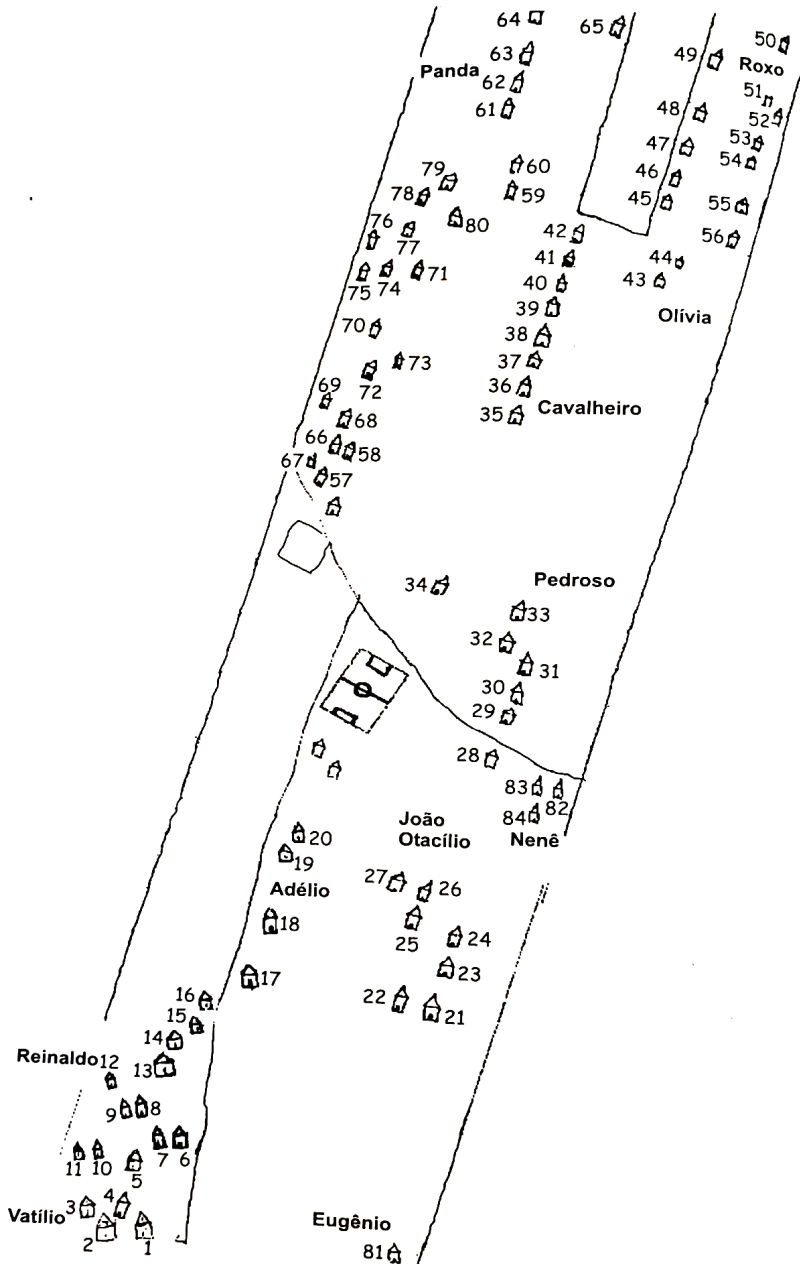
Os mais velhos de cada tronco familiar permitem a ocupação por parte dos descendentes legitimados pela memória genealógica, mas não definem na área exatamente o que deve pertencer a cada "herdeiro". Um senso de reciprocidade muito forte, em uma situação de pressão pela exigüidade das terras para o número crescente de famílias, faz com que cada chefe de família tenda a só ocupar o que lhe é estritamente necessário.

É comum se dizer que se todos os herdeiros retornassem a São Miguel não haveria espaço nem para as moradias. Mas isso não impede que

²⁶ Herdeira de Ismael Cavalheiro.

²⁷ Vice-presidente da Associação Comunitária Vovô Geraldo.

Croqui do povoado de São Miguel



Legenda

1: Odília (neolocal)	31: Marina (matrilocal)	61: Maria Elovir
2: Ilda (matrilocal)	32: Manoel (patrilocal)	62: Poncílio (patrilocal)
3: Vatílio (patrilocal)	33: Lico (matrilocal)	63: Mita
4: Maria Laureci	34: Manoel (patrilocal)	64: Gilson
5: João Antonio	35: Antonio	65: Antonio (matrilocal)
6: José Adeli Brito	36: Maurício (patrilocal)	66: Toti (matrilocal)
7: Manoel Valderi	37: C. Maurílio (patrilocal)	67: Lessa (patrilocal)
8: Maria da Silva	38: Jovelino (patrilocal)	68: Roberto (patrilocal)
9: Onira da Silva	39: João e Bel (matrilocal)	69: Jussara (matrilocal)
10: João Francisco	40: Ortunes (patrilocal)	70: Miro (patrilocal)
11: Manoel Leoni Alves	41: Leomar Menezes	71: Santa (matrilocal)
12: Luiz Antonio	42: Sérgio (neolocal)	72: Lúcia
13: Reinaldo (patrilocal)	43: Olívia (patrilocal)	73: Júlia
14: Ronaldo (patrilocal)	44: Izolete (matrilocal)	74: Panda (patrilocal)
15: Romilda (matrilocal)	45: Almiro (matrilocal)	75: Tuna (patrilocal)
16: Antonio Cardoso	46: Fiota (matrilocal)	76: Cilda (matrilocal)
17: Adélio (patrilocal)	47: Miguel	77: Rui (patrilocal)
18: José (patrilocal)	48: Anildo (patrilocal)	78: Jandir (patrilocal)
19: José Carvalho	49: Ilo (matrilocal)	79: Henrique (patrilocal)
20: Eduardo Dias	50: Ormiro da Silva	80: Vitalina (patrilocal)
21: Adílio (patrilocal)	51: Deleni	81: Urgêncio (neolocal)
22: Aurélio (matrilocal)	52: Rosângela	82: Nenê (matrilocal)
23: Rudi (patrilocal)	53: Dela Menezes	83: Antônio (patrilocal)
24: Silmar (matrilocal)	54: Sônia	84: Pedro (matrilocal)
25: Galpão	55: Roxo (matrilocal)	85: Mosa (matrilocal)
26: Geni (patrilocal)	56: Ido (patrilocal)	86: Teresinha (matrilocal)
27: Noeli (patrilocal)	57: Chefe (patrilocal)	C1: Colégio
28: Ulício (matrilocal)	58: Claudir	C2: Cooperativa
29: Claudemir (patrilocal)	59: Galpão	
30: Carlos (patrilocal)	60: Mário	

cada um deles continue sendo pensado como herdeiro. É como se os espaços de todos esses herdeiros ausentes estivessem mentalmente definidos na área. É claro, com sobreposições em relação às áreas que vêm sendo efetivamente ocupadas pelos que ficaram. “Tem um monte de gente. Eu não sei te dizer qual era o nome dos herdeiros dessas terras aí, mas é um mundaréu de gente, tem gente que mora em Porto Alegre também, tem gente que mora pra São Borja também...” (Santa Carvalho).

Dada a exigüidade dos recursos em São Miguel, toda a geração mais jovem está relativamente compelida a migrar para continuar os estudos ou, sobretudo, para trabalhar.

A migração tem a função explícita de garantir a reprodução simples da unidade camponesa, mas não chega a evitar a “reprodução negativa”, ou seja, menos terra para mais gente. A minifundirização, até pelo fato do avanço dos vizinhos sobre as terras da comunidade, comprometeu há muito a reprodução das famílias através, exclusivamente, de práticas agrícolas em terras próprias. Na verdade, a migração funciona em São Miguel mais como possibilidade de complementação de recursos.

Sobrinhos e filhos retornam nos fins de semana trazendo complementação salarial ao mesmo tempo que levam produtos das hortas de São Miguel, o que alivia os custos de supermercado. Com frequência, as esposas moram na comunidade enquanto os maridos trabalham na cidade. Mas todos os herdeiros que “não venderam” partes para os parentes (que, na verdade, é uma venda de direitos) têm um lugar (ao menos, virtualmente) na comunidade:

Primeiro eu morei no bairro Sarandi, depois na Asa Branca. Depois, na última vez, morei na Leopoldina, no bairro Leopoldina, de lá eu vim embora. Chega de cidade. Sabe que eu estava na cidade, eu estava sempre doente. Vim aqui pra fora, graças a Deus, nem as minhas filhas não estão gripadas como estavam. O ar aqui é outro, sabe. É um ar puro, mas bah...o marido chegou... porque o meu marido trabalha lá, ele vem em casa a cada quinze dias e aí fica aqui eu e as crianças. Então o marido só vem nos visitar. Bah, chegou aqui doente, uma gripe, uma gripe... “deixa comigo que eu vou fazer um xarope”. Fiz um xarope, já está melhor. Mas, sim, o clima lá, o ar é outro e aqui é um ar puro. (Santa Carvalho)

Para os que ficam em São Miguel, é natural que a qualquer momento tenham que receber um parente que resolveu voltar. Retornar a São Miguel é mais do que uma aspiração, é uma condição de reencontro com um certo equilíbrio existencial.

Eu já morei na cidade, casei, minhas duas filhas nasceram em Porto Alegre, mas eu cheguei à conclusão que... as criança estudar na cidade... não tem... sei lá... as mãe... a gente... mãe,

nós ficava preocupada porque dia-a-dia as outras crianças estavam no colégio.: “não, eu vou pra fora porque lá fora eu sei que tem colégio, as minhas filhas vão estar estudando, vão estar num lugar seguro”... e graças a Deus aqui eu estou bem, não vejo bang bang... lá, de noite, meu Deus do céu (risos) e as criança vão dormir: “mãe, estão atirando”. (Santa Carvalho)

Mecanismos de expropriação fundiária

Tratar internamente da expropriação requer a abordagem da concepção da terra dos que vivenciam São Miguel, e estes sabem bem que sua relação com a terra é diferente daquela que os colonos estabelecem e que essa diferença está no cerne do processo de expropriação. Nunca houve em São Miguel a preocupação com o cercamento da área da comunidade. Para os eurodescendentes, as terras não-cercadas pareciam-lhes terras devolutas.

Como é que eles criaram posse, autoridade para vender essas terras, negociar, lotear a terra? Então, quer dizer, houve sim um grande, um grande esmagamento sobre o negro aqui. No caso, eu chego aqui, eu vou marcar aqui, para mim simplesmente isso: “não marcaram, eu vou marcar pra mim esse pedaço aqui!” E aí foram tornando-se donos, e aí o negro que vinha mal ou por necessidade... até então ninguém tem um título, e por isso vem vindo esse rolo, esses anos todos esse rolo, porque ninguém pode desejar o seu pedaço de terra porque ele fica sempre pendente, ou porque não existe um princípio, um ponto de partida pra chegar a um final. (José Leonir Carvalho)

A inexistência de cerca nunca significou ausência de referenciais delimitadores das apropriações. Na comunidade de São Miguel, os mais velhos sempre tiveram presente o senso das divisões, o conhecimento dos marcos, e buscaram a consensualização com os lindeiros com relação aos limites.

Ela tinha uma picada dentro do mato. Aí quando o falecido Vart, era como nós chamávamos ele, então quando ele era vivo, os dois sempre conservavam essa picada, servia como uma cerca. Então quando começava a sujar, eles limpavam, mas sempre conservavam as árvores mais grossas porque eram plantas nativas. Então as mais grossas eles iam deixando e só iam limpando o brejo. Tu vê que com o passar do tempo o

quanto cresce uma árvore. Aí foi onde se perderam. Depois o velho morreu e o vô, já pra não se incomodar com elas ali, por causa que o pessoal saía pra pegar um pau de lenha, entrava no mato e elas já estavam colocando a boca. Aí nem era nós aqui e elas vinham aqui encher o saco nessa beirada aqui, pensando que era o pessoal daqui. (Alvonir Carvalho, 37 anos)²⁸

O descendente de alemão que havia comprado as terras lindeiras à do tronco familiar de Manoel Albino reconhecia aos marcos, Vart havia consensuado com Vô Panda os marcos “naturais” (trilhas e árvores) que confrontavam as duas áreas. Na geração seguinte, esse senso estava desfeito e a violência pronta para imperar.

Os mecanismos para se restaurarem os marcos adentrando profundamente nas terras da comunidade são os mais diversos e espúrios. Se a comunidade negra assenta seus mecanismos de apropriação na memória, os vizinhos eurodescendentes fazem-no por meio dos mecanismos do esquecimento. Um cercado colocado “só para os animais” com o tempo se transforma em divisa:

Não serve como divisa. Mas na cabeça delas é a divisa, porque pode ver: elas colocaram uns palanques e fizeram uma cerca ali. Até eu falei pra elas quando elas estavam colocando essa cerca ali: “mas vem cá, isso ali que tu está colocando é porque é a divisa?” E ela disse: “não, eu só estou colocando porque de repente escapa um animal meu vai incomodar na roça de vocês e os de lá não vêm incomodar aqui”. (Alvonir Carvalho, 37 anos)

Como nos diz Leonir, “a cada ano eles vão comendo um pedacinho, sabe, tiram os marcos. Aí, um ano eles levam um pedacinho e vêm vindo, vêm vindo, vêm vindo, aí o pessoal fica assistindo de camarote”. Mecanismos por vezes mais sutis de pressão, outras vezes mais explícitos, vão tornando a violência algo latente.

Cada ano lá vai meio metro até que, de repente, ele entrou um metro e meio numa área aí de trezentos e cinqüenta, como aqui dá setecentos, oitocentos metros. Nessa linha aí, tem um pedaço de terra além do que é permitido a eles. E a mudança desses marcos por quê? Porque eles tiram, arrancam esses marcos, exatamente pra fazer a gente recuar. Ou como uma forma de pressionar. De repente, as pessoas não querem entrar em discussão, em desgosto, então vai acabar vendendo pra eles. (Roberto Potássio Rosa)

²⁸ Neto do tio Panda.

A violência simbólica, como eminência da violência física, faz impedir a lei do mais forte e negociar torna-se a opção de perda menos onerosa. A história de São Miguel é a história de uma comunidade que escavou um território negociando com o sistema hegemônico, resistindo e seduzindo parceiros mais fortes para outras possibilidades de relações mais igualitárias. Essa história incorporada em um século de existência e que se fez gramática para a interpretação das novas situações, resiste a transformações mais estruturais no modo de ver e negociar o real. A possibilidade de uma confrontação mais explícita com os vizinhos é vista por uma parte da comunidade como não sendo a tática mais inteligente: “É porque eles temem, acham que vão brigar com o vizinho, sabe? Então eles acham que se nós vamos tentar buscar pra nós, vamos arrumar briga com os vizinhos, buscando o que é nosso.” (José Leonir Carvalho, 48 anos).

Já houve um momento, há sensivelmente sete anos, que as lideranças da comunidade buscaram apoio jurídico para defender as terras da apropriação externa. Consultaram advogados e tardaram a perceber que, em uma sociedade provinciana e esmagadoramente europeia como é a Restinga Seca, os mesmos advogados trabalhavam para seus adversários:

O advogado defendendo as mesmas causas, os mesmos dos dois. Não tem como um troço desses. Então o que faz o alemão: dá dinheiro, paga mais e ele vai dando um tempo, vai trancando, vai indo, vai indo e vai ficando como é o caso do João Ulisses. Pegou um aí de Agudo. O outro pegou o mesmo advogado. Então o mais grande pagou aquele dinheiro e vai plantando e vai levando o dobro e vai ficando, o caso está em aberto, não? (José Leonir Carvalho, 48 anos)

A memória oral em São Miguel desde há muito registra essa multiplicidade de mecanismos de expropriação. O modo de marcar o caráter absurdo da perda sob pressão que leva à venda é dizer que as terras foram “vendidas a preço de porco”. Já Ismael, um dos fundadores da comunidade, fora pressionado a esse tipo de negociação espúria reduzindo a propriedade da comunidade a esses limites de noventa e seis hectares legitimamente consolidados na memória coletiva, embora a área original fosse muito maior do que isso.

Quando eu vim para cá, era dessa pra cá, pra lá ele disse que vendeu a preço de porco, aí ele vendeu a preço de porco. Ele cansou de dizer pra nós: “aí então eu fiquei com essa areazinha aqui desde que ele morreu. Da estrada pra cá, até lá o compadre Roxo”. (Olívia Cavalheiro, 75 anos)

A gramática do clientelismo, que permitiu a consolidação da comunidade quando as terras de mato estavam depreciadas no fim do século

passado, transformou-se em um dispositivo de expropriação algumas décadas depois com a chegada inflacionária dos colonos. A relação com o homem branco mais poderoso acabou financeiramente se transformando em uma armadilha:

Antigamente, era o sr. fulano, tinha um baita dinheiro no bolso e veja bem, ele tem uma conta desse nível e dificultou pra ele pagar, aí ele precisou pegar mais uma vez, foi lá e pegou, o homem deu, mas já tinha a ambição, já tinha um interesse, havia o interesse pela terra. Aí ele da próxima vez, quando ele foi lá se explicar que não tinha, aí o dono do armazém no caso, fez a contraproposta pra ele: "eu te dou mais de mantimento e tu me vende essa terra". (Olívia Cavaleiro, 75 anos)

Quando Roberto mergulha no passado da comunidade para tentar entender os mecanismos da expropriação, percebe o jogo que se estabeleceu em torno da confiança, da busca de uma parceria justa e franca com o homem branco. Seduzidas pela possibilidade de uma troca aberta, as velhas lideranças da comunidade não perceberam a desigualdade de forças e o quanto suas terras estavam em jogo:

Quando o seu fulano emprestava vinte contos de réis pra ele é porque seu fulano gostava dele de verdade! Então ele se deixava levar muitas vezes, porque achava que o cara estava dando esse dinheiro porque tinha real confiança nele. E, no entanto, o cara estava dando o dinheiro porque estava de olho na terra. Eles não se davam por conta disso: "o seu fulano é um homem de palavra, me emprestou, foi lá e confiou em mim, me emprestou, disse que ia e me emprestou vinte contos..." Mas ele não estava se dando por conta que o cara estava ludibriando ele, o cara não estava usando da boa-fé com ele. Se o cara tem vontade de ajudar, não vai ajudar com a meta de poder tirar o dobro! Então eles usavam muito desse tipo de articulação pra poder tirar as terras. (Roberto Potássio Rosa)

O possível jogo cínico com o tempo da reciprocidade, no ethos dos habitantes de São Miguel, nunca poderia chegar ao ponto de tomar a terra como alvo, de mercadorificar a confiança. Em todas as sociedades baseadas na reciprocidade, existe o senso de que o valor da relação cresce tanto mais quanto mais tempo passa entre a dádiva e o contra-dom. Se o cálculo cínico encontra limites é na medida em que as dimensões sagradas da existência não podem ser colocadas em xeque, até porque o parceiro do jogo precisa permanecer em condições de jogar. É esse senso de uma comunicação distorcida, de um ethos ferido que a memória de São

Miguel registra quando figura homem branco calculando: “Eu vou deixar um pouco pra fazer uma contraproposta, uma outra proposta, com a terra”. Então eles confiavam no branco, quando eles achavam que eles gostavam do negro. Gostavam do branco, “porque o seu fulano era bom!” (Roberto Potássio Rosa).

O território e o sistema de cura

Pretendemos destacar aqui o caráter do encontro entre um sistema tradicional de cura previamente existente na comunidade e a religiosidade afro-brasileira de que Dona Eleonir passou a ser portadora desde os anos setenta.

Dona Eleonir é descendente de uma das velhas sábias mais reconhecidas pela comunidade por seus conhecimentos medicinais tradicionais e pelo poder de cura associado. E vó China, que morreu aos 106 anos, não deixou de legar todos os seus ensinamentos sobre ervas para filhos e netos, principalmente para Roberto Potássio, o filho de dona Eleonir. Toda uma educação informal baseada nas ervas curativas se faz assim tradição em São Miguel:

Não é só comum como até hereditário. Quando as crianças saem, vão num piquenique ou qualquer coisa, a gente já diz: não esquece de levar um chá, uma folha de boldo, porque se ela comer e após brincar, ela pode ficar com uma dor de estômago. Nós transmitimos esse conhecimento de levar junto uma losna que é para uma dor de estômago, a gente sempre vai orientando eles e levando eles ao conhecimento. Eles têm que conhecer a planta, pela folha, pela raiz, pelo caule ou pela palma, no caso. A gente colhe o remédio e mostra. Meus guris hoje em dia todos eles conhecem, quando eu vou na mata e vejo, eu digo: olha, esse aqui é o cipocravo. (Roberto Potássio Rosa)

O fato da Dona Eleonir tornar-se mãe de santo reforçou uma vocação da família, constituindo-se em um dos pólos de uma geografia da cura na comunidade, sendo o outro pólo Dona Mistura, outra velha sábia da medicina tradicional, moradora no outro extremo desse território negro. Além disso, a pastoral das crianças instalou na comunidade entre um grupo de jovens uma atividade correlacionada à preparação de medicamentos a partir de ervas. São esses os três pontos de cura de uma população com grandes dificuldades para ter acesso à medicina oficial.

O encontro de Mãe Toti com a religiosidade afro-brasileira é reinterpretado hoje, no quadro das reivindicações da condição de comunidade

remanescente de quilombos, como “marca de uma origem negra”, portanto, um encontro natural, “porque o que marca realmente é a origem negra dessa religião”.

Há quarenta anos, Mãe Toti, ainda “no tempo de nova”, foi tomada por um “espírito maligno”. Com frequência, vão hoje pessoas ao terreiro dela porque são atraídas por um desses espíritos malignos. No caso de mãe Toti, pela inexistência dessa opção por perto, ela sofreu por muitos anos. Durante quatro anos e meio, “esse espírito obsessivo fez com que ela sofresse até o dia em que ela teve acesso a uma casa de religião”, nos narra assim Roberto a biografia de sua mãe, Dona Eleonir, chamada também de Mãe Toti.

A iniciação na religiosidade afro-brasileira representa uma entrada em um espaço de ordem sagrada, que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo da família de santo. É sintomático que as pessoas que não crescem na religião geralmente entram nela por causa de problemas e, com frequência, problemas de saúde. Algumas doenças diagnosticadas como derivadas da intervenção de entidades sobrenaturais podem requerer a iniciação no batuque. Aí se estabelece o que a partir de Capranzano poderíamos chamar de cura simbiótica, que se efetiva pelo estabelecimento de uma relação entre o paciente e seu orixá. É o que aconteceu com a Mãe Toti, na comunidade remanescente de quilombos de São Miguel.

Dona Eleonir diz, com orgulho, que ficou “curada na religião”. Ficou curada e passou a praticar. No dizer de seu filho, Potássio, “ganhou gosto pela religião e achou que era um caminho bom”. Há mais de trinta anos, ela começou a perder a visão e, desde então, a religião tem sido a luz não apenas para os caminhos de dona Eleonir, mas também de grande parte da comunidade.

Mesmo assim, com essas enfermidades todas que ela teve ao longo desses anos, nunca parou de ajudar as pessoas... de socorrer alguém. Os filhos chegam na madrugada, com chuva, a qualquer hora... essa prática aí é uma prática dessa religião, é uma prática pra mim no meu entendimento, além de ela ser marcante porque foi do nosso passado, ela é muito importante sim na realidade na vida do negro. E ela não pode se acabar, ela tem que se manter uma chama acesa pro resto dos nossos dias. Enquanto nós vivermos, que todo o negro pudesse empunhar assim uma chama dessas e tocar pra frente, com a sensibilidade que ela tem, com o amor próprio que ela tem, com o amor pelos filhos, pelas outras pessoas estranhas que ela nunca viu que vêm aqui conversar. Tem gente de Porto Alegre, Caçapava, Uruguaiana, São Borja, essas cidades aqui do município, enfim uma infinidade de lugares que vem gente buscar aqui, buscar o conforto, buscar a palavra dela, buscar a melhora. (Roberto Potássio Rosa)

Pessoas da comunidade e de fora recorrem à Mãe Toti (Dona Eleonir) seja em busca de alívio para suas aflições espirituais, seja em busca de remédios para problemas físicos. As duas dimensões geralmente se misturam. O fato de que, até alguns anos, o acesso ao mato era como ir atrás da casa inverteu o grau em que o recurso às ervas se faz presente no terreiro de Mãe Toti. Enquanto na cidade as mães de santo com pouca frequência recorrem às ervas, solucionando problemas na maior parte das vezes por meio do sacrifício animal, Mãe Toti, ainda buscando orientações em suas crenças nos orixás, recorre, com maior frequência, às ervas, inclusive para tratamentos mais espirituais.

Na cidade, constrangida por uma urbanização predatória, pelo empobrecimento contínuo de seus seguidores, a religiosidade africana operacionaliza no Rio Grande do Sul, mais do que em qualquer outro lugar, uma concepção de espaço plástico, que se refaz simbolicamente, na escassez imobiliária. Na verdade, o patrimônio do grupo se resume a um pará, um aressum, a cozinha e o salão de uma casa de religião. Em São Miguel, é como se o terreiro tivesse reencontrado as condições mais propícias que são aquelas em que o território-mato é adjacente ao território-sagrado da casa de religião.

Bastide (1989, p. 294) já notara que, no batuque do Rio Grande do Sul, “a solidariedade que une os membros do candomblé, que faz dele uma verdadeira família, relaxou-se aqui. A autoridade do babalorixá no Norte tende a exceder o quadro religioso; no Sul, sua autoridade se exerce apenas no domínio da religião”.

Outra série de diferenças se atém à liturgia ritualística, ao papel, lugar e importância da mitologia e, sobretudo, à construção de um patrimônio que é um território de grupo. Diríamos com Sodré “que o que efetivamente distingue primeiro a macumba e depois a umbanda do candomblé é a inexistência de uma estrutura patrimonialística”. É essa estrutura patrimonialística, todo um imenso espaço sagrado de matas, que o terreiro reencontra em São Miguel.

Se, no Candomblé, tal como descrito por Elbein dos Santos, há no interior do terreiro um espaço que poderíamos qualificar de “urbano”, compreendendo as construções de uso público e privado, e um espaço virgem que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o “mato”, no batuque da cidade o mato é um espaço externo, um espaço a ser buscado e disputado na cidade a quilômetros do terreiro.

No caso de São Miguel, em que as fazendas de arroz dos vizinhos descendentes de alemães e italianos estão, nas últimas décadas, devorando as matas adjacentes à comunidade, é, na verdade, a saúde do território negro que está em jogo. A inversão aqui deve-se ao fato de que as representações da medicina convencional sobre as doenças referem-se sempre a um corpo individualizado. Na comunidade cercada de ervas e plantas silvestres com poderes curativos, os corpos têm intensidades de dores que se

correlacionam com as intensidades das ervas curativas de tal modo que, como nos relata Roberto, quando se sai para um piquenique, colhe-se erva não porque se está doente, mas porque a dor de estômago é uma intensidade possível depois de uma refeição. O corpo da terra e o corpo biológico do indivíduo se correlacionam tão estritamente que a doença é um momento da erva e a erva, a memória da doença. O sistema de classificação das doenças se correlaciona estritamente ao arquivo mental das ervas disponíveis. E cada erva silvestre vislumbrada em um passeio até o rio, para uma pescaria, chama à memória para a possibilidade do desequilíbrio físico. Conversar sobre ervas faz parte de um processo de memorização que territorializa o espaço para uma apropriação curativa pelo grupo. Chamo aqui de territorialização a esse fenômeno em que a memória, no ato de reconhecer, estabelece associações com um ancestral – vó China, que falou do poder curativo dessa erva reconhecida agora. Nesse reconhecimento associado à ancestralidade, o passado se sobrepõe ao presente, cria um “nós, os da origem” estritamente vinculados a esse espaço.

Como as intensidades de dor e suas localizações na geografia do corpo estão, assim, associadas a intensidades de cura próprias da terra e de seus locais de ervas, é como se o corpo, com suas intensidades, se estendesse sobre o território como sua possibilidade de equilíbrio. De tal modo que, quando os vizinhos devastam as matas restantes, eles estão, na verdade, ferindo, no gesto, os corpos biológicos que se curam através daquelas ervas silvestres. Caberia dizer aqui, com Sodré, que “a visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem”.

Se for necessário resgatar aqui a reivindicação de que o acesso à saúde para essa população passa fundamentalmente pelo acesso ao território, não é de modo a supor que uma medicina convencional substituiria a premência dessa forma de lidar com a terra e suas ervas. Certamente, a medicina convencional é um complemento necessário e urgente em São Miguel. Mas sua utilização é combinada com a medicina tradicional porque só essa sabe lidar com o modo como as subjetividades são constituídas nessa comunidade. A dimensão subjetiva da pessoa em São Miguel se vincula aos mitos de origem da comunidade e aos mitos religiosos, e qualquer processo completo de cura aqui precisa reconstituir a relação dessa pessoa com o grupo e com o território. É assim que o território é também uma fonte inesgotável de recursos de cura (a não ser quando a agricultura predatória dos vizinhos coloca em risco esses recursos). Sodré está certo quando vincula o território do quilombo, os mitos de origem e os recursos fundamentais de sobrevivência com o grupo:

Assim, os espaços que aqui se refaziam tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja-se o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recur-

sos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. (Sodré, 1998, p. 64)

Os corpos que se agregam nos rituais religiosos e profanos e se misturam no percurso ritmado das danças são corpos que se dão para o grupo, são corpos socializados. Para aqueles que são da religiosidade afro-brasileira, seus corpos são marcados simbolicamente através dos rituais de iniciação. Aí, o sangue derramado sobre a cabeça do crente estabelece entre esse corpo e a natureza um vínculo de vida, já que sua cabeça passa a estar regida por essa pedra sagrada – o cutá –, força natural que é o orixá se alimentando pela cabeça do iniciado. Nesses rituais que ocorrem dentro do terreiro, é essa parte essencial do corpo – a cabeça – que é vinculada à natureza e ao grupo em um processo que escapa à coletivização e à individualização para firmar a singularidade de cada corpo, de cada trajetória pessoal.

Poder se apropriar de seu território, assim como poder frequentar o terreiro, é para quem vive em São Miguel poder ter acesso à cura, fundamental para quem até aqui não teve acesso ao sistema convencional de saúde. Mais do que isso, é poder ter acesso ao lugar, à existência como grupo, à presença, que requer o “lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais”.

Ao reconstruir para a entrevista todo um sistema de classificação de plantas medicinais, Potássio acabou expondo também todo um sistema de classificação de doenças, que, por sua vez, é um modo de organizar simbolicamente as partes do corpo e suas intensidades. Se o homem aqui se faz parceiro da paisagem é também porque para constituir um arquivo de recursos medicinais a memória se organiza associando as intensidades das partes do corpo às formas da natureza, e a própria natureza é conformada por uma percepção que associa plantas a símbolos culturais. Se tivermos pedras nos rins, o líquido dilui a pedra até conformá-la ao tamanho normal, nos diz Potássio:

Essas ervas têm que ser usadas em forma de chá, é líquida, a gente tem que tomar 2 a 3 vezes ao dia. Se tiver sede, ao invés de tomar água toma o remédio porque quanto mais a pessoa tomar mais vai urinar, que ela tem um ácido que dilui a pedra e aí faz com que essa pedra retorne ao tamanho normal. Essas ervas, como a raiz da Japicanga branca, cipó milombo, a raiz da salsa parrilha, cipocravo, raiz do hortigão, casca da mamica de cadela... Essa é uma árvore que tem um espinho, mas só que na folha não tem. (Roberto Potássio Rosa)²⁹

²⁹ Auxilia a Mãe-de-Santo Toti no preparo das ervas.

É recorrente a associação contrastiva entre planta, espinho, folha sem espinho e poder curativo. Do lado da planta que tem espinho, na sua variante cuja única diferença é o fato da ausência do espinho, ou o espinho que está em toda a planta menos na flor, aqui se desenha uma narrativa das vidas difíceis em que se colhe no momento seguinte um poder curativo. O que está aqui em jogo não é apenas a eficácia do rito curativo, mas também o simbolismo que constitui um estilo, recorre a metáforas, deixa implícita uma narrativa. Lévi-Strauss (1975, p. 233) nos lembra que “a eficácia simbólica reside precisamente nessa propriedade indutora que possui, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido”. É por isso que a provável eficácia orgânica dessa utilização de plantas medicinais não pode ser dissociada do contexto simbólico do qual esse catálogo curativo emerge.

Veja-se, por exemplo, o modo como processos de composição se associam à solução para problemas no sangue. O sangue é concebido como um composto que, por vezes, precisa ser depurado, outras vezes carece de uma limpeza, ou de ambos: nesse caso, a solução é um composto que permite a utilização combinada dos vários elementos:

Essa composição que eu tenho aqui, veja bem, eu tenho aqui a japicamba branca, a raiz do cipó milonga, raiz do santa fé, cipó cravo, raiz do hortigão, casca da mamica de cadela e chapéu de couro. O chapéu de couro é depurativo, para problema do reumatismo do sangue, a pessoa, usando em média de 3 a 6 meses, dependendo da gravidade do reumatismo, fica curada. Ele também é um antiinflamatório e, também, combate essas doenças venéreas, desde que faça um chá e tome de 3 a 8 meses, dependendo do estado em que o indivíduo se encontra. Também tem o uso do chapéu de couro, que é exclusivo para o reumatismo. Além do combate à doença, o chapéu de couro vai fazer a limpeza do sangue. Nesse tratamento, um trabalha em função do outro. (Roberto Potássio Rosa)

Ao desenhar desse modo o corpo como uma paisagem com suas pedras contornadas por líquidos circulantes, é toda uma geografia do corpo que se estende sobre o território do grupo. O equilíbrio físico é estritamente dependente da disponibilidade dos recursos vegetais curativos. Aqui, o desequilíbrio orgânico é um momento da relação com o ambiente. Havendo ervas, o equilíbrio se repõe. A ruptura com o ambiente físico, que vem sendo imposta pelos vizinhos, é o que se apresenta propriamente como uma calamidade.

Os recursos da medicina convencional são inadiáveis. Porém, o grupo é capaz de se apropriar desses recursos a partir de seu próprio sistema de concepção do corpo e da cura. Mesmo os recursos em terminologia

não deixam ser enquadrados em um esquema gerador de novas interpretações, mas a partir de uma gramática previamente existente. É assim que Roberto nos fala na bactéria da gripe, mas para essa o cambará, e para a pontada um outro elemento – o fumero. Na composição, para cada elemento uma função.

Tu pega o cambará e o fumero brabo e tu ferve, só que ele é forte. Tu ferve a folha do cambará junto com o fumo bravo. O fumo bravo, tu cura aquele resfriado que vai te levar a pontada. Tem uns que qualquer gripe já tem ameaça de pontada. O cambará vai converter a bactéria da febre da gripe e o fumero brabo vai evitar uma possível pontada. (Roberto Potássio Rosa)

A mesma gramática de apropriação para o termo micose. Associada à pele, a micose é evitada com cascas e folhas. Uma atuação de superfície: superfície do tronco – a casca, superfície do corpo – a pele. A memória organiza o arquivo de cura através de associações testadas ao longo de gerações. Mas as metáforas são fundamentais na organização dessa gramática da cura:

Por exemplo, a casca de cedro: normalmente, ela limpa a pele e evita que a pessoa pegue alguma micose. No caso de tomar um banho com casca de cedro, você está evitando problemas de pele. Aqui, nós temos a folha da manga, a folha do abacateiro, o coronilho, isso são tudo ervas que (o coronilho se colhe a casca) controlam a pressão. A folha do abacateiro e a folha da manga, a mesma forma. (Roberto Potássio Rosa)

Se a casca do coronilho também controla a pressão, algumas outras associações nos são destacadas na descrição que nos faz nosso informante: o coronilho é forte, dá cor rosa ao chá que se associa às necessidades de depuração do sangue sob pressão: o cedro e a mamica de cadela, o abacateiro, a manga e a casca do coronilho. O coronilho é meio cor-de-rosa bem forte. Ervas tidas como bálsamos atuam na superfície da pele. A não ser quando são muito fortes. Desse modo, precisam ser tomadas em intervalos maiores ou para doenças mais profundas, como problemas nos rins.

Existe muito essa prática de lavar os ferimentos com bálsamo do banhado, bálsamo do campo, com arnica do campo. Isso são práticas de remédios que têm poder de curar. A penicilina é contra infecção, ela é como uma planta que se planta na horta, a gente cultiva em casa. Ela se torna um remédio que combate a infecção e faz curar, e quando contém o bálsamo, esse chá de depois de pronto não pode ter um excesso muito forte. Por exemplo, se você tomar ela hoje que é terça-feira, só toma a outra na sexta feira porque se não ela

pode tornar uma cicatriz não verdadeira. Por dentro, ainda vai estar dolorida. Se uma pessoa está com problemas nos rins, não precisa buscar medicamento, basta tomar um chá diariamente que ela fica curada. (Roberto Potássio Rosa)

Se o terreiro da Mãe Toti se tornou o centro desse arquivo de cura, é certamente porque havia uma tradição nesse tronco familiar, que já havia se consolidado com a Vó China. Mas talvez não seja por acaso que a primeira mãe de santo da comunidade de São Miguel surja nesse tronco familiar do Manoel Albino. Aqui, permaneceu o maior arquivo da comunidade: Vó China viveu até os cento e seis anos. Infelizmente, não chegamos a tempo de conhecê-la. Mas o neto dela, Potássio, nos reconstituiu o legado com a precisão que uma memória oral inscrita na paisagem permite. Vale lembrar aqui com Godoi (1999) que a memória nessas comunidades se explana melhor em um passeio. É como se o oral estivesse, na verdade, escrito na paisagem (um outro jeito de dizer, com Derrida, que a escrita antecede a oralidade?) e que falar fosse, de fato, ler a paisagem, seus lugares onde os velhos moraram, suas ervas e potenciais de cura, seus marcos que há muito foram derrubados. Essa escrita na paisagem é possível quando, como nos diz Sodré, o homem se faz parceiro da paisagem.

É por tudo isso que o terreiro da Mãe Toti se torna simultaneamente um centro de uma geografia dos corpos singulares de seus filhos de santo e o centro de referência de uma geografia da cura que cobre o território da comunidade.

A reconstituição de toda essa geografia que tem o terreiro como centro precisa levar em consideração que, aqui, as estratégias de autoconstrução social não visam a isolar o corpo do mundo para fazer do primeiro uma matéria a ser disciplinada para a extração de forças sociais, e do segundo uma fonte de recursos a ser sugada. Ao invés disso, tanto a natureza quanto o corpo são “locus do jogo, da resistência e do desejo” (Sodré, 1988). É por isso que esse aprendizado vital sobre o corpo e a cura se dá, no entanto, em meio ao jogo sapeca do adolescente em contato com os mais velhos:

Desde guri, eu sempre fui meio sapeca e sempre apegado com a minha vó. A minha mãe é cega, não enxerga, então a minha vó é que dominava a gente. Ela fazia xarope, a flor do soito a cavalo. Tu pega a flor do soito a cavalo e ferve com mel. É muito melhor do que ir até uma farmácia comprar um remédio. Não é que a gente ignore, é que nós temos mais certeza que a criança vai expectorar. Os nossos religiosos eram os que medicavam seu povo. Minha avó faleceu com 106 anos. (Roberto Potássio Rosa)

É em meio ao jogo que se dão o contato, a comunicação e a aprendizagem. Não existe um espaço formal (de uma sala de aulas) para a orali-

dade que se faz memória. Existe toda uma série de jogos festivos dos religiosos aos profanos (e que nas margens se mesclam), do cotidiano àqueles dos momentos de efervescência. É pelos jogos festivos que São Miguel fica marcado no tempo e, no tempo, se faz território, tanto quanto no espaço: "Território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a plataforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real." (Muniz, 1988, p. 73).

É por essa razão que se escolas são importantes em São Miguel para que essa cultura continue sendo um patrimônio cultural da nação, é importante que a escolarização se dê no contexto cultural da comunidade. A nós também "parece-nos, assim, adequado adotar essa ótica que privilegia os aspectos de contato e comunicação (logo, de diferença e pluralidade) nas relações funcionais de coexistência, quando se trata de examinar as formas assumidas pela vida (formas sociais) de certos grupos de descendentes de escravos no Brasil".

Embora se imponha a delimitação de um espaço reduzido por força dos constrangimentos legais que pesam, desde a fundação da comunidade, para que São Miguel continue se fazendo território a partir da vivência desse espaço concreto, é necessário que seus moradores continuem vivenciando não apenas aquele quadro delimitado pelos autos de compra, mas também todo o espaço de utilização que cerca os noventa e seis hectares e que abarca as matas e o rio Vacacaí Mirim. Esse espaço envolto ao núcleo, que foi comprado desde o fim do século passado, também tem sido objeto de uso territorial, mesmo que esteja sendo reivindicado não tanto a propriedade quanto o protagonismo, sobretudo, na defesa ecológica do rio. Se a idéia de território vale além da propriedade é porque a comunidade faz um uso das nesgas florestais adjacentes ao espaço já mercadorificado pelos arroteiros que é diferente da utilização que seus vizinhos o fazem: "a idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente" (Sodré, 1988, p. 73).

Territorialmente, a comunidade de São Miguel se estende por toda essa região onde seus ancestrais haviam sido outrora escravizados: a sesmaria dos Martins Pinto e dos Carvalho Bernardes. A disputa pelos cento e dezoito hectares é a reivindicação de um núcleo mínimo, sendo que, para a coleta das ervas, para a caça e a pesca não-predatórias, o território vai muito além e define para a comunidade o protagonismo de agente de luta contra a extinção provocada pelos arrozais:

O cedro, o coronilho e o cipocravo são quase extintos aqui, mas ainda se encontra. A flor da pedra só lá em Paraíso porque ela é uma árvore que é propriamente da pedra, ela não dá no chão, não dá na madeira, só na pedra. Tem outras,

como a folha da pitangueira para dor de barriga, ela serve também para o estômago como digestivo. O fumero brabo, se tu sair por aí você encontra, o arnica do campo que é aquele que se você está com uma dor por dentro, o arnica acarreta no dilatamento de alguma veia, e então o arnica faz aquela limpeza. Tem duas arnica, uma que dá mais alta e outra que dá rasteira. (Roberto Potássio Rosa)³⁰

O que está em jogo em São Miguel não é apenas uma reivindicação de terras, mas também a possibilidade de se fortalecer um ator social que está vocacionado pela sua cultura a fazer a defesa ecológica de todo o meio ambiente do entorno. Isso significa que políticas de promoção do capital social da comunidade são de importância fundamental. O capital social da comunidade cresce à medida que projetos de desenvolvimento sustentável vão sendo encaminhados, implementados com a participação ativa das lideranças da comunidade.

Tecendo resistências através de festas

A memória dos grandes festejos de São Miguel é uma demonstração inequívoca de que a condição de escravizados não era suficiente para sufocar a capacidade de criação cultural em meio à escravaria. Do terço das almas, passando pelas procissões do Divino até os grandes bailes na comunidade, se desenvolveu toda uma densa trama cultural que, desde a escravidão, conferiu importante suporte para a autonomia do grupo. Traçamos aqui à tona essas expressões culturais para caracterizar sua antimodernidade fundamental. Antimodernidade essa que não significa nem pureza de uma tradição e nem a permanência de resquícios de uma africanidade pré-colonial. A antimodernidade é aqui, sobretudo, uma postura em relação ao passado, o passado como fonte de pulsos eloqüentes de reinvenção atual das expressões culturais mais prementes a esse grupo: “a antimodernidade dessas formas, como sua anterioridade, manifesta-se na (más) cara de uma pré-modernidade, que é ativamente reimaginada no presente e também transmitida intermitentemente em pulsos eloqüentes oriundos do passado (Gilroy, 2001, p. 160).

Caracterizar essa cultura de antimoderna não é defini-la como isolada em relação à modernidade que a cerca, mas, sim, explicitar uma modalidade de diálogo com a modernidade que definiu fronteiras e estra-

³⁰ Demonstrando o saber medicinal e religioso herdado dos seus antepassados.

tégias culturais, enfatizou efeitos contrastivos e, acima de tudo, ressaltou o corpo como o lugar de um pensamento lúdico de resistência, em contraposição ao caráter contemplativo do modo como o cartesianismo marcou o ato intelectual no Ocidente. A dimensão simbólica da resistência ao escravismo certamente se encarnou no corpo, num se reapropriar do corpo que fora obrigado ao trabalho. Tal reapropriação teve na dança o principal meio de devolução do corpo à dimensão lúdica. “Por meio desse complexo rítmico chamado dança, o indivíduo incorpora força cósmica, com suas possibilidades de realização, mudança e catarse. E o corpo (sem o qual não há rito) configura-se como território próprio do ritmo” (Sodré, 1988, p. 123).

É assim o corpo o primeiro território a ser conquistado pelo escravo, trata-se de tirá-lo do senhor, substituindo a dimensão do trabalho pela invenção de uma série de dimensões lúdicas para o cotidiano servil. O corpo, esse território de resistência fundamental, na verdade, acompanhou a opressão escravocrata a *pari e passu*, impondo-lhe limites e escavando as condições culturais de possibilidade de uma autonomia mais completa.

Demonstrar que as festas, os rituais e os cultos tradicionais de São Miguel têm início na sesmaria dos Carvalho, quando Rita, Geraldo, Ismael ainda são escravos, é parte do processo de demonstração de que a apropriação territorial de parte das terras da sesmaria começa ainda antes da abolição. Efetivamente, para o escravo, dançar era reapropriar-se, condição para apropriação de um espaço para esse corpo em movimento:

Considere-se a dança do escravo. Movimentando-se no espaço do senhor, ele deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe com os limites fixados pela territorialização dominante. Por outro lado, o tempo que o escravo injeta nesse espaço alterado tem conteúdo diferente do vivido pelo senhor – é um tempo sem hegemonia de trabalho. (Sodré, 1988, p. 123)

É essa demonstração de uma resistência que adentra o tempo da escravidão que não apenas a memória coletiva como discurso nos impõe, mas que, sobretudo, se expressa como memória encarnada, performativa, a memória que se faz ritual.

Religiões territorializando os troncos familiares

Através da articulação de vários planos etnográficos e interpretativos dos rituais religiosos – o da umbanda e o do catolicismo popular – e profanos, é possível aqui explicitar as dimensões territorializantes que

perpassam as orações, canções, danças de São Miguel. Começamos aqui pela memória das procissões do Divino:

E de tarde pegava e saía de novo com a bandeira. Daí tinha uma procissão de gente que saía atrás, então eu fazia a rota toda com o Divino Espírito Santo. Daí de noite o poso era em outro lugar, daí tinha outra festa. Minha mulher alcançou ainda, era uma festa muito grande, esta do Divino Espírito Santo. (Adélio Carvalho, 78 anos)³¹

A Festa do Divino era conduzida por Atanásio Resende de Souza. Atanásio e Martimiano são dois irmãos que se abrigaram na comunidade de São Miguel, oriundos de uma fazenda de escravos próxima. Os dois acabaram casando com duas filhas de Geraldo de Carvalho: Martimiano casou com Alzira e fundou a comunidade de Martimianos; Atanásio se conjugou com Nércia, mas não teve descendente. Ao longo de quase meio século, Atanásio conduziu as procissões do Divino Espírito Santo marcando a paisagem temporal de São Miguel com gentes, cantos, tambores, bandeiras, fitas e promessas: “Juntava uma multidão de gente, daí tinha a bandeira, ia um batendo o tambor atrás e a procissão vinha seguindo atrás, era muito bonito. Eram só pessoas da comunidade. Cada casa arrastava as pessoas que acompanhavam.” (Zilá Cavalheiro).³²

Essas procissões periódicas (há algumas décadas, aconteciam sempre em dezembro), em que as pessoas cantando e orando repetem insistentemente os mesmos motivos, poderiam ser tomadas como um ritornelo no sentido em que Deleuze e Guattari (1980) unem o ritornelo aos processos de territorialização:

Em geral, chama-se de ritornelo todo um conjunto de materiais de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motores, gestuais, óticos, etc.). Em um sentido restrito, fala-se de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou dominado pelo som – mas por que este aparente privilégio? (Deleuze e Guattari, 1980, p. 397)

No caso de São Miguel, o ritornelo é o estandarte e as vozes de canto. São esses os elementos selecionados pela memória coletiva para fazer estender o lençol do tempo sobre a paisagem de São Miguel.

³¹ Líder comunitário da linhagem de João Belmiro.

³² Casada com Adélio da linhagem dos Carvalho. É uma líder destacada na comunidade.

Eu ainda alcancei a caminhada. Eu era pequenininha, não sei se foi das última vez, mas era ainda lá embaixo. Eu ainda acompanhei as caminhadas, eu era muito pequenininha, sim. Eu não lembro das pessoas, na minha cabeça só tem o estandarte, segurando o estandarte, isso eu vejo, e na minha cabeça tem vozes de canto mas não dá pra se lembrar. Lembro que tinha o estandarte... (Zilá Cavalheiro)

As vozes de canto e o estandarte marcam aqui um tempo: o tempo dos antigos, que é o tempo da fundação do território. É preciso lembrar aqui que “não há Tempo como forma *a priori*, mas o ritornelo é a forma *a priori* do tempo, que fabrica a cada vez tempos diferentes” (Deleuze e Guattari, 1980, p. 431). Ao agregar pessoas em torno de uma bandeira e de um motivo – a felicidade –, a procissão define um espaço-tempo que é o território onde a memória irá se fixar. E o canto fica na memória como um cristal de espaço-tempo:

Ó Divino Espírito Santo
és tu que vais nos ajudar,
ó Divino Espírito Santo bom e que bom,
Maria também é que vai levar felicidade
pro senhor e pra senhora
se despeça do Divino que ele já vai se embora
pra deixar felicidade pro senhor e pra senhora.

De uma aprendizagem feita no interior da escravidão, o canto é firmado para marcar a fundação de um território. Passa a haver um antes e um depois do Divino, que é o mesmo antes e depois da fuga de Geraldo da casa dos Martins. De lá até hoje, há um “estar em casa”, que é um estar do Divino no território de São Miguel:

O falecido tio foi lá em casa, lá em casa onde eu morei nos Carvalho. O falecido tio foi lá em casa, depois de eu casada, ele foi na minha casa. Ele almoçou comigo, deixou o Divino lá em cima da cama. Tinha a pombinha, era o estandarte com todas as fitas dependuradas, era cheio de fita. E a pombinha do Divino Espírito, a cor da bandeira brasileira, e tinha as fitas pra fazer as promessas... Ele foi lá na minha casa, eu morava com os Carvalho ainda, eu não sei como funcionava, eu sei que se fazia promessa, botava lá em cima da pombinha, e pedia pra Deus, se pedia pra se ajudar as pessoas. (Zilá Cavalheiro)

Do mesmo modo que ocorria com a procissão do Divino, o Terço pelas Almas adentra no coração da escravidão para marcar um momento de emancipação, que é o da fundação do território. A memória coletiva de São Miguel se estende no tempo reencontrando Ismael como liderança de um ritual do catolicismo popular, em um momento em que seu vínculo

com Levindo Carvalho é, ainda, de dependência senhorial. As festas na seqüência se desdobram nos apresentando o mesmo Ismael comemorando a abolição: “Ele sempre, todos os anos, treze de maio, ele sempre festejava a festa dos escravos. Treze de maio, chegou treze de maio, ele mesmo festejava... ele fazia festa e dizia: – ‘isso foi no dia que eu fui liberto, saí da escravidão’. Era um velho divertido mesmo” (João Olicio Pereira, 79 anos).³³

Ismael se mantém, após liberto, como uma liderança religiosa na região. O Terço pelas Almas, a procissão pelo Divino Espírito Santo são conduzidas por esse ex-escravo que se notabilizou na região como um quase capelão. Ulisses, que chegou a conhecer Ismael, esclarece que “ele não rezava só pra negros, rezava pra brancos e negros. Onde chamavam ele pra rezar um terço, ele estava lá. E era naquele tempo que os pais mandavam nos filhos. Hoje não, pai não manda em filho nem em filha: – ‘Tem um terço lá na casa do fulano’ – ah não, ia todo mundo, que viesse de madrugada que viesse!”.

Rezar pelas almas de negros e brancos é uma forma simbólica de restaurar um sentido de justiça, que se fundamenta em uma noção fundamental de igualdade perante a morte e na projeção de uma luta que está além dos ressentimentos e revanchismos. Assim, Roberto relembra:

Minha falecida vó, que sempre, eu ainda tenho uma pequena lembrança, naquela idade avançada então ela sempre falava que na época que ela rezava, reza o terço pro negro e reza o terço pro branco... Então, quer dizer que o negro sempre teve a consciência, mesmo apesar de certos momentos ruins que passou, ele sempre teve aquilo do perdão, que a alma, que daquela pessoa tem que ser libertada. Então é a prática, então é a cultura já do que vem do negro, seja pra quem for, em termos de salvação da própria alma. (Roberto Potássio Rosa)³⁴

Rezar pelas almas dos próprios ancestrais é também uma forma de renovar a força territorializante da comunidade: poderíamos dizer aqui com Sodré (1988, p. 124) que aí “reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacramentalmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada”.

Não é por acaso que uma das reuniões mais importantes da recém-criada Associação de Moradores foi iniciada com esse terço que nos é

³³ Casado com um herdeira de João Belmiro e conheceu Ismael Cavalheiro.

³⁴ Herdou muito conhecimento de vó China e Dona Toti, yalorixá.

apresentado como típico de São Miguel, porque “não é rezado, é um terço cantado”. Mais interessante ainda é que João Olicio nos disse numa roda, e sem contestação, que o terço era cantado em língua africana. Ele que se apresentou como um dos antigos que podia ajudar a cantar, na verdade, em décadas nunca havia se atentado (portanto, elaborado) para as canções como sendo em português. Particulariza-se aqui a argumentação de Gilroy (1993) de que a musicalidade negra se estabelece em um momento de indeterminação lingüística, em que a batalha entre senhores e escravos destruiu grande parte do poder comunicativo das palavras:

A música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia lingüística e semântica surgem em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos. Esse conflito decididamente moderno foi o resultado de circunstâncias em que a língua perdeu parte de seu referencial e de sua relação privilegiada com os conceitos. (Gilroy, 1993, p. 160)

Quando não há mais possibilidades de fusão de horizontes entre os mundos do senhor e do escravo, a música se instala e se perpetua constantemente renovada. Não importa de onde provenha o texto cúmplice da musicalidade, se o significado que ganha agora e provavelmente em vários outros momentos da história do grupo de São Miguel tem a ver apenas com a relação entre o território e o ritornelo. Aqui, através da música, quando o escravo se apropria do processo de catequização para ressignificar canções católicas e inseri-las em uma gramática de culto à ancestralidade, cantar repetidamente é se territorializar.

Tem sido sublinhado o papel do ritornelo: ele tem um papel territorial, é um agencimento de territorialização. Os cantos dos pássaros: o pássaro que canta marca assim seu território... os modos gregos, os ritmos hindus, são também eles territoriais, provinciais, regionais. O ritornelo pode assumir outras funções, amorosas, profissionais ou sociais, litúrgicas ou cósmicas: ela sempre prende a terra consigo mesmo, ele tem como concomitante uma terra, nem que seja espiritual. (Deleuze e Guatarri, p. 384)

Na reunião da Associação de Moradores do dia 10 de março de 2002, todo esse potencial já secular de se territorializar cantando foi reacionado. No terço cantado, a alma de Geraldo de Carvalho foi invocada para que descansasse nas graças de Deus e que fortalecesse as lutas da comunidade pela reapropriação da totalidade do território por ele legado. O ritual teve início com o presidente da Associação, Roberto Potássio, oferecendo o ritual por todas as almas, em especial a de Geraldo.

Mas esse momento não era o de um discurso político. E se o espaço da escola era o mesmo das reuniões da Associação, precisava ser simboli-

camente remodelado. A resignificação do espaço ficou marcada pelo momento em que se pediu a todos que se voltassem para a Virgem e desfizessem o círculo das reuniões. Dona Di, uma das pessoas mais idosas da comunidade e muito lúcida, passou a dirigir o culto. Estava confiantemente acompanhada de pessoas de uma faixa de idade muito próxima, essas mulheres e homens do tempo em que, no dizer de João Olicio, os pais mandavam e os filhos iam ao terço, não importando o quanto o ritual poderia se estender.

O ritual se desenvolveu em seis partes cantadas entrecortadas por uma oração não-cantada. Apesar dos quase noventa anos, a voz e a liderança de Dona Di se mantiveram firmes ao longo de quase duas horas de canção.

Se compararmos o ritual afro-brasileiro tal como emerge no terreiro da Mãe Toti com esse ritual de fundo católico que é o Terço das Almas, o primeiro traço que se destaca é a quase imobilidade com que este último ritual prende os corpos. As pessoas permaneceram na maior parte do tempo sentadas, levantado-se apenas em três momentos, de modo a marcar uma maior intensidade sacralizante na oração.

Mais importante do que essas diferenças de superfície é a gramática das apropriações culturais subjacente às manifestações. Percebemos isso em um sinal central de que o que aqui está em jogo não é a autenticidade racial de uma etnia, ou a preservação integral de uma tradição, mas, sim, a territorialização de apropriações que se poderia chamar de externas ao grupo: o catolicismo em relação aos escravos e a religião afro-brasileira urbana em relação aos atuais moradores de São Miguel.

Quando, na primeira metade do século, a apropriação de rituais católicos assumiu dimensões autônomas em São Miguel, com Ismael no papel de um quase capelão, o tronco familiar do Belmiro é o que está se consolidando com hegemonia. Filhos e netos do Belmiro são os herdeiros das terras compradas pelo pai, algo em torno de cinquenta hectares. Nesse momento, filhos e netos de Belmiro estabelecem uma certa preferência na busca de alianças matrimoniais. Os rituais do catolicismo popular encontram expressão fundamental nas figuras de Ismael Cavalheiro, de Atanásio e têm sucessão em Dona Di, neta de Belmiro.

Não é então por acaso que, ainda hoje, são as pessoas do tronco familiar do Belmiro que mais participaram do Terço das Almas, indicando que houve um momento no passado de maior articulação entre esse tronco familiar e os Cavalheiro. Dois terços das pessoas que participaram do culto se inscrevem no tronco familiar do Belmiro (que se desdobra nos ramos de Florentino e de João Belmiro). Hoje, mesmo pessoas do tronco do Belmiro que já se converteram ao protestantismo pentecostal, participam do ritual do terço das almas, indicando à força de memória um catolicismo popular marcado pela autonomia dos rituais em relação à instituição Igreja Católica. Entre as décadas de 60 e 80, essa autonomia foi sendo crescentemente ameaçada pela presença mais efetiva de um pároco local.

Uma segunda fase de territorialização, entre essas mesmas décadas, deslocou o centro religioso da comunidade para o tronco familiar do Manoel Albino. Emerge a religiosidade afro-brasileira na comunidade na seqüência de três décadas de perda da autonomia do catolicismo popular. Um eixo de alianças matrimoniais preferenciais une os Cavalheiro ao tronco de Manoel Albino, e essa é a religiosidade dominante nos dois troncos.

Na década de 90, o Evangelho Quadrangular, seita pentecostal recente, é introduzido na comunidade. Os troncos familiares de Belmiro e de Cavalheiro são os que mais aderem. O eixo das alianças matrimoniais preferenciais para os Cavalheiro tende a se transferir do tronco de Manoel Albino para o de Belmiro novamente.

Territorialização através das festas profanas

Se o primeiro território apropriado pelo escravo é seu próprio corpólúdico, o primeiro legado territorializante de São Miguel só poderia ser o corpo para a dança. Toda uma regularidade de festas dançantes marca a memória coletiva da vida social de São Miguel. A começar por Ismael:

Quando ele fazia, ele fazia aniversário no dia de ano novo, no dia que ele fazia ano, podia dizer assim: "é de negro ou é de branco esse festejo?" de tanta gente vinha no aniversário dele, que ele não convidava, só a família que vinha.

As festas, eles faziam tudo de manhã bem cedo, no dia de ano novo. Eles carneavam a vaca, escolhiam a vaca mais gorda, mais bonita e carneavam pro churrasco. (Adélio Carvalho, 78 anos)³⁵

Multiplicaram-se na pequena comunidade de São Miguel, ao longo dos anos, os salões de festas. O velho Manoel Albino, seu filho Panda, o Florentino, o Belmiro, filhos e netos de Geraldo eram conhecidos como grandes festeiros. As festas eram formas também de demarcar um território simbólico. Primeiro por catalisar a unidade da comunidade. Mas, sobretudo, por permitir que as diferenças se explicitassem:

O falecido meu pai era muito divertido. Inventou fazer um salãozinho, para fazer uma farinha, de vez em quando fazia uma farinha. Tudo em ordem, tudo de respeito, nunca nin-

³⁵ Um dos líderes e festeiros da comunidade.

guém faltou com respeito aqui. A comunidade era muito unida. O baile do pixurum acontecia muito, por aqui. Se eu tivesse uma tarefa grande de serviço, os vizinhos vinham com a ferramenta. Capina e roçado e ocorriam aos finais de fim de semana. Limpavam a planta. Depois de banho tomado, após o café da tarde, entre às 18 horas e às 19 horas, alguém mais alegre trazia um pandeiro, um violão, um violino, um bandoneon e dançavam até uma hora ou duas horas da manhã. Jantavam, normalmente, alguns. Uns dançavam, enquanto outros conversavam. Dançavam a música solta. Marca uns passos agarrados, depois se afastava, dão as mãos e dançam em círculo. O nome da dança era: “ritimando o baião”, dito por vó Alzira, vó China ou mãe Veia, assim chamada porque era parteira e faleceu aos 106 anos, há seis anos atrás. Ela cantava no terreiro, dançando para os netos e passava os gestos da dança. (Roberto Potássio Rosa)

Mas as festas, em uma região profundamente racista, só poderiam ser também marco de fronteira étnica: “Nas festas deles nós, os negros que iam daqui, eram só pra trabalhar, pra se meter lá dentro da festa não, pra trabalhar eles até que vinham te chamar. Nas festas nossas, é só convidar que eles se metem, vem a família toda, mas nas deles eles não deixam. A dona diz que negro não pode dançar” (Brasilina Carvalho, 85 anos).³⁶

Se há uma regularidade nas estratégias de casamento que faz com que os negros de São Miguel se casem entre si e com os negros de outros povoados vizinhos, é pelas opções culturais internas ao grupo, mas também como resultado das convenções e toda uma etiqueta segregacionista que define fronteira e marca os limites em termos de possibilidades de alianças.

³⁶ Tronco familiar de Belmiro Carvalho.

RELATÓRIO AGRO E SOCIOECONÔMICO

José C. Gomes dos Anjos
Fernanda Pereira

Pretendemos nesse tópico correlacionar as atividades econômicas praticadas em São Miguel ao processo social de apropriação e configuração desse território negro, tendo em vista explicitar o modo como essa especificidade sociocultural vem sendo confinada e ameaçada de erradicação. A organização social dessa comunidade negra está intrinsecamente correlacionada aos valores culturais fundamentais do grupo, assim como às técnicas produtivas e aos conhecimentos agronômicos tradicionais nela implementados. São esses valores culturais, técnicas e conhecimentos, carregados pelo grupo, que estão ameaçados em sua existência pelo contínuo avanço sobre as terras de São Miguel, da modalidade hegemônica de agricultura.

Antes de avançarmos nesse ponto, apresentaremos, brevemente, os aspectos agroecológicos do município onde se localiza São Miguel e a morfologia socioeconômica da comunidade. Restinga Seca emancipou-se do município de Cachoeira do Sul em 25 de março de 1959. Distante da capital em cerca de 250 km, o município perfaz uma área de 954,76 km², dos quais cerca de 63% está apta para lavouras anuais intensivas e os 37% do restante da área estão suscetíveis ao alagamento temporário ou com lençol freático superficial (EMATER).

Hidrografia local

O município de Restinga Seca é cercado pelos seguintes rios: Jacuí, Vacacaí, Vacacaí-mirim, Arroio Divisa e Rio Soturno. O rio Jacuí é o principal curso de água que atravessa essa região, desaguando na laguna Guaíba. As margens baixas e planas do rio e de seus afluentes terminam em uma acumulação fluvial, onde apresentam algumas áreas brejosas, sujeitas a inundações periódicas (Itaqui et al., 1998).

A água desses cinco rios é utilizada na irrigação mecânica nas lavouras de arroz, onde são construídos açudes para o armazenamento da água. Nos períodos de verão, os rios Mirim, Arroio Divisa e Soturno possuem o curso rápido, não sendo benéficos para a irrigação das lavouras.

Aspectos climáticos

Nessa região, ocorrem as quatro estações bem definidas, com temperaturas médias de 12 a 14°C no inverno e de 20 a 24°C no verão. A precipitação anual em períodos normais varia de 1200 a 1400mm. Os períodos de estiagem são bem representativos, ocorrendo freqüentemente nas épocas de verão, dificultando o cultivo das plantações e a hidratação do gado. O clima da macrorregião demonstra que os períodos de menos chuva são os meses de novembro, dezembro e março (IBGE, 1990). Localmente, os meses de maior estiagem são os de dezembro a março.

Nos períodos chuvosos, acontecem fortes inundações nas áreas de várzeas, caracterizando uma possível área de microclima nas proximidades das margens dos rios Jacuí ou Vacacaí, apesar de serem locais sujeitos a enchentes.

Geomorfologia

O município de Restinga Seca está localizado na unidade da Depressão Periférica – sedimentos do eo-permiano ao eo-cretáceo. Essa unidade caracteriza-se por uma faixa de terra menos acidentada, situada entre a periferia do escudo rio-grandense e a Serra gaúcha. A planície rebaixada é constituída pelas rochas sedimentares da bacia do Paraná. A bacia do Paraná está sobre os terrenos pré-cambrianos, incluindo as formações sedimentares acumuladas do Siluriano até o Triássico. Nos períodos pós-jurássicos, a sidementogênese na Bacia do Paraná originou os depósitos de arenito Caiuá, Tupanciretã, Santa Tecla e outros, sobre os derrames de basalto (Leite, 1995).

Relevo e solo

A Depressão Periférica, também conhecida como Depressão Central Gaúcha, pela sua posição geográfica no Rio Grande do Sul, é constituída por variações altimétricas. As maiores cotas se situam por volta de 200m, nas quais dominam as amplas e alongadas formas de topos convexos ou planos. As encostas dessas cotas caem suavemente na direção dos vales, com aprofundamentos médios em torno dos 40m. Regionalmente, essas formas descritas são conhecidas como coxilhas (Brena e Longhi, 1998).

Os solos dessa região podem ser classificados fitoecologicamente como solos Podzólico Vermelho-Escuro. Essa classificação abrange os grupos distribuídos pela região estacional decidual (Vale do rio Jacuí, Ibicuí-mirim e Santa Maria).

No município de Restinga Seca, o solo é representado por três unidades de utilização agrônômica com as seguintes denominações: Solo Vacacaí, São Pedro e Santa Maria. A unidade de Solo Vacacaí possui uma extensão de área de + ou - 34.000 hectares. Nessa área, estão situadas as várzeas dos rios Vacacaí, Jacuí, Vacacaí-mirim, Arroio Divisa e Soturno. São solos planos que apresentam excesso de deficiência de drenagem. Essa área é normalmente utilizada para a cultura do arroz, mesmo com os problemas de inundação durante os períodos de chuva. Quando em pouso, elas são usadas para o pastoreio do gado. A unidade de solo Santa Maria está em uma posição intermediária entre os solos de maior elevação nas coxilhas e a várzea. Essa unidade é caracterizada pelo solo desgastado, pela baixa produtividade e pela presença de erosão.

A unidade de solo de São Pedro está situada nos solos mais altos, nos quais a EMATER acredita que a sua extensão é a mais representativa, alcançando uma área de + ou - 36.800 hectares. A unidade de São Pedro é largamente utilizada para pastoreio e agricultura. Caracteriza-se por um solo de baixa fertilidade com evidência de erosões.

A agroeconomia de São Miguel

Das 37 localidades do município, quatro são comunidades rurais negras resultantes da desagregação da sesmaria da família Carvalho: São Miguel, Campestre, Varginha e Martimianos. Essas são as comunidades mais empobrecidas e é nelas que se encontra a produção familiar com menor área de manejo por família. Para se ter uma idéia do grau de desapropriação das comunidades negras citadas, basta considerar que no município de Restinga Seca, que se pode considerar um município onde predominam pequenas propriedades, 51,42% do total dos estabelecimentos rurais pos-

suem áreas que varia de 0 a 20 hectares e que 38,24% têm áreas de 20 a 100 hectares e 8,52%, de 100 a 500 hectares. Nessas comunidades rurais negras, a média atual de utilização da terra é de meio hectare por família (São Miguel tem 95 famílias e uma área atual de uso de menos de 50 hectares). O município registra aproximadamente 1.057 tratores equipados, 248 máquinas para colheita (automotriz), nenhuma em qualquer dessas comunidades negras, que perfazem algo em torno de duzentas e cinquenta famílias.

Com relação especificamente a São Miguel, trata-se de uma comunidade de 95 famílias, cada uma com quatro a cinco pessoas em média, totalizando 417 pessoas. É claro que é só por artifício que homogeneizamos os critérios de definição de família, adotando a noção de um fogo por família, quando a comunidade tem, conforme as circunstâncias, uma concepção muito mais fluida, que se alarga ao tronco familiar como família extensa e se reduz à casa em um esquema mais restrito de classificação.

O grau de empobrecimento das famílias de São Miguel pode ser avaliado se considerarmos que a soma da remuneração de todos os membros da família em um ano é de, em média, R\$ 3346,00, o que significa que cada pessoa em São Miguel tem, em média, R\$ 729,00 para o ano todo. Esse é o rendimento proporcionado pela aposentadoria de uma parte dos mais idosos (com frequência, pessoas em condições de se aposentarem não tiveram ainda o acesso ao direito) e pelo trabalho nas lavouras vizinhas de arroz, fumo e soja. Como pode ser visto no quadro abaixo, para cinquenta e quatro por cento das famílias de São Miguel, a soma das aposentadorias e das remunerações dos adultos com participação no mercado de trabalho local não chega a R\$ 4000,00 ao ano.

Distribuição de famílias por faixas de rendimento anual, sendo os valores a soma das rendas anuais de todos os componentes da família

total anual	qt. cit.	freq.
não resposta	14	14,7%
menos de 4000	52	54,7%
de 4000 a 8000	24	25,3%
de 8000 a 12000	5	5,3%
total cit.	95	100%

No quadro, os valores estão em reais (R\$)

Mínimo = 2, Máximo = 26280

Soma = 295373

Média = 3646,58 Desvio padrão = 3292,83

A maior parte dos adultos tem atividade remunerada entre os meses de novembro e abril, ficando sem remuneração pelo resto do ano. Nesses meses de poupança, os adultos com condição física para os trabalhos pesados nas lavouras de arroz e fumo dos vizinhos recebem R\$ 12,00 por dia. Como na maior parte das famílias apenas uma pessoa está inserida nesse tipo de atividade remunerada (sessenta e seis por cento das famílias, conforme quadro abaixo), somada à aposentadoria de um ou dois membros idosos, tem-se, nesses que são os “melhores” meses do ano, uma composição de R\$ 730,00 por família/mês. Com cinco pessoas em média, as famílias de São Miguel, nos melhores meses do ano, têm R\$ 730,00 e nos piores chegam a não ter nenhuma renda, vivendo de uma horticultura de provimento e do que foi poupado ao longo dos cinco a seis meses de trabalho sazonal.

Pessoas com atividade remunerada por família na comunidade de São Miguel

remunerados	qt. cit.	freq.
não resposta	20	21,1%
menos de 2	63	66,3%
de 2 a 3	9	9,5%
de 3 a 4	2	2,1%
mais de 4	1	1,1%
total obs.	95	100%

No quadro, os valores estão em reais (R\$)

Mínimo = 1,00, Máximo = 8,00

Soma = 128,00

Média = 1,71 Desvio padrão = 1,09

Como é praticamente inexistente a produção agrícola para o mercado nessas famílias, poderia-se dizer que em São Miguel vive-se da horticultura para provimento, da aposentadoria e da venda de uma mão-de-obra extremamente depreciada. Como cada trabalhador braçal recebe anualmente cerca de R\$ 2500,00, fica claro que o trabalho nas lavouras não garante a reprodução da força de trabalho empregada nela. São, na verdade, os trabalhos feminino e infantil nas pequenas hortas locais que garantem essa reprodução. As grandes lavouras são, nesse sentido, parasitárias da produção doméstica.

Soma (em reais) da remuneração de todos os componentes da família no mês de mais atividades agrícolas

total	qt. cit.	freq.
não resposta	17	17,9%
menos de 700	60	63,2%
de 700 a 1400	7	7,4%
de 1400 a 2100	1	1,1%
de 2100 a 2800	9	9,5%
mais de 4200	1	1,1%
Total obs.	95	100%

Mínimo = 12, Máximo = 4320

Soma = 57013

Média = 730,34 Desvio padrão = 944,40

Por duas razões fundamentais, São Miguel acabou se constituindo como uma comunidade de horticultores que complementam seus dividendos agrícolas com remunerações obtidas através da prestação de serviços nas plantações vizinhas. A primeira tem a ver com a própria história dessa formação social alternativa ao sistema escravista. Na medida em que os grandes senhores da região apostaram, no fim do século passado, na pecuária, açambarcando a maior parte das terras de campo, restou àqueles que buscavam escapar da escravidão a agricultura nas poucas formações florestais de uma região de savana. São, portanto, os valores do grupo, tecidos ao longo de toda uma história de segregação combinada a uma ecologia muito específica, o fato de o território escolhido pelos ex-escravos ter sido uma região periférica de matas, que conformou São Miguel como uma comunidade de horticultores.

A razão para que a comunidade acabasse se transformasse em uma aldeia de recrutamento de mão-de-obra barata tem a ver com os constrangimentos impostos por essa mesma história, nomeadamente o confinamento territorial e a ausência de recursos para enfrentar um mercado capitalista devastador para famílias de pequenos produtores sem acesso a créditos.

Assim, a formação produtiva que se configura em São Miguel dos Pretos não é independente dessa história de apropriação de terras definidas como impróprias para a pecuária, e que, portanto, permite a instalação de um projeto agrícola marginal. Os constantes processos de expropriação a que esse território negro se viu exposto confinaram a comunidade à extensão mínima de terra para uma população crescente, de tal

modo que mesmo as estratégias de migração não conseguiram conter o processo de reprodução negativa.

Atropelada pelo processo de implantação e reprodução das colônias de imigrantes europeus, a comunidade de São Miguel respondeu ao desafio da sobrevivência se configurando como uma comunidade de horticultores tradicionais que manejam a terra, geralmente, através do uso de ferramentas manuais, com pouca ou nenhuma medida de trato fitossanitário.

De um total de cento e vinte famílias que constituem a comunidade da Restinga Seca, pode-se contabilizar sessenta e cinco hortas familiares. Se levarmos em conta o caráter extensivo das famílias de São Miguel, que apenas sob um golpe de abstração podemos contabilizá-las, reduzindo-as à família nuclear, poderia-se dizer que todas as famílias possuem horta. É como nos explica o vice-presidente da associação, José Leonir:

Tem muito poucas famílias que não têm [horta]. Mas essa família que não tem propriamente geralmente é assim: três, quatro filhos casados, ou cinco, e estão morando bem próximos do pai e da mãe e aí então aquela troca de serviço: ele planta lá junto um pedacinho, um canteiro ou dois lá na horta da mãe. Quando a mãe e o pai não estão, ele vai lá. Ela é casada, mora na casa dela, mas vai lá e cuida da horta, limpa. Daí tem aquele conjunto, quer dizer, na realidade não falta, mas se fosse botar esse específico por cada um na sua casa, fica muito pouco aqueles que ainda não têm horta, não aderiram ao seu sonho, o seu sonho de plantar na horta, de ter a horta própria. (José Leonir Carvalho)

Essa fala faz uma explícita alusão contrastiva com a situação no meio urbano. Se lá o sonho é o da casa própria, aqui ter uma casa não basta, o sonho aqui não é esse. A horta é, geralmente, um cercado de bambu de vinte a trinta metros quadrados, localizada a não mais do que a dez metros da casa, que é, geralmente, uma peça de madeira de, no máximo, dez por cinco, com menos de três divisões internas, em média.

É a horta que garante à família um estoque de bens alimentares que reduz significativamente a necessidade de recorrer ao mercado local. Essa produção quase nunca é destinada ao comércio. Não deve-se afirmar, contudo, que se trata de uma produção de subsistência, se levarmos em conta as considerações de Godoi (1999) de que esse tipo de produção para provisão fornece à família seu “costumeiro estoque de bens, tem seus limites na produção e não possui propensão inerente para o trabalho contínuo”. Trabalha-se na horta o suficiente para uma produção de alimentos que permite a sustentação de pequenas redes de solidariedade interfamiliares e entre vizinhos, sem que seja necessário levar à exaustão nem os recursos naturais nem os humanos, como suporia uma situação de busca frenética pela sobrevivência (definição pressuposta no conceito de economia de subsistência).



Uma comunidade de horticultores tradicionais.

Salvo pela implantação recente de uma cooperativa, o comércio de bens agropecuários é geralmente visto com certa desconfiança, considerada típica prática dos “gringo” e dos “alemão”. Roberto ressalta, no extrato seguinte da entrevista, como o senso interno de reciprocidade, conjugado com uma certa indisposição para uma concorrência mais agressiva, deixa a produção da comunidade fora do mercado monetário:

Eu tinha vinte e poucos porcos aqui no meu chiqueiro. Daí como é que eu fazia? Era só pro consumo. De repente, começou a talhar um porco aqui pro fim de semana. Amanhã, depois, eu vou aparecer denunciado lá na consultoria veterinária, que eu estou abatendo animais e eu vou ser punido. Eles podem tudo, mas o negro não. Se eles ficam sabendo que aquilo ali começou a andar: “eu vou derrubar antes que ele cresça”. Aí eles vão lá, o alemão aí sei lá quem é que é, mas vão lá e simplesmente: “Não pode fazer isso porque está sendo proibido por isso e por isso”. Então a gente cria assim como eu estava dizendo. A gente até poderia vender o que a gente troca, mas a gente olha pro lado e vê que a necessidade de um é a mesma dele. Então quer dizer que a gente então costuma ser mais solidário um com o outro, dizendo assim: “porque o meu amanhã eu não sei, ele pode ser bom, ou pode ser ruim, agora se ele tiver bem, eu também vou estar bem”. (José Leonir Carvalho)

A quebra nas regras de reciprocidade é percebida, sobretudo, na concorrência desleal, geralmente associada às interações com os “gringos”. Aqui, também o contraste é construído de forma emblemática na afirmação constante de que os membros da comunidade preferem manter-se em uma produção caseira. Mas além do ethos do grupo, fortemente centrado em regras de reciprocidade, existem limites objetivos às possibilidades de produção para o mercado. Esses limites têm a ver com falta de acesso ao crédito, à área extremamente reduzida e à ausência de apoio técnico.

Aqui raramente a gente vende. Mais é pro consumo. Até porque a gente, pra vender, teria que plantar em uma área maior, e pra plantar em uma área maior o pessoal daqui não tem condições de investir na terra e depois se sustentar ali trabalhando, entendeu? Como é que eu vou plantar, vamos supor, vou plantar um hectare no caso. Se eu vou cuidar de um hectare, eu vou colocar uma horta de um hectare, mas eu preciso investir ali naquela horta e eu não tenho um aquisitivo pra me manter o sustento básico da minha casa e o meu dia-a-dia... Então, o que eles fazem? A pessoa reduz o tamanho da área de plantio, até porque não se tem um apoio, vai buscar um apoio aí pra criar uma horta, exigem mil e uma coisa. Veja aí esse caso, eles vão exigir um sombrete,

vão exigir uma análise de terra, vão exigir um título de terra pra ti poder pegar um financiamento. Então, são coisas que fogem da alçada de quem não tem uma titulação verdadeira. (José Leonir Carvalho)

O modo como o *ethos* do grupo se conjuga a esses limites objetivos é típico da forma como nas classes desapropriadas a necessidade se transforma em virtude. Poder-se-ia, na esteira de Bourdieu (1979), ressaltar aqui as homologias entre a economia dos bens simbólicos e a dos bens materiais, para se entender essa recusa à comercialização:

O princípio das diferenças mais importantes na ordem do estilo de vida, e mais ainda, da estilização da vida, reside nas variações da distância objetiva e subjetiva do mundo, aos seus estrangimentos materiais e às suas urgências temporais... A submissão à necessidade que... inclina as classes populares a uma estética pragmática e funcionalista, recusando a gratuidade e a futilidade dos exercícios formais e toda a espécie de arte pela arte, está também no princípio de todas as escolhas quotidianas e de uma arte de viver, que impõe excluir como loucuras as intenções propriamente estéticas. (Bourdieu, 1979, p. 438)

Na ausência de condições objetivas de produção em maior escala, produz-se para fortalecer as redes internas de solidariedade e se considera quase eticamente problemática a comercialização dos produtos da horta. Nessa inversão, é a arte pela arte que se impõe sob os efeitos da necessidade, a necessidade transformada em arte de viver, portanto, em ética.

Como é que ele vai empenhar uma coisa que ainda não é dele, é terra de herdeiros. Aqui está indeterminado, eu não tenho o meu pedaço definido, ele não tem o pedaço dele definido. Então, quer dizer, isso aí não serve como negócio lá no banco lá, então a gente vai fazer o quê? Reduzir essa horta num porte que ele e a família possam conservar e dali ele vai tirar as coisas pra um, de ajuda. (Alvonir Carvalho)³⁷

O não-acesso ao crédito agrícola manteve a comunidade presa a um manejo através de ferramentas manuais, enquanto assistiam à utilização do trator nas plantações vizinhas.

Sabe o que é que aconteceu? As coisas foram modificando. Veio a evolução e o que é que aconteceu foi no caso do ale-

³⁷ Ajudava no processo de plantio da área.

mão, o gringo. O que acontecia é que quando o brasileiro conseguia lavrar de boi, o alemão e o gringo lavravam de cavalo e o cavalo era um pouco mais caro. E nós tiramos uma base aqui com os vizinhos: nós com boi e eles com cavalo. Então, o que o boi numa junta faz em um dia, o cavalo faz muito mais diferença. Se vai cultivar uma terra, aí vai passar o cultivador, o que vai fazer numa área ali, um hectare com uma junta de boi, vai fazer com uma junta de cavalo pra ver o que rende. Dali eles já mudaram, pra eles tiveram mais sorte e foi mudando. Aconteceu que eles conseguiram comprar um trator e nós ficamos só nos bois, não conseguimos chegar nem nos cavalos. Esse é que foi o problema. (Alvonir Carvalho)

Os moradores de São Miguel tiveram contato com o maquinário agrícola na condição de trabalhadores diaristas nas fazendas vizinhas. Mesmo se alguns tenham se tornado hábeis utilizadores desse maquinário, poucas vezes fizeram uso dessa tecnologia nas áreas da comunidade.

Na impossibilidade de sustentação da família exclusivamente com a produção das hortas, instaurou-se um tipo parcial de divisão do trabalho em que as mulheres se dedicam às hortas durante a semana e os maridos, nos fins de semana. Em casos, muito freqüentes, em que os maridos moram na cidade (Restinga, Santa Maria ou Porto Alegre) e só retornam uma a duas vezes por mês, são as mulheres e as crianças que cuidam da horta. É o caso de Dona Santa: “eu planto mandioca, milho. Esse ano, quero ver se eu planto um feijãozinho... batata doce, amendoim... de tudo um pouco a gente tem que plantar, não é?”

Não visando ao lucro, o que é produzido nas hortas caseiras é para o consumo e para troca. Assim, o calendário agrícola obedece ao imperativo do consumo (com seus momentos simbólicos), aos condicionantes climáticos, a todo um tecnossimbolismo intensamente atento aos ciclos lunares e às influências do calendário religioso.

A gente se orienta muito pela lua. Uma pra aquecimento, outra pra que a planta venha uma planta mais sadia. Então, a gente tem que plantar o feijão no período da lua minguante, dá até pra plantar na crescente também é bom, é uma lua boa. Então, a gente se orienta muito pelo fator deses. A gente se orienta, por causa da conservação da planta ser mais sadia e o longo tempo de vida que ela vai ter ser mais *durativo*. (José Leonir Carvalho)³⁸

³⁸ Tem muita experiência com manejo da lavoura.

Na interseção dessa série de ciclos temporais, instaura-se um calendário que deve produzir mandioca para o Natal, aproveitar o verão para se semear as plantas da família das cucurbitáceas e, sobretudo, um calendário atento aos ciclos religiosos e lunares. Se a relação com a terra é tão fundamental em São Miguel, ela é pensada na interseção entre os ciclos naturais e os ciclos humanos. E o ponto mais denso de simbolismo dessa interseção é a morte que se monumentaliza no Dia dos Finados.

Enterro e semeadura se constituem, em 1º de novembro, como metáforas recíprocas, em que a eficácia simbólica do atrelamento do homem à terra é reforçada pela eficácia material da semeadura nessa época do verão.

De outubro até novembro, a gente costuma fazer o plantio do aipim. Aí plantio da batata doce, milho propriamente. Depois de novembro, aí dessa época pra frente, a gente quase não planta por medo de correr mais o risco. Então, a gente planta o milho até talvez mais cedo, aí por fim de agosto, vamos supor. Se planta mandioca em agosto também, porque a gente aproveita pra ela vir mais cedo. Na época do Natal, a gente já tem esse fruto. No final do ano, a gente já está colhendo alguma coisa. Então a gente usa mais ou menos nesta faixa etária do tempo. Mas aí vem com outros plantios. No caso, a gente vai plantar na horta uma cenoura, então a gente procura na época do clima mais tropical, ou seja, a gente vai começar a fazer o semeio agora até esse fim de mês de janeiro. Que na época que mais ou menos querendo ficar frio, vai cair geada, aquela geada não vai queimar aquela planta... Mas a gente também se planta no verão, uma planta de baraço, a gente começa a plantar mesmo é no Dia dos Finados, que a gente tem o costume de plantar aqui no Dia de Todos os Santos, então, quer dizer, a princípio nesse mês de novembro. (Roberto Potássio Rosa)³⁹

Dia dos Finados é em São Miguel intensamente marcado por todo um ritual de visita ao cemitério onde estão enterrados os ancestrais da comunidade. Em algum momento desse dia intenso, os mais dedicados às suas hortas aproveitam para plantar e aguardam um surgimento vigoroso da plantação. Se esse início de novembro coincide com a lua crescente é mais certa ainda a associação entre o vigor da terra da ancestralidade e o do crescimento lunar.

Por esse complexo calendário de atividades agrícolas, os moradores de São Miguel unem a simbologia da lavoura a uma lógica de produção horticultora, que visa ao provisionamento com a retenção da atenção

³⁹ Também possui uma vasta experiência em manejo de solo.

do homem aos ciclos da natureza. É desse modo que as terras de São Miguel se fazem terra natal para um grupo social tão entranhado que a desterritorialização significaria morte cultural.

Guerra ecológica

Em São Miguel dos Pretos, a natureza não é apenas um objeto para a ação humana. A relação que essa comunidade de horticultores estabelece com a terra é de entranhamento simbólico como condição e suporte da apropriação material. Trata-se de uma comunidade local dotada de uma parcial autonomia alimentar, baseada em pequenas tecnologias de horticultura, guiada por um holismo ético que tem raízes em uma prática secular de resistência à degradação da natureza e do valor do trabalho manual.

A horta, mais do que a casa, simboliza a família em São Miguel. Um novo casal pode morar no terreno dos pais construindo um anexo, pode cozinhar na nova peça, ter filhos, mas sua autonomia como núcleo familiar fica estabelecida quando os esposos são autorizados a abrir uma pequena horta de, em média, vinte metros quadrados.

A continuidade de uma família extensa fica, assim, delimitada por todos aqueles que usufruem de uma mesma horta, e pela existência da horta se asseguram a sustentação parcial e a unidade desse segmento social.

Na medida em que para abrir uma nova horta é necessário se assegurar da autorização daquele(a) "velho(a)" que cuida do conjunto da área, a unidade social superior à família extensa, que é o tronco familiar, se vê, desse modo, reforçada por um conjunto de funções vinculadas às atividades produtivas.

Assim, a horta está no cerne dos mecanismos de mediação da legitimidade tradicional, do fortalecimento das estruturas de parentesco e da normatização do processo de transmissão do patrimônio entre as gerações. A horta é o suporte material de uma teia de laços de pertencimento, hierarquia e reciprocidade entre os membros da grande família que é São Miguel.

Se no trecho seguinte de entrevista Roberto interpreta as relações de reciprocidade tecidas em torno da horta como uma formalidade, talvez seja porque existam regras implícitas que, mesmo que não baseadas no cálculo, assegurem compensações fundamentais para um grupo social que vive à beira da insegurança alimentar. É como se as relações de reciprocidade funcionassem como uma espécie de seguridade social:

Eu não plantei mandioca este ano, mas ele vai colher e eu vou comer mandioca também. Mas em compensação eu tenho aqui um feijão, tenho um pé de alface que ele não tem lá. Ele não plantou este ano. A gente não vai assim especifi-

camente fazer uma troca um com o outro. Mas a gente olhando o que ele não tem... – “tem tal coisa lá?” – “tenho!” – “então vai lá pegar, ou manda uma criança levar”. A troca existe nessa formalidade aí de a pessoa olhar quando o outro não tem, ou tem, vai lá e pega. (Roberto Potássio Rosa)⁴⁰

Com tão poucos recursos, extremamente confinados em termos de espaço, a lógica da reprodução em São Miguel tem como base um ethos fundado na generosidade que permeia não só a troca de bens alimentares, mas também o senso de ocupação dos espaços.

Olha, se a gente fosse fazer uma média de hortas uma pela outra, isso aí ia ficar em torno de quarenta até sessenta. Uma faixa de sessenta metros... porque tem muita gente que tem uma horta pequena. Eu ali, eu e meu sobrinho, meu sobrinho e a minha irmã, a gente já tem uma horta de uns quarenta metros pra gente aqui. Daria pra plantar mais, mas assim fica mais fácil, mais fácil o cultivo, mais fácil pra cuidar. A gente só aproveitava, o que manda ali é aproveitação de espaço, plantio na hora certa e também no cultivo, conservar ela. (José Leonir Carvalho)⁴¹

Assim que termina a colheita, trinta a cinqüenta galinhas são colocadas na horta para adubarem-na, ao mesmo tempo em que se alimentam dos restos da colheita. Um intenso trabalho de recolha dos estercos nos pastos da vizinhança complementa o trabalho de fertilização do solo da horta. Dessa forma, feijoeiros e cereais crescem em uma relação de simbiose com aves soltas na horta em épocas específicas. A sustentabilidade desse sistema de produção se vê reforçada atualmente pela divulgação de conhecimentos agroecológicos, mas tais conhecimentos só penetram o sistema local porque dialogam com as experimentações testadas ao longo de um século.

Uma dessas experimentações é a mistura de diferentes espécies em um mesmo espaço extremamente reduzido (aproximadamente vinte metros quadrados), proporcionando uma série de vantagens pela diversidade biológica de diferentes espécies e variedades. Em primeiro lugar, assegura-se um melhor equilíbrio nutricional do que se copiassem os vizinhos em suas imensas extensões de soja ou arroz, pois essas misturas apre-

⁴⁰ Mantém relações de troca com os vizinhos reproduzindo uma prática comum na comunidade.

⁴¹ Reproduz uma relação de compadrio com Roberto e também de consumo e produção.

sentam diversidade quanto aos tempos de germinação, floração, crescimento, formação de sementes e colheita. Essa variação é fundamentalmente ajustada ao ritmo cultural da comunidade, seus tempos de comemoração, além de assegurar algum tipo de alimento recém-colhido ao longo de quase todo o ano.

Um espaço mínimo para a horta, poucos recursos financeiros e muito cuidado no manejo são o que José Leonir ressalta:

A horta realmente, a gente acha que não dá serviço, mas dá serviço. Agora, pra tu ver: inclusive agora no inverno, todo o inverno trabalhando na horta, sempre, sempre me levantava e sempre tem coisa pra fazer... Tu tem que ir no mato buscar adubo, colocar, tu tem que capinar, tu tem que plantar. Olha, sempre tem serviço, nunca acaba, nunca até chegar a época que o cara começa a se alimentar pra ter que comer, é serviço direto. (José Leonir Carvalho)

Mas não é apenas a ausência de recursos ou conhecimentos que torna contrastivo o modo como os horticultores de São Miguel manejam a terra e a forma agressiva com que seus vizinhos depredam-na. Como trabalhadores das plantações vizinhas, o trabalhador de São Miguel conhece bem o uso dos agrotóxicos, é obrigado a manejá-los nas fazendas dos outros, mas tende a evitar sistematicamente a utilização desses insumos em suas próprias hortas. A preservação de um modo de lidar repassado de geração em geração é aqui não apenas uma opção técnica, mas, sobretudo, cultural. Estratégias de reprodução cultural ficam hoje reforçadas pelas campanhas ecológicas por uma alimentação mais saudável, mas aquela primeira injunção – a da preservação de um patrimônio cultural – é a mais premente, pois o que se ressalta em São Miguel é a disposição para o trabalho.

O que a gente faz aqui é tudo prática que a gente aprendeu do pai dele, da falecida mãe dele, eu com a minha mãe. O senhor sabe, ela é cega. Me criei assim, mas tive uma falecida avó e tudo o que ela plantava aqui ela fez de enxada, fez de pá, viradinho a pá. O colono, hoje em dia, ele faz tudo virado a trator, ali vai o adubo, ali vai a uréia, vai toda essa tecnologia moderna que tiver aí, eles usam tudo e colocam na terra. E tudo que a gente tem aqui, a gente faz no braço, na mão, na mão calejadinha por causa da pá. Aqui é tudo no sistema dos antigos. Eles usam o adubo porque eles, eles não olham pra lua pra plantar, eles olham muito a tecnologia que eles têm, os insumos que eles têm pra colocar. (Roberto Potássio Rosa)⁴²

⁴² Vive muito da prestação de serviços no entorno.

As diferenças são ressaltadas pelas falas de São Miguel como um contraste entre uma população dotada de poucos recursos, mas com a disposição para seguir o “sistema” ou o “ritmo” dos antigos, e os colonos que dispõem de recursos e agridem e desmatam a natureza. Do ritmo antigo se resalta seu caráter intensamente manual.

É diferente, então nós seguimos sempre o ritmo antigo, não tem como mudar, não é? Eu acho que já com o adubo do mato e de galinha e de porco é um adubo orgânico que não tem veneno, não tem nada. Então, ele já é outro tipo de adubo. Então, é sempre assim e o que não tem vai jogando, fazendo qualquer coisa, ou vai na horta, mata à mão as lagartas e curtindo um pouquinho por cima e vai ajeitando. (José Leonir Carvalho)⁴³

Trata-se aqui de uma outra sensibilidade baseada em um contato profundo entre o grupo e o solo, a vida animal e vegetal, o sol, o vento, a lua.

Na mingunte, a mandioca da melhor tem mais duração, por exemplo, feijão e alface, na crescente, o repolho na crescente. Isso tudo tem um tipo de lua, por exemplo, na nova, na nova se planta aí a moranga. Planta de barão como batata doce se planta na nova e, por exemplo, melancia não é adequado se plantar na nova, porque ela, na nova, quando nasce, ela alarga tudo, mas ela não dá bem. O milho também se planta na nova e eu sempre planto e por isso que dá... (Roberto Potássio Rosa)

Essa sensibilidade aos ciclos naturais, esse cuidado intenso de recursos parcos, esse entrelaçamento intenso da lógica da reprodução social com a dos ciclos da natureza, é essa inserção ecológica que vem sendo agredida desde a chegada dos colonos na região.

O desmatamento que os vizinhos promovem nos arredores para as grandes plantações de tabaco, arroz e soja atrofia na comunidade toda uma série de atividades extrativistas, como a recolha de ervas medicinais, a caça e pesca não-predatórias. E no jogo de forças institucionais, os moradores de São Miguel sabem que quase sempre saem perdendo. Evitar o conflito aberto sempre que possível é aqui também uma estratégia de permanência no território.

Nessa aqui eram três solteironas, agora são duas e o que acontecia era o seguinte: tinha um mato aqui, por isso é que eu

⁴³ Vive muito do trabalho de diarista e sabe das épocas de plantio.

falei da divisa, era um mato isso aqui. Elas pegaram e tiveram muita sorte do IBAMA não pegar. Bom, se nós fôssemos vizinhos ruins, elas tinham se cravado mesmo. Essa região aqui desde aquela tira atrás do colégio lá pra baixo, tudo era mato até aqui onde está essa casa. Tu vê que elas cortaram tudo isso aqui e o vô, pra não se incomodar, ele dizia: “ah, deixa essas frescas aí, vão arrumar um incômodo”. Então, elas mandaram roçar tudo por baixo e a gente pensou que era só limpar por baixo. Olha, precisa ver, tinha ipê, angico, até aqui elas fizeram um depósito das madeiras ali e o vô não queria se meter nisso ali e deixou elas cortarem todo o mato, sendo que eles nem sabiam onde é que era a divisa, cortaram o que era delas e o que não era também. (Alvonir Carvalho)

Os vizinhos só não são denunciados porque as retaliações posteriores implicariam em perdas muito maiores. Fortalecer o capital social da comunidade de São Miguel aparece assim como estratégia de preservação ecológica. Por fortalecimento do capital social da comunidade, entende-se um processo de estímulo ao desenvolvimento de projetos que estabeleçam vínculos e conexões horizontais com atores públicos e privados, dotados de recursos de poder, e que permitam a ruptura com os vínculos verticais de dependência e busca de segurança.

Se o que está em jogo nas grandes agendas ecológicas, de forma global, é a formação de uma nova ética na relação com a natureza e a formação das pessoas, fortalecer protagonistas já culturalmente moldados para a preservação de um ecossistema é o caminho mais curto para esse objetivo. Fortalecer atores já intrinsecamente interessados na preservação de todo um ecossistema, no qual se inserem de forma vital, não é apenas econômico do ponto de vista dessa política de proteção à natureza, mas, sobretudo, estratégico pelo patrimônio cultural que representa esse modo de lidar com a natureza.

Se as plantas medicinais são tão importantes e as hortas são tão estruturais na organização do parentesco em São Miguel, preservar a reserva de mata onde ainda se encontram plantas medicinais, faunas e terrenos com capacidade para absorver as pequenas hortas é condição de existência desse grupo social.

Se a comunidade de São Miguel deve se constituir como um patrimônio para a nação brasileira é na medida em que essa sociedade de horticultores, voltada para a tradição como fonte de resistência, apresenta um modelo que inspira o projeto inadiável de recuperação da diversidade ecológica na relação homem-natureza.

É nesse sentido que a questão dos remanescentes de quilombos e, em particular, São Miguel dos Pretos pode se inserir no quadro da busca de “uma nova consciência de nossas responsabilidades em relação ao resto da natureza e aos outros humanos” (Merchant, C. 1992). Confirma-se a

indicação de Almeida (1989, p. 180), de que “não é por acaso que quando se vai nessas terras de preto, se descobre um grau de preservação da natureza maior do que no vizinho, maior do que no fazendeiro do lado que desmatou tudo”.

Esse ecossistema, no qual a comunidade negra se insere em uma relação prudente com a natureza, se vê ameaçado pela lógica capitalista do entorno que, além de dar vazão a uma apropriação do território da comunidade, promove crimes contra a natureza. Esses crimes estariam erradicados da região, caso a comunidade estivesse de posse do conjunto do território que precisa para esse manejo, conforme o “sistema dos antigos”. “Existe uma regra de uso, uma lição, inclusive, para a sociedade nacional; há uma forma de manejo sobre a qual estamos falando que não é do passado ou do “remanescente”, do que sobrou. Nós estamos falando é do futuro da sociedade brasileira” (Almeida, 1989, p. 181).

A sobreexploração do trabalho negro

Para os descendentes de Rita e Geraldo de Carvalho, a saída da escravidão representou apenas uma ruptura parcial com o regime de trabalho escravocrata. A autonomia do grupo, constituída no interior do território de São Miguel, precisou ser constantemente preservada e reafirmada ao custo do trabalho nas fazendas dos antigos e novos senhores. A memória de São Miguel registra uma linhagem de capatazes das grandes fazendas da família Carvalho, que vêm desde o Geraldo, passando pelo filho Manoel Albino (que, sendo mais novo, foi último a conquistar condições de emancipação), até o neto Valdomiro Carvalho (mais conhecido como Vô Valdo). Eles organizaram (com base nas relações de parentesco) a força de trabalho negra da região para abastecer a fazenda de arroz.

Para os grandes senhores da região, o trabalho sazonal se estabeleceu, assim, como substituto vantajoso do trabalho escravo sob múltiplos aspectos. Em primeiro lugar, os ex-escravos passam a viver de uma agricultura de víveres produzidos nas terras que adquirem, o que permite ao fazendeiro descarregar grande parte dos custos da reprodução dessa força produtiva sobre a economia doméstica constituída nos territórios de emancipação cultural. Ressalta-se, desse modo, o caráter complementar que essa economia doméstica assume frente a grande exploração agrícola na região. É por isso que esse território adquirido e expandido a custo de muito sobretrabalho é mais o lugar de uma emancipação cultural do que de emancipação como força de trabalho.

O regime de trabalho imposto aos trabalhadores de São Miguel diferencia, assim, dois momentos: por um lado, na sociedade doméstica constituída no interior do território negro, relações de produção e relações de

reprodução praticamente se confundem, pois se aplicam à totalidade da população da comunidade. Homens, mulheres e crianças se congregam na manutenção das hortas em uma divisão de trabalho extremamente tênue e flexível:

A atividade nossa aqui no interior não tem prioridade do homem ou da mulher, depende do que tiver mais em casa. De repente, se a mulher está em casa ela que cuida, mas se ela tiver necessidade de buscar o trabalho pra fora, como a gente tem muito o trabalho por dia, o diarista, aí o filho mais velho ou a filha mais velha que está vai atender à casa e vai atender aos compromissos da casa, a horta, até mesmo limpar uma planta. (José Leonir Carvalho)

Por outro lado, nas fazendas de fumo, arroz e soja dos arredores de São Miguel, o modo de produção agropecuário faz uso de uma força de trabalho doméstica de todo um conjunto de descendentes de escravos de vários pequenos povoados próximos (São Miguel, Martimianos, Varginha, Polesni...). O que cabe ressaltar aqui é que esse modo de produção principal não assegura sequer a reprodução simples da força de trabalho que utiliza, precisando estabelecer uma relação parasitária com o modo de produção doméstico. Isto é, ganhando R\$ 15,00 por dia em seis meses de atividades sazonal, os trabalhadores de São Miguel têm uma renda anual de R\$ 2700,00. Em hipótese alguma, essa força de trabalho se reproduziria se apenas dependesse disso. Nessa medida, uma significativa dimensão da produção dessa força de trabalho é assegurada na economia doméstica e exposta para o modo de produção.

Nessas relações entre a economia doméstica e o modo de produção dominante, é como se dimensões significativas do modelo primitivo de escravização se reestabelecessem como sobreposição de duas sociedades:

A exploração escravagista repousa organicamente sobre um modo de produção estrangeiro, o modo de produção doméstico, que produz as mulheres e os homens a quem o modo de produção escravagista transforma em escravos. Por isso, o modo de produção doméstico (que não repousa sobre nenhum outro) e o modo de produção escravagista não são homogêneos: eles não entram termo a termo na mesma categoria. É a razão pela qual não se pode conceber o “modo de produção”, nesse uso, como um conceito propriamente dito, mas como uma simples noção. (Meillasoux, 1995, p. 247)

Na reprodução doméstica, o parentesco organiza o quadro social da procriação (o casamento) e da atribuição das filiações (troncos de parentesco) e prepara as relações de produção para preservar as condições materi-

ais de perpetuação do grupo. As características principais da relação de produção doméstica construída em torno da horticultura (relações vitalícias, de antecedência e de circulação intergerações dos produtos) convivem com a filiação aos troncos familiares. Na medida em que os recursos materiais no interior do território são insuficientes para essa reprodução do grupo, as forças produtivas domésticas ficam expostas a uma exploração contínua e regular no modo de produção externo à comunidade.

ORGANIZAÇÕES LOCAIS E CONFORMAÇÃO DE PLEITOS

José Carlos Gomes dos Anjos
Dilmar Luiz Lopes

Quando a comunidade de São Miguel se organiza para reivindicar a condição de comunidade remanescente de quilombos, ela expõe suas mais profundas aspirações tecidas ao longo de um século de um projeto de emancipação.

Essas aspirações foram sendo maturadas em toda uma série de insurreições, movimentos, pleitos organizados ao longo desse tempo de resistência. Algumas conjunturas foram mais tensas e ficaram monumentalizadas na memória coletiva: a fuga de Geraldo da fazenda dos Martins, a luta de Manoel Albino para abrir uma escola na comunidade, a candidatura do Vô Panda para vereador, anos depois a candidatura de Adélio para vereador como insinuação de uma nova estratégia de defesa dos interesses da comunidade, as lutas por água canalizada, pela eletrificação, por maior segurança na rodovia que rasga o território da comunidade ao meio, a organização da Associação de Moradores Vô Geraldo e o encaminhamento do pleito pelas terras da comunidade. Esse é o tempo quente de uma política memorada na comunidade.

Outros tempos foram mais frios, de lutas subterrâneas, mas não menos importantes: da configuração de uma autonomia religiosa sob patrocínio de Ismael Cavalheiro e Atanásio Resende de Souza, da reinvenção

da religiosidade afro-brasileira na comunidade sob a liderança da Mãe Toti, da preservação e reorganização dos conhecimentos medicinais tradicionais com a colaboração do médico comunitário Dr. Vaca.

Com a organização da Associação de Moradores Vô Geraldo, os pleitos passam a ganhar um centro institucional de referência, uma arena de discussão pública e conformação de consensos – e dissensos – da comunidade, uma instância de organização e priorização das demandas mais urgentes e uma frente de interlocução com as esferas públicas e estatais.

Da análise dos debates ocorridos nas reuniões da Associação, ressalta-se a centralização dos projetos e pleitos comunitários em torno da questão da terra e das atividades agropecuárias. Dada a centralidade da horticultura nas estratégias de emancipação da comunidade, é no fortalecimento desse eixo de produção, visando à auto-sustentação, que mais ênfase se tem colocado.

Estritamente vinculada ao projeto de intensificação e ampliação das hortas familiares está a questão da regularização fundiária. Até aqui, o conflito fundiário em São Miguel esteve em estado latente. Toda uma rede de relações clientelísticas e estratégicas voltadas para contornar as situações de conflito aberto tem abafado as regulares tensões em torno dos avanços das cercas dos lindeiros. Mas o confinamento das possibilidades de uso da terra a menos de cinquenta hectares (para noventa e cinco famílias), da qual a comunidade detém posse, gera uma situação latente de confronto que pode se deflagrar em situações de violência física a qualquer momento.

A resolução desses conflitos passa pela desapropriação daqueles que compraram terras no interior do território da comunidade, pelo reconhecimento do mesmo território como remanescente de quilombos, pela demarcação e titulação de toda a área de 118 hectares, conforme prescreve o artigo 68 das disposições transitórias da Constituição.

Para que o processo de titulação se dê no espaço de possibilidades de fusão de horizontes hermenêuticos entre a concepção local de direito e a interpretação e aplicação das formas juridicamente institucionalizadas de direito, se impõe uma aproximação do direito condominial à forma como as terras são geridas nos troncos familiares de São Miguel.

Não se impõe aqui que façamos uma contraposição entre o “código local” e as implicações do dispositivo constitucional, mas, sim, discutir o que se infere, quanto ao direito à terra, da etnografia da organização territorial da comunidade, das declarações dadas por membros da comunidade nos momentos de entrevista e em assembléias. O reconhecimento e o respeito pela prescrição consuetudinária dos direitos sucessórios impõem que seja concedido um título a cada tronco familiar na forma de condomínio. O modo de configuração do território de São Miguel foi se alterando ao longo do tempo, conforme as circunstâncias, até ganhar a atual forma de divisão do trabalho adequada a uma certa divisão do es-

paço na qual esses trabalhos se realizam. Tal configuração ora se expressa como de apropriação de uma só família (caso da família da Dona Olívia), ora em outra, de todo um grupo social (como o conjunto dos descendentes de João Belmiro que não venderam seus direitos). Esse modo de organização do espaço sugere o instituto do condomínio tal e qual configurado em nossa legislação como o mais próximo das situações observadas.

A confinção do território em um espaço extremamente reduzido (algo em torno de 45 hectares para noventa e cinco famílias e quase quinhentos residentes fixos, além de uma importante diáspora) impõe que um projeto de reforma agrária seja implementado na região, e que esse projeto seja sensível às necessidades culturais da comunidade, tais como acesso a florestas e cursos de água.

São Miguel dos Pretos se formou como a única possibilidade de ex-escravos sobreviverem em liberdade, preservando cultura e dignidade, apesar das permanências e mutações no sistema de aprisionamento do trabalho humano, com suas especificidades regionais.

Indo além do conceito clássico de quilombo, qual seja, a de comunidades formadas por escravos fugidos, a Associação de São Miguel vem reivindicando a condição de Comunidade Remanescente de Quilombos exatamente na contestação secular ao processo de aprisionamento do trabalho.

Os ex-escravos dos Carvalho Bernardes nunca irão formar a sua emancipação pela condição de ilegalidade que configura o conceito clássico de remanescente. Se esse conceito, formulado no seio do regime escravocrata brasileiro, serve ainda as suas elites, não se aplica para explicitar a razão social da Comunidade de São Miguel. A comunidade de São Miguel instaura seu pleito por um território legitimado ultra-secularmente,⁴⁴ também através de documentos comprovativos de compra, religiosamente preservados ao longo de mais de um século, mas, sobretudo, por uma série de ações de resistência às forças expropriadoras e através da preservação e reinvenção de uma cultura estruturada na busca de alternativas à escravização (que ganhou novas modalidades pós-abolição). Para a consolidação da resistência aos processos de escravização pós-abolição, o território já previamente ocupado por escravos em dissidência foi legitimado através de uma série de atos de compra atestados em cartório, como se pode comprovar pelo conjunto dos documentos em anexo.

Com o fim do jugo escravocrata, o negro da região central procurou laços de solidariedade e parcerias e fundou alianças, como a que uniu Geraldo de Carvalho e Ismael Cavalheiro para aquisição de terras para a reprodução autônoma do grupo. Através dessa apropriação de terras,

⁴⁴ Linhares (2000, p. 194) caracteriza a posse ultra-secular daqueles grupos negros que adquiriram seus territórios.

segundo Cardoso (1977, p. 240), “o escravo, tendo-se transformado em ferramenta inteligente, negava em seu comportamento as representações que dele eram feitas: o escravo-ferreiro, o escravo-campeiro”. O ex-escravo, pelo trabalho em suas próprias terras, negava a condição de escravo, as representações negativas que faziam dele uma “coisa”. Através da mediação de uma nova forma de organização social da produção, poderia emergir do escravo a consciência de cidadão.

Os escravos, ao tornarem-se homens livres, precisavam romper com a condição passada, negando o jugo que lhe havia sido colocado. Por isso, a grande ênfase do grupo em garantir seus espaços territoriais com uma documentação que lhe garantisse segurança em possíveis afrontamentos futuros. A abolição suprimia apenas uma forma ineficaz de ser da produção capitalista, em um processo cujos efeitos e poder mantinham-se nas mãos das camadas dominantes.

A saída da lógica preconceituosa, que via o negro liberto como incapaz para as novas configurações de trabalho, exigiu desse ex-escravo organizações próprias de produção, circulação e consumo. As comunidades de São Miguel e Martimianos organizaram esse modo de produção alternativo em torno a uma tafona, espécie de pequena fábrica de manufatura da mandioca. De acordo com o relato de João Izidoro, a liderança mais idosa da comunidade de Martimianos, o funcionamento da tafona ocorreu entre as décadas de 1920 e 1940. De modo geral, a plantação da mandioca era feita pela comunidade de São Miguel, que ajudava no processo de descascamento e entregava metade do produto para o manufaturamento pelos moradores de Rincão dos Martimianos.

A tração era de boi, cavalo, burro que puxava e tocava todas as engrenagens, toda feita de madeira e pedra com um diâmetro de mais ou menos dois a três metros. Tinha um eixo e ela trabalhava em cima e ali tocava as engrenagens, todas as pulias da secagem, da raspagem da mandioca. Porque a mandioca era raspada no ralo e saía o produto todo já pronto. Antes, também tinha uns coxos entrando e saindo a água, e o pessoal raspando a mandioca com faca. E largavam no coxo com água, aí faziam o processo que molhava ela... Depois botavam no ralo, onde ralavam toda ela. E ela ficava dentro do coxo de molho, desde ali começava a sair o polvilho. Aquela água da mandioca é o polvilho, ela cai numa vasilha e senta no fundo da vasilha e dentro de umas dez horas, podia retirar a água da vasilha que o polvilho já tava todo ele no fundo, e depois era só secar no sol. (Alziro Rezende de Souza, 75 anos)⁴⁵

⁴⁵ Neto de Martimiano, manteve-se sempre na localidade.



Mãe Toti, a única Mãe-de-Santo da comunidade de São Miguel e os seus filhos carnais.

Essa manufatura da mandioca implicava em um constante compromisso de solidariedade entre os diferentes grupos que aí residiam e uma forma de enfrentamento dos mecanismos de exclusão comercial.

Cada família de São Miguel trazia uma carreta de mandioca e vinha toda a família, porque tinha todo aquele processo de raspagem que demorava mais. Olha, eu acho que envolvia umas doze famílias. E quando o fim do serviço, já de noite ou às vezes nem tinham terminado, ficava alguma coisa pra fazer no outro dia e já pousavam. [...] Mas era bonito de funcionar, entrava mandioca nos coxos, limpavam bem ela, raspavam. Depois dali, elas iam pro ralo. Eu me lembro que ela saía moída, só farinha num pó úmido. Enchiam as vasilhas e iam tirando dali pra não parar o serviço e botando num outro coxo. Então tinha bastante gente, era manual, não tinha a tecnologia de hoje, não existia naquele tempo; mas era muito bonito, simples mas muito interessante. (João Rezende de Souza, 79 anos)⁴⁶

Utilizando a ferroviária como corredor de passagem para toda a região, pela comercialização de seu principal produto, a farinha, a comunidade garantia sua autonomia. “Ela ia pra toda parte de Cachoeira do Sul, Santa Maria, cidades ao redor e até Porto Alegre. Ela ia de trem. Até Restinga Seca ia só carroça, porque antes não existia caminhão.”

Essa autonomia econômica, que consolidou a emancipação em relação ao sistema escravista dominante no entorno muito após a abolição, passou a estar ameaçada com a implantação das colônias alemãs e italianas no que havia sido território de ocupação de ex-escravos. Expandiu-se pela região a política de imigração italiana e alemã do fim do século, atingindo a comunidade de São Miguel em 1917, quando o grupo familiar de Edmund Bischoff, de origem alemã, oriunda do município de Agudo, transfere residência para o município de Cachoeira, vindo a ocupar justamente um espaço de terra dentro da área da comunidade de São Miguel dos Pretos e aí “instalando uma casa comercial e trabalhando como correspondente da Caixa de Crédito Santa Cruz”.

Sob novos enfrentamentos, a comunidade precisou elaborar outras estratégias para garantir a emancipação social, nomeadamente apostando no domínio “das normas do discurso alienígena”. Como para o Terenas, estudado por Cardoso de Oliveira, impôs-se em São Miguel a percepção de que era “indispensável para assegurar uma comunicação competente no interior desse discurso” hegemônico, o domínio da linguagem

⁴⁶ Neto mais velho de Martimiano e que resistiu às invasões dos grupos brancos.

e, portanto, a incorporação do sistema oficial de educação. As palavras do presidente da Associação de Moradores de São Miguel traduzem essa vontade de penetração no discurso hegemônico como imperativo de uma interação cultural e condição de aprimoramento do diálogo interétnico:

Aquele pai que não tem um colégio, não estudou, não tem um terceiro ano, coisa parecida, então ele tem que roçar essa idéia exatamente com o filho dele, até onde o filho dele pode ir dando os livros, de conhecimento... O livro de qual-quer... Ele deve saber da nossa raiz, eu quero saber de uma lei, diz ele, então esse filho vai buscar, vai se informar pra ele, para que aí ele vai tentar o contexto... de hoje em dia dos seus próprios direitos. (Roberto Potássio Rosa)

Na década de cinqüenta, toda uma série de fatores somados a essa vontade de se tornar um interlocutor competente na defesa dos "direitos" do grupo torna premente a estratégia da busca do acesso à educação formal. A presença do imigrante europeu e a conseqüente desvalorização da mão negra, em uma conjuntura de reprodução negativa (pouca terra para um constante crescimento da população de São Miguel), somada a uma industrialização incipiente, que torna severamente seletivo o ingresso no mercado de trabalho urbano, são circunstâncias que pressionam as lideranças do lugar a buscar "instrução" para os filhos de São Miguel. Nesta perspectiva, a fala de Idelmiro Carvalho vem recuperar as imensas dificuldades que os negros passavam para poder estudar, devido à localização de escolas em regiões onde havia predomínio de população originária da Europa:

Aqui existiu esta parte, os alemães tinham escola pra lá, o preto não ia, só ele. O italiano tinha lá em São Miguel (Novo), lá o branco ia com nós. Outro aspecto relevante é a luta política travada por Panda para efetivar um projeto de escola que contemplasse toda a comunidade, visto que era muito difícil o acesso à educação para os moradores de São Miguel. Saía a pé de madrugada, de casa batendo tamanquinho. Chegava duas, três horas em casa cansadinho. A falecida minha mãe era muito religiosa, muito bondosa, deixava a merendinha. "Oh, coitadinho deste meu filho, tem vontade de ser alguém na vida, tem força pra querer aprender a ler." Dormia um soninho, me acordava, pegava o meu livro e ia estudar. Estudei cinco anos naquele tempo. Mas graças a Deus, aprendi bem. Agora no final da vida, perdi a visão, poderia aproveitar o que aprendi e fiquei neste estado. Ao mesmo tempo me acho muito contente, tenho saúde, só eu problema é da visão, não enxergar. No mais, graças a Deus, sou são. Aí não tinha escola aqui. Aí o primeiro prefeito que mandaram aqui, Cachoeira mandava aqui. Eugênio Gentil Muller, nós tocava em baile pra ele, ele gostava muito. Foi eleito prefeito. Nós tava

arrumando a estrada, já que era tudo mato. Aí ele parou e disse: “Bom dia, bom dia. Roçando um pouco? Me roça esta lenha e leva tudo pra casa. Se é tu que roça e derrubou tem a liberdade de levar pra casa”. E tem o resto de uma lenha que fica na casa de um alemão, Bischoff, que tem uma venda ali. Bueno! Seu Idelvino, então tudo o que o senhor pediu já está atendido. Mas, agora o senhor prefeito vai ter que me dar uma palavra agora. Nós aqui não temos escola, seu Muller. Eu fui estudar lá no Capão da Coxilha, seis quilômetros de distância, ia de a pé com tamanquinho no pé, com sacrifício, não tinha cavalo. E agora queremos escola, já que o senhor é prefeito. Ele falou: “Não, não, isso aí é de menos. Tu fazes o seguinte: pega um papel e sai na comunidade aí, se tu encontrar quinze crianças sem escola”. Aí fiz um rodízio, outro dia, campeei, peguei assinatura dos pais, achei quarenta e cinco crianças sem aula. E meus irmãos já passando o tempo de aula. Aí ele tava pra Cachoeira e o Geraldo Muller, irmão dele, era secretário e entregou o papel pra ele. Ele disse: “Mas barbaridade, o Pandinha achou quarenta e cinco crianças sem aula, sem escola? Mas não é possível, e os vereadores que tão aí que entraram não tomaram conhecimento disto aí”. O Eugênio Muller chegou e falou: “Vamos fazer alguma coisa”. (Idelmiro Carvalho)⁴⁷

O colégio congregou de novo o sentido de comunidade do grupo, de tal modo que na leitura retrospectiva dessa que é a liderança mais idosa, se a comunidade “está formada” é porque há o colégio que inclui o grupo como forma de manter uma dimensão formativa dessa sociedade.

Eu fiquei trinta dias em São Borja e quando cheguei, a escola estava quase pronta. E daí, foram conseguindo a escolinha. Então a gente fazia, ajudava. Fazia as festinhas, e os professores perguntavam o que custa? Eu dizia, não custa nada. Custa-nos criar essa comunidade aqui pra um dia a gente ter prazer. Eu fui sacrificado, fui lá no Capão da Coxilha pra estudar. E todos os dias a pé, fazia seis quilômetros. Aquele movimento foi tão sagrado, Deus abençoou e hoje em dia está a comunidade formada. Todo mundo vem aí, já tem filho aí, já tenho neto. (Idelmiro Carvalho)

A primeira problemática a ser enfrentada era onde fazer a escola, já que não se possuía área disponível. É Panda, a liderança dessa conjuntura das décadas de cinquenta a oitenta, que apresenta uma área de seu pai, Manoel Albino de Carvalho (1864-1950). Nessas terras, foram construídas

⁴⁷ Uma das primeiras lideranças políticas da comunidade de São Miguel.

duas escolinhas de madeira, que começaram a funcionar no início de março de 1960, quando muitas crianças estudaram da 1ª a 4ª série. Mas veja só a ironia do destino: após o projeto ser elaborado e estar funcionando com a participação da comunidade negra, a escola passa a ser reconhecida como Edmundo Bischoff. Em uma sobreposição de poder e domínio, os africanos perdiam o seu nome e passavam a ser reconhecidos de acordo com os seus donos. O sobrenome dos Carvalho é revelador deste processo de empoderamento do branco e da negação de uma identidade africana, bem como Bischoff ficou sendo para o colégio, em um primeiro momento. Já em 1975, quando a quantidade de crianças estava aumentando e não comportava em uma escola pequena, negociou-se para aumentar as dependências físicas e pedagógicas do colégio. Na ocasião, o prefeito Arlindo Assmann e o vice-prefeito Tarciso Bolzan trabalharam na construção e reforma da escola para operacionalizar o Ensino Fundamental.

A ampliação da escola se fez novamente com a participação da comunidade que ajudava na prestação de serviço. Nessa disputa para demarcar o território e recuperar um importante espaço de poder, a comunidade realizou uma assembléia geral no dia 29 de junho de 1975 para trocar o nome do colégio. Assim, o grupo se apropria da capacidade de monumentalização para manter viva a sua história e inaugura-a, como Escola Municipal Manoel Albino de Carvalho, com ensino da 1ª a 8ª série.

A capacidade de criar momentos, conforme Munanga (1986, p. 46), constitui um cimento que une os diversos elementos de um povo, através do sentimento de continuidade vivido pelo conjunto da coletividade, é a memória coletiva se materializando.

Foi nessa conjuntura de reivindicação de direitos que Idelmiro Carvalho passa a ser reconhecido pelos relevantes serviços prestados à comunidade e é convencido a disputar uma eleição municipal como candidato a vereador pela cidade de Restinga Seca, no ano de 1976, pelo antigo MDB – Movimento Democrático Brasileiro. Embora não conseguindo ser eleito, permanece na busca constante por melhorias para a comunidade. E na década de 80, em parceria com o prefeito Gaudêncio da Costa, no mandato do então governador Pedro Simon, articula com as forças políticas municipais uma reunião na comunidade de São Miguel dos Pretos com o Secretário de Minas e Energia, Alcides Saldanha, para tratar da rede de energia elétrica para os moradores da região: “A dificuldade era muito grande, a gente usava o lampião. Aí, depois com a entrada do recurso de fundo perdido, se veio colocar a luz elétrica pra nós, hoje. Embora a gente tem a luz elétrica, estamos atravessando uma dificuldade muito grande. A luz é muito carente, muito fraca, mas temos levando” (Zilá Cavalheiro).⁴⁸

⁴⁸ Liderança que luta pela comunidade e está em um processo interessante de alfabetização.

Pelos espaços de poder abertos com muita luta pelos agentes políticos da comunidade se entrecruza uma série de ações de resistência ao longo de décadas. Na década de 70, Adélio Carvalho, ao tornar-se presidente do Círculo de Pais e Mestres da Escola Municipal Manuel Albino de Carvalho, lutou até que ela sofresse sua última ampliação e passasse a funcionar com o Ensino Fundamental completo.

Outro momento importante na tentativa de garantir direitos deu-se quando os moradores de São Miguel se organizaram e começaram a reivindicar um poço artesiano, que funcionou, aproximadamente, durante seis anos. Mas como não conseguia suprir a demanda, foi desativado e formado um condomínio de água para garantir a circulação diária da mesma.

Novamente em 1996, Adélio ajuda na organização e no gerenciamento de um condomínio da água de cento e vinte famílias, em que os moradores contribuem com uma quantia pequena que ajuda na manutenção e no funcionamento.

A comunidade não tarda a perceber que, em um espaço de relações tradicionais de poder, baseadas na reciprocidade, no clientelismo e no capital étnico do grupo dominante, todas essas resistências só se consolidariam com a ocupação de um cargo na estrutura de poder local. Adélio Carvalho concorre a vereador duas vezes. A primeira em 1982, quando é lançado como candidato “laranja” para ajudar a sustentação da candidatura majoritária de Gaudêncio da Costa. A segunda vez, nas eleições municipais de 1999, ao concorrer pelo PDT (Partido Democrático Trabalhista).

Foi feita uma reunião lá e o Gaudêncio era o candidato a prefeito. E aí o João Luiz Vargas perguntou pra ele se ia concorrer de novo. E aí ele disse: “Não vou concorrer”. E foi insistido novamente. E ele disse: “Vou concorrer se o PDT botar o vice”. E aí nós tínhamos três pessoas pra vice, que era o doutor Vaca, o João Luiz Vargas e outro. Feito então! Fechamos o negócio ali. E aí na hora da convenção, o Gaudêncio grudou os pés no peito e disse que pra ganhar a eleição não precisava do PDT. E o nosso partido ficou sem pai e sem mãe. E, no fim, ele começou a comprar, deu isso, aquilo e os caras se venderam. Aí nós conseguimos botar dois vereadores do PDT. E eu fiz 62 votos, mas não me elegi. Hoje o pobre até tem opinião. Mas esses caras grandes são tratados pelo dinheiro. Pro lado que cai mais. Eu não, não trabalhei por dinheiro. [...] A política, hoje, é sujeira, só vale dinheiro. (Adélio Carvalho)

Podemos perceber nesta fala uma crítica ao modo tradicional de fazer política centrada no jogo do “toma lá, dá cá”, ou no “é dando que se recebe”. A lógica desse tipo de agente é responder as expectativas da comunidade, do movimento social e não aos interesses do indivíduo ou de pequenos grupos acostumados com *lobby*.



Dia de eleições na Associação Vovó Geraldo.

Na década de 90, a comunidade passa a uma outra estratégia visando ao dispositivo 68 da Constituição. Surge a Associação Comunitária Vovô Geraldo, que possui como objetivos: a) promover os vínculos de solidariedade e cooperação entre os membros da comunidade; b) reivindicar os direitos e interesses da comunidade perante os órgãos públicos; c) efetuar convênios com órgãos públicos e privados municipais, estaduais, federais e internacionais; d) proteger o patrimônio histórico, paisagístico, cultural e artístico de todos os bens de natureza material ou imaterial, individuais ou coletivamente considerados portadores de referência à identidade, à ação, à memória do povo negro como formador da sociedade brasileira. Em uma das mais importantes reuniões da Associação Comunitária Vovô Geraldo, a reunião seguinte à eleição da primeira diretoria, a comunidade definiu como seus pleitos prioritários:

a) o reconhecimento, a demarcação e a titularização das terras de São Miguel como terras de remanescentes de quilombos, conforme prescreve o artigo 68 das disposições transitórias da Constituição Federal de 1988;

b) a aplicação de um programa especial de reforma agrária na região, que confira à comunidade a possibilidade de desenvolvimento de projetos de sustentabilidade (em média de três hectares por família), e o manejo das faixas de matas que vão de São Miguel às matas anciliares ao rio Jacuí (para a extração de ervas medicinais fundamentais para o sistema de cura local);

c) a ampliação da estrutura do colégio local para o atendimento aos alunos da comunidade que já tenham concluído o primeiro grau;

d) a criação de um supletivo para adultos e cursos profissionalizantes para jovens;

e) a implementação de políticas públicas de assistência às famílias nos moldes do programa Família Cidadã, desenvolvido pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul;

f) programas de créditos rurais especiais para manejo da terra e implementação de projetos de geração de renda e

g) a construção e manutenção de uma creche na comunidade.

CONCLUSÃO

José Carlos Gomes dos Anjos

Este relatório técnico-científico, elaborado no âmbito da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, após um exaustivo levantamento de dados antropológicos, históricos, jurídicos, sociais, econômicos, geográficos e ambientais, escritos e orais, conclui que São Miguel dos Pretos é uma Comunidade Remanescente de Quilombos e que, conforme disposto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, e pela Lei nº 11.731, de 9 de janeiro de 2002, da Constituição Estadual, se deve iniciar o procedimento administrativo de reconhecimento, demarcação e titulação das terras, como indicado no memorial descritivo em anexo.

O relatório abarcou as dimensões necessárias ao fornecimento de parâmetros para o procedimento administrativo, sendo a identificação dos aspectos étnicos, históricos, culturais, socioeconômicos e demográficos da comunidade, indicando que: São Miguel dos Pretos é uma comunidade que se formou a partir de estratégias de escravos que constituíram um território de resistência sociocultural, suficientemente perto do centro do sistema escravista da região para que precisasse ser fundada na legalidade, através de uma série de procedimentos de compra de terras (primeiro e segundo capítulos deste documento).

Pelas suas especificidades culturais, São Miguel dos Pretos deve ser protegido como patrimônio cultural brasileiro, dado o estilo de vida aí preservado, o modo de ocupação da terra e desenvolvimento de atividades econômicas, todo um arquivo fitoterápico de domínio da coletividade, cuja

manutenção depende estritamente da permanência do vínculo da comunidade com o território (desenvolvido no terceiro e quarto capítulos).

A delimitação das terras, sua cartografia e memorial descritivo:

O levantamento dos títulos e registros incidentes sobre as terras e a respectiva cadeia dominial (em anexo).

Através da elucidação dos vínculos históricos e de uma etnografia densa das relações sociais em São Miguel, evidencia-se a legitimidade da demanda comunitária pela titulação das terras. A memória coletiva e o sistema de organização social baseado no parentesco conformam regras de sucessão e patrimonialização das terras típicas de sociedades tradicionais, com concepções próprias de direitos fundiários que fundamentam a legitimidade da demanda. É em função da existência dessa concepção local de direito que se pode constituir, no caso, uma hermenêutica do texto constitucional sob a perspectiva de uma fusão de horizontes, com a concepção nativa que se desprende da etnografia aqui realizada.

O trabalho de levantamento de dados históricos e etnográficos, que transcorreu entre os meses de novembro de 2001 e maio de 2002, permitiu-nos a explicitação dos nexos entre a identidade étnica, a organização política e os pleitos da comunidade. Privilegiamos no relatório a exposição direta da perspectiva dos moradores de São Miguel, de modo a produzir um documento tão polifônico quanto possível. Nas falas dos moradores, a resistência ao processo de expropriação fica visível como experiências vivenciadas de violentação e esperanças de um resgate que proporcione justiça e condições de reprodução do grupo social.

As evidências históricas e antropológicas apresentadas neste relatório demonstram que esse quadro de reivindicações se faz juridicamente incontornável no quadro da legislação em vigor. Essas reivindicações se inserem no cerne da concepção de justiça que emana da Constituição em vigor que, nos termos referidos pelos artigos 214, 215 e 216, prevê que o Estado deva garantir a máxima proteção e fomento às condições necessárias à reprodução física e cultural dos grupos remanescentes de quilombo.

PARTE III

A COMUNIDADE DO RINCÃO DOS MARTIMIANOS: ATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL

Sergio Baptista da Silva

Esta parte do livro refere-se ao Rincão dos Martimianos, tendo como objetivo apresentar e discutir critérios técnicos, sócio-históricos-antropológicos, para que se possa avaliar o seu pleito de reconhecimento, demarcação e titularização de suas terras como terras de remanescentes de quilombos, diante do disposto no artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988. Conforme ficará demonstrado ao longo deste parecer, o Rincão dos Martimianos, hoje, constitui um território negro rural, diferenciado étnica, social e culturalmente de outros grupos populacionais que vivem na mesma região, e foi constituído a partir dos descendentes de Martimiano Rezende de Souza, filho da ex-escrava Maria Joaquina Rezende.

No município de Restinga Seca, região central do Estado do Rio Grande do Sul, existem duas comunidades rurais negras, São Miguel e Rincão dos Martimianos, que estão, desde seus surgimentos, ligadas por inúmeros laços de reciprocidade, fundados, principalmente, no pertencimento a um mesmo grupo étnico, nas redes de sociabilidade e em alianças matrimoniais, que fortaleceram as ligações étnico-culturais, estabelecendo lealdades primordiais, baseadas em relações familiares, entre as duas comunidades rurais negras.

Esta comunidade negra do Rincão dos Martimianos localiza-se na zona rural, a cerca de 3 km da sede do município de Restinga Seca,⁴⁹ possuindo aproximadamente mais de cem pessoas. O município de Restinga Seca situa-se a 250 km da capital do Rio Grande do Sul, a 67 00 00W e 29°00 00S, com latitudes de 29,49 ao sul e longitude de 53,35 ao oeste. Possui uma área de 954,76 km², que se constitui de uma sede e trinta e sete localidades.

O trabalho de campo junto à comunidade rural negra do Rincão dos Martimianos foi realizado no período compreendido entre outubro de 2001 e maio de 2002, com sucessivas idas a campo, cuja duração variou de um a vários dias.⁵⁰ José Carlos Gomes dos Anjos, do Departamento de Sociologia da UFRGS, vem, desde há cerca de dois anos, juntamente com sua equipe,⁵¹ desenvolvendo projeto de pesquisa e assessoria às comunidades rurais negras de Restinga Seca. Em muitos momentos, alguns dados e informações provenientes deste projeto, com autorização de seu coordenador, foram utilizados no presente laudo.

A microrregião de Santa Maria, onde localiza-se o município de Restinga Seca, entre outras, tem como características ser “área drenada pelos cursos superiores dos rios Vacacaí e Ibicuí” e ser “zona de contato entre o planalto basáltico e a campanha do sudoeste” (Vieira, 1984, p. 21).

A cobertura vegetal da microrregião abrange campos com capões e floresta galeria. As formações vegetais do tipo galeria ocorrem nos fundos dos vales ou nas planícies aluviais, onde a concentração de umidade estabelece condições físicas necessárias ao desenvolvimento de etapas subarbustivas, arbustivas e arbóreas (op. cit., p. 160).

As florestas e matas galeria constituíram-se provavelmente em um forte atrativo na motivação do deslocamento do fundador da Comunidade de Martimianos e seus irmãos, desde o interior do município de Caçapava do Sul, na campanha do sudoeste, região do escudo cristalino, para a região do atual município de Restinga Seca, na época 4º Distrito de Cachoeira do Sul.

Aliado a este fator atrativo, uma nova frente de trabalho regional estava abrindo-se, no final do século XIX e inícios do século XX, nos arredores de Santa Maria, local da convergência da malha ferroviária sul-rio-grandense em expansão, em função da ferrovia entre Porto Alegre e Uruguaiana.

⁴⁹ Veja mapa de localização (mapa 1), realizado pelo Gabinete de Reforma Agrária do Estado do Rio Grande do Sul, na página 212.

⁵⁰ Contamos com o auxílio do estudante de Ciências Sociais da UFRGS João Lagranha.

⁵¹ Paulo Sérgio da Silva, Luciana Schleder Almeida, José Francisco da Silva, Divoli dos Santos Júnior, Rita de Cássia dos Santos Camisolão, Ronaldo Jorge, Vera Lúcia Barcelos Bittencourt, Adriana dos Santos, Dilmar Luiz Lopes, Claudete dos Santos da Silva, Valquíria Carvalho Gonçalves, Fernanda Pereira.

A tomada das genealogias das famílias pertencentes às Comunidades negras de Martimianos e de São Miguel, ambas localizadas no atual município de Restinga Seca, estimulou a atualização da memória social dos dois grupos. Essa atualização foi vigorosamente empreendida pelos interlocutores, possibilitando, além da reconstituição da história familiar dos grupos negros que a elas pertencem, a reconstrução da história sociocultural desses mesmos grupos e, em consequência, das duas comunidades, cujo entrelaçamento, desde o início do Rincão dos Martimianos, aparece nos diagramas genealógicos através das alianças matrimoniais entre os Rezende de Souza, descendentes de Martimiano, filho de escrava, e os Carvalho, descendentes do ex-escravo Geraldo de Carvalho, da Comunidade de São Miguel.

A Comunidade de Martimianos tem início com o casamento de Martimiano Rezende de Souza exatamente com a filha mais moça do ex-escravo Geraldo de Carvalho, Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza (veja Diagrama genealógico I, no capítulo seguinte).

Junto com seus irmãos (Ernesto Rezende de Souza – pai e mãe comuns – e Atanásio Fagundes – apenas mãe comum) e sua irmã Anja (pai e mãe comuns), Martimiano Rezende de Souza, no final do século XIX, deslocou-se da região de Caçapava do Sul, localidade de Durasnal, de onde todos são naturais, para o atual município de Restinga Seca. O que teria motivado a saída dos irmãos da localidade de Durasnal, deixando lá a mãe?

Martimiano Rezende de Souza e seus irmãos – Ernesto e Anja – e seu meio-irmão – Atanásio – são filhos de Maria Joaquina, escrava de Delfino Souza, todos moradores em sua estância em Caçapava do Sul. Na verdade, Martimiano, Ernesto e Anja são filhos de Delfino e sua escrava,⁵² como se pode visualizar através do Diagrama genealógico I. Apesar de os últimos terem sido reconhecidos como filhos por Delfino, este ato não modificou suas condições sociais no âmbito da sociedade sul-rio-grandense de fins do século XIX, cuja mentalidade continuava escravocrata e preconceituosa em relação aos negros.⁵³

⁵² Segundo depoimento de João Izidoro Rezende de Souza, neto de Martimiano, Delfino possuía quatro famílias com escravas de sua estância, “uma em cada canto da fazenda”.

⁵³ Estudando o “papel do mestiço na formação social de Rio Pardo”, RS, Correa (2001, p. 100) assim a ele se refere: “Enquanto elemento marginal, o mestiço atuou geralmente à sombra daquela sociedade em que a fronteira era ao mesmo tempo periferia física e simbólica do centro colonizador. Como salienta Jean-Claude Schmitt, estudar os marginais significa obter uma visão mais abrangente da própria história. Trata-se de uma história da marginalidade e da exclusão, que acentua não apenas os valores e as recusas da sociedade pretérita, mas também os da nossa própria sociedade”.

O relato dos descendentes de Martimiano deixa antever que a situação social ambígua dos irmãos, situação essa estigmatizada pela sociedade local de mentalidade escravocrata, carregada de preconceito racial, social e cultural em relação aos negros, fez com que eles se rebelassem contra a imposição de um padrão injusto e perverso que não permitia o acesso a uma condição social e humana plena, seja aos escravos, ex-escravos, negros libertos, ou aos seus descendentes. A resistência contra essas regras sociais que impunham aos negros um padrão injusto manifestou-se concretamente, muitas vezes, no final do século XIX, como é o caso de Martimiano Rezende de Souza e seus irmãos, com o abandono do local de origem desses herdeiros do regime e da mentalidade escravocrata, indo em busca de novas regiões onde sua condição social pudesse ser neutralizada.

Paralelamente, a região de matas galeria da atual microrregião de Santa Maria vai tornar-se, naquela época, em nova frente de trabalho duro para os herdeiros do sistema escravocrata: a formação do futuro centro ferroviário do Estado do Rio Grande do Sul. A instalação das ferrovias, e todos os outros trabalhos a ela ligados, exercerá uma forte atração sobre todos esses herdeiros do regime escravista, excluídos do mercado de trabalho e impedidos de ascender socialmente.

É nesse quadro que se inicia a história de Martimiano e seus irmãos na região do antigo município de Cachoeira do Sul. Restinga Seca passou a 4º Distrito de Cachoeira do Sul em 7 de julho de 1892. Em 31 de março de 1938, o povoado foi elevado à categoria de vila. Em 1959, emancipou-se. O local da sede do atual município de Restinga Seca era conhecido como “Caixa d’água”, pois, embora ali ainda não houvesse estação, o que só iria acontecer mais tarde, o local era parada obrigatória para os trens “Maria Fumaça” abastecerem-se de água. Os dormentes para a estrada de ferro, bem como a lenha para os fornos dos primeiros trens movidos a vapor, vinham das comunidades negras de São Miguel e Martimianos.

Quando chegaram à região, Martimiano e seus irmãos trabalharam no atual município de Dona Francisca. Desde essa época, começa o contato deles com a família do ex-escravo Geraldo de Carvalho e Maria, da Comunidade negra de São Miguel, cujas filhas e neta vão ser desposadas por Martimiano (Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza, filha de Geraldo de Carvalho e Maria), por Atanázio (Nélcia de Carvalho Fagundes, filha de Geraldo de Carvalho e Maria) e por Ernesto (Maria, filha de Constância de Carvalho, esta última filha de Geraldo e Maria), como pode ser visto no Diagrama genealógico I.

Antes de seu casamento com Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza, Martimiano havia tido, na própria região do atual município de Restinga Seca, um relacionamento com Esmerilda. Desse relacionamento, nasceram duas filhas, Matilde e Palmira, classificadas pelos atuais descendentes de Martimiano como “filhas naturais”. Elas e seus descendentes foram incorporados à Comunidade de Martimianos.



Túmulo de Maria Joaquina Rezende (M+2.1), mãe de Martimiano Rezende de Souza. Cemitério do Barro Vermelho, Restinga Seca/RS.

Do seu casamento com Alzira de Carvalho, da Comunidade negra de São Miguel, nasceram onze filhos: Izidoro, Delfino, Geraldo, Maria Joaquina, João, Pedro, Atanázio, Abelino, Maria Florisbela, Martimiano Filho e Manoel.

A Comunidade de Martimianos estruturou-se, como será visto mais adiante, a partir desses treze descendentes diretos de Martimiano Rezende de Souza.

À época da chegada de Martimiano, a Comunidade de São Miguel já se constituía como espaço de sociabilidade e cultura negras, originada de apropriação de terras feitas pelo ex-escravo Geraldo de Carvalho. É aí, nesse território negro, parcialmente fechado sobre si mesmo como imposição vinda desde fora por força das regras sociais preconceituosas e discriminatórias, explícitas ou não, originadas a partir de um regime escravocrata, de direito, recém-terminado, que Martimiano e seus irmãos são acolhidos. Único local possível de lazer e sociabilidade para negros filhos de ex-escrava em uma sociedade de mentalidade ainda escravista.

Entretanto, como também aconteceu nos antigos espaços negros de refúgio e resistência armada, não houve ou há atualmente isolamento total, fechamento da comunidade sobre si mesma. Na sociedade regional mais abrangente, são buscados aliados. Paradoxalmente, nesta mesma sociedade discriminatória, a lógica dos negócios abre-se para interações interditas em outros planos. As mais evidentes são aquelas relacionadas aos contatos econômicos: comércio de produtos, venda da força de trabalho, arrendamento de parcela de suas terras a lindeiros, associação com produtores agrícolas descendentes de alemães ou italianos, etc.

A própria constituição da Comunidade de Martimianos, por exemplo, está baseada na lógica da interação econômica, isto é, na série de negócios efetuados por Martimianos a partir da venda de seu pedaço de terra na Comunidade de São Miguel (oriundo de herança de sua mulher, Alzira, filha de Geraldo de Carvalho) até a compra da área de terras onde está localizada a Comunidade de Martimianos, quando se estabelece definitivamente e volta à Caçapava do Sul para buscar sua mãe, ex-escrava.

Em outras palavras, enquanto Martimiano Rezende de Souza produzia (dormentes, lenha, etc.), ele encaixava-se na lógica econômica da sociedade abrangente.

Este fenômeno, aparentemente paradoxal (e que pode ser comparado ao "mito" de inclusão do negro escravo nas estâncias gaúchas, quando, dizem, a cuia passava de mão em mão e o negro era admitido na roda de chimarrão, ao lado do patrão), não abrange sua inclusão, nem de seus descendentes, em quaisquer outras situações de interação social.⁵⁴ Tal fenô-

⁵⁴ Exceção feita ao ritual da reza do terço às almas, descrito e comentado mais adiante.

meno bem demonstra a condição ambígua e nuançada imposta ao negro pela sociedade e que bem evidencia os padrões injustos de tratamento a que ele foi e é submetido, colocando-o à margem desta sociedade.

Paradigmaticamente, as duas comunidades rurais negras do município de Restinga Seca, que ora pleiteiam seu reconhecimento como remanescentes de quilombos, tiveram suas origens na apropriação por parte dos negros dos espaços marginais, periféricos, de duas das maiores fazendas escravocratas da região: as fazendas ligadas à família Martins e à família Carvalho.

Referindo-se às antigas terras da Fazenda Martins, assim se expressa Aldomiro Pumes, descendente de Geraldo dos Santos Martins e de uma escrava de sua senzala, e casado com uma neta de Martimiano Rezende de Souza: “Isso tudo era dele, até lá o ribeirão. Tudo era Martins. Da lombada pra cá era Martins, pra lá era Carvalho”.

No laudo sobre a Comunidade de São Miguel, José Carlos Gomes dos Anjos relata as origens deste território negro na zona marginal, fronteira, nos “fundões” das duas maiores áreas de terra do período escravocrata na região.

Quando as terras de São Miguel dos Pretos foram apropriadas por ex-escravos, faziam parte ainda do 4º distrito de Cachoeira, uma localidade denominada Rincão do Vacacaí Mirim. A localidade ocupada pelos ex-escravos era uma brecha na fronteira de duas grandes sesmarias, domínios das, outrora, duas grandes famílias da região: a família Santos Martins e sua opositora melhor sucedida, a família Bernardes Carvalho. “Ele sempre diz que isso tudo aqui era Martins e era uma família muito rica, ricaça na época que seria os Martins e os Carvalho, que seriam os donos. O pessoal falava que lá em baixo existia um travessão onde é que dividia as terras dos Martins e dos Carvalho. Então foi a partir dali que surgiu. Vinha os escravos pra eles, pra esses Martins” (Alvonir, 35 anos, filiação: tronco de parentesco do Tio Panda).

Conhecido em um primeiro momento como Picada do Canto dos Paus, São Miguel dos Pretos se constituiu, na fronteira dessas duas antigas sesmarias em fins do século XIX, na esteira do lento processo de desagregação do sistema escravista, para o qual, na localidade, esses escravos contribuíram decisivamente. Trata-se de um território que se constituiu como única possibilidade de viver em liberdade no contexto de uma sociedade que, mesmo após a abolição formal da escravidão, mantinha os negros na mais absoluta miséria e reinventava dispositivos para manter a força de trabalho negra aprisionada. (Anjos, a Comunidade de São Miguel, neste volume)

Neste contexto, e com a chegada de imigrantes estrangeiros à região, os negros dessas comunidades viram-se pressionados a adquirir legalmente as porções de terra que ocupavam desde os anos 70 do século XIX, com o objetivo de legitimar através da compra e não perder a posse desses territórios.

O processo de desagregação do sistema escravista e a possibilidade de compra de terras de mato a um preço relativamente barato permitiram o surgimento de toda uma série de pequenos povoados de descendentes de escravizados. No Rincão do Vacacaí Mirim, então quarto distrito do município de Cachoeira, formam-se cinco povoados mais estritamente vinculados entre si: São Miguel, Cavalheiros, Martimianos, Varginha e Campestre. Toda essa série de pequenos povoados constituiu uma espécie de fortificação em torno de São Miguel, que funcionou como uma espécie de núcleo central de um tecido cultural de resistência aos processos de desterritorialização. Esse tecido cultural foi forjado através de processos concretos como as alianças matrimoniais, as festas comunitárias, as redes de relações de parentesco, amizade e compadrio e a consolidação de uma memória coletiva comum. É dos esquemas de interpretação permitidos por essa memória coletiva que se evidencia a situação estratégica do território de São Miguel. (Anjos, *idem*).

Todas essas outras comunidades negras do município de Restinga Seca – São Miguel, Cavalheiros, Varginha e Campestre – mantiveram, desde seus inícios, e continuam mantendo ligações com a Comunidade negra rural do Rincão dos Martimianos, inclusive nas alianças matrimoniais, como será demonstrado no próximo capítulo.

Por volta dos anos 50 do século XX, uma família descendente de colonos italianos de sobrenome Bellé chega à região e é empregada. Bellé instala-se no território dos Martimianos e, em uma seqüência de negociações e apropriações, acaba se apoderando de mais de metade dos 96 hectares herdados pelos descendentes de Martimianos.

Quadro socioeconômico

Os dados socioeconômicos dos membros da Comunidade do Rincão dos Martimianos revelam um quadro perversamente precário, relacionado a situações de subemprego, atividades informais, baixos salários, aposentadorias irrisórias e aviltantes recursos provenientes do arrendamento, a maioria das vezes efetuado de forma verbal, de áreas de terras, que, em muitos casos, se resumem a algumas sacas de arroz/ano por hectare.

A grande maioria dos recursos econômicos provém de atividades de baixíssima remuneração. São elas: diaristas,⁵⁵ trabalhadores na olaria estabelecida nas terras da comunidade, biscateiros (trabalho rural informal e sazonal), empregados domésticos, operários de serraria, pedreiros, funcionários de cooperativa ou empresa de segurança privada.

A totalidade das famílias complementa essa precária situação com alimentos e ervas medicinais provenientes de suas roças familiares e de outras áreas de cultivo (jardins, quintais, pequenos pomares), onde plantam principalmente mandioca, milho, cana, cucurbitáceas, feijão, amendoim, algumas árvores frutíferas, hortaliças em geral e vegetais considerados pela sua tradição cultural como curativos.⁵⁶ Igualmente, alguns núcleos familiares criam pequenos animais domésticos (galinhas e porcos).

Completando esse quadro socioeconômico, já qualificado de perverso, o dono da olaria estabelecida em terras da comunidade, da família Bellé, também o maior arrendador/expropriador delas, detém, igualmente, sobre as famílias do Rincão dos Martimianos uma relação intimidatória a mais, na medida em que é o empregador de vários chefes de famílias negras locais. Segundo João Araci Rezende de Souza, de cerca de uma dúzia de funcionários, apenas um não é herdeiro.

⁵⁵ Segundo João Araci Rezende de Souza, um diarista “trabalha quando tem serviço pra trabalhar”.

⁵⁶ “Temos ervas. Plantamos terramicina, anador, erva cidreira, boldo, malva, anis, manjerição, guiné, saúde da mulher, sálvia”. Conforme Alziro Rezende de Souza.

MEMÓRIA E IDENTIDADE: FRONTEIRAS SIMBÓLICAS E ÉTNICAS

Sergio Baptista da Silva
Iosvaldyr C. Bittencourt Júnior

a diversidade das culturas humanas “[...] é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem”. (Lévi-Strauss, 1960, p. 236 apud Novaes, 1993, p. 44)

Se as relações econômicas entre a Comunidade rural negra de Martimianos e a sociedade regional mais abrangente existiram desde seu início e persistem hoje em dia, como já foi enfatizado no capítulo anterior, as fronteiras simbólicas e étnicas entre os dois grupos, explicitadas através de várias práticas sociais concretas, são afirmadas e reafirmadas constantemente por ambos.

O sistema de parentesco

Desde fora da comunidade negra, o preconceito e o padrão injusto, desde aí gestados e administrados, contribuíram para que Martimianos se estruturasse através de um sistema de alianças matrimoniais muito fechado.

Em um primeiro momento, isso se dá através de casamentos entre descendentes de Geraldo de Carvalho e de Martimiano Rezende de Souza e seus irmãos. Nesse período, é importante salientar a figura da escri-

va Percília Martins, filha de uma escrava da Fazenda Martins com Geraldo dos Santos Martins,⁵⁷ filho do proprietário da mesma fazenda, cujos descendentes (netos) irão casar com filhas de Martimiano Rezende de Souza.

Em um segundo momento, vigente até hoje, os casamentos se dão, preferencialmente, de duas formas: além da continuidade das alianças matrimoniais entre a Comunidade de São Miguel (descendentes de Geraldo de Carvalho) e a Comunidade de Martimianos (descendentes de Martimiano Rezende de Souza), observam-se casamentos endogâmicos, entre membros da própria comunidade de Martimianos, com alianças entre primos de vários graus, o que se tornou possível a partir da segunda geração pós-Martimiano (a qual é designada pela sigla M -1 nos diagramas genealógicos anexos), com o crescimento demográfico da comunidade que se formava (vide diagramas genealógicos de números I a V).⁵⁸

No entanto, a partir da primeira geração pós-Martimiano (designada M 0 nos diagramas), a família extensa de Martimiano, através de seus filhos e filhas, além dos casamentos estabelecidos com mulheres descendentes de Geraldo de Carvalho (Horizontalina [S 0.2]; Olmira [S 0.3]; Geracema [S 0.4]), abre-se para alianças externas, outras que as relacionadas ao grupo de São Miguel. Entretanto, essas alianças matrimoniais ficaram restritas a casamentos com negros, moradores dos arredores, certamente também descendentes de escravos e ex-escravos, pertencentes às famílias Alves da Silva, Peixoto, Correa do Carmo, Lopes, Farias, Bairros, Leão, cujas histórias já não podem ser contadas, mas que em tudo devem ser semelhantes a que

⁵⁷ "A vó, ela nunca me disse o nome dela, da minha vó Percília"; "Sim, era escravidão. Minha vó era escrava, nasceu naquela época". Depoimento de Aldomiro Pumes, Rincão dos Martimianos.

⁵⁸ Como de costume em Antropologia Social, os diagramas genealógicos foram estruturados a partir de agrupamentos horizontais e verticais. Os alinhamentos horizontais de pessoas significam seu pertencimento à mesma geração, designadas por números (+2, +1, 0, -1, -2, etc.). As gerações mais antigas correspondem as de número positivo mais alto. Arbitrariamente, tomou-se a geração dos filhos de Martimiano Rezende de Souza como geração 0. Cada indivíduo que aparece nos diagramas recebeu um código composto por uma letra (M da Comunidade de Martimianos ou S de São Miguel), conforme seu pertencimento original. Descer a esse detalhe nos pareceu significativo, principalmente para mostrar, visualmente, as alianças matrimoniais entre as duas comunidades negras. Além da letra, ao código foram acrescentados dois números: um que corresponde à geração da pessoa referida e outro que, arbitrária e seqüencialmente, a identifica como indivíduo, ambos separados por um ponto. Ex.: M+1.4 corresponde ao indivíduo nº 4 da geração +1 da Comunidade de Martimianos, Martimiano Rezende de Souza. Os alinhamentos verticais de pessoas, quando marcados por linha contínua vertical, representam as famílias (avós, pais, filhos, etc.). Os símbolos Δ , O e = correspondem, respectivamente, a homem, mulher e aliança matrimonial. Os diagramas são visualmente auto-explicativos e, quando necessário, possuem legendas.

por ora relatamos. Essas famílias negras dos arredores certamente devem pertencer às outras comunidades negras rurais de Restinga Seca, já referidas na Introdução (vide Diagrama I e Anexo I – Dados genealógicos e biográficos de alguns membros da Comunidade de Martimianos).

A geração M -1, segunda pós-Martimiano, irá, através de casamentos sucessivos, reincorporar os filhos dessas alianças que incorporaram negros extra-São Miguel e extra-Martimianos, por intermédio de casamentos entre aparentados em vários graus, configurando alianças intra-Martimianos.

A complexa dinâmica desses casamentos pode ser visualizada nos diagramas genealógicos parciais II, III, IV e V, comentados a seguir.

Especialmente significativo e exemplar é o Diagrama genealógico parcial II, que, além de mostrar a incorporação de um descendente de família ítalo-brasileira (Olcindo Pumes [S0.6]) à família Martins, através de casamento com uma neta de escrava da Fazenda Martins (Rufina Alves da Silva Martins Pumes [S0.5]), torna visível as alianças entre as comunidades de Martimianos e São Miguel. Na geração -1, o casamento de Ironi Pumes (M-1.29) e Eva Neli Farias Pumes (M-1.22) é paradigmático. Ele demonstra, ao mesmo tempo de forma sintética e exemplar, a interrelação entre as famílias Rezende de Souza, Carvalho, Martins, Pumes, Alves da Silva e Farias. Eva Neli, neta de Martimiano e Alzira, representa a aliança entre os Rezende de Souza e os Carvalho, e entre os Rezende de Souza e os Faria, família negra da região incorporada à Comunidade de Martimianos na geração 0. Ironi, bisneto de Geraldo dos Santos Martins e neto de Rufino Alves da Silva, membro de família negra incorporada na geração +1, e de Percília Martins, todas essas relações dadas pelo lado materno, e filho de Olcindo Pumes, cuja família ítalo-brasileira foi incorporada à Comunidade de Martimianos na geração 0, por sua vez, personifica a aliança entre os Carvalho, os Martins, os Alves da Silva e os Pumes.

O casamento de Aldomiro Pumes (M-1.30), irmão de Ironi, com Sueli Alves da Silva Pumes (M-1.70), filha de Matilde (M0.1) e Manoel Alves da Silva (M0.14) bem demonstra, igualmente, essas reincorporações de filhos de famílias negras incorporadas à Comunidade de Martimianos na geração 0, as alianças entre as comunidades de São Miguel e Martimianos, e os laços estabelecidos durante o período escravocrata ou logo após a Abolição entre os negros provenientes das senzalas das duas fazendas da região, cujas terras foram apropriadas pelos negros escravos (vide Diagrama II).

Os casamentos de Aldomiro e Sueli e de Ironi e Eva Neli são paradigmáticos, pois reafirmam, duas gerações após a de Martimiano Rezende de Souza, a aliança inaugural entre as duas comunidades negras.

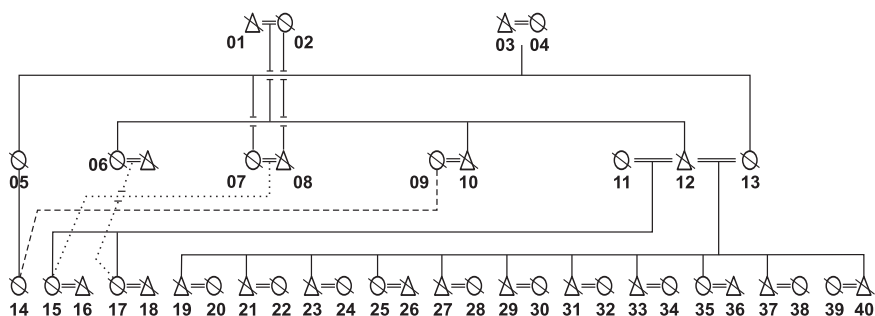
Essa intrincada interrelação, esse quase fechamento sobre si mesma do ponto de vista das alianças matrimoniais, fica reforçada, na Comunidade de Martimianos, nas gerações seguintes.



Eva Neli Farias Pumes (M-1.22) e Ironi Pumes (M-1.29). Comunidade de Martimianos, Restinga Seca/RS.

Comunidade de Martimianos

I - Diagrama genealógico das gerações +2, +1 e 0

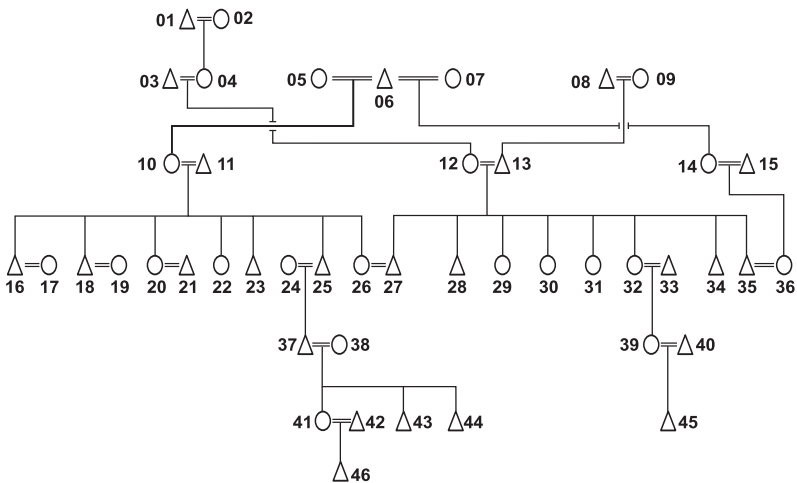


01	M+2.2 Delfino Souza
02	M+2.1 Maria Joaquina Rezende
03	[S+2.1] Geraldo de Carvalho
04	[S+2.2] Maria
05	[S.+1.1] Constância de Carvalho
06	M+1.1 "Anja" Rezende de Souza
07	[S+1.2] Nélia de Carvalho
08	M+1.2 Atanázio Fagundes
09	[S 0.1] Maria
10	M+1.3 Ernesto Rezende de Souza
11	M+1.5 Esmerilda
12	M+1.4 Martimiano Rezende de Souza
13	[S+1.3] Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza
14	[S 0.1] Maria
15	M 0.1 Matilde
16	M 0.14 (Henrique) Manuel Alves da Silva
17	M 0.2 Palmira
18	M 0.15 Horácio Peixoto
19	M 0.3 Izidoro Rezende de Souza
20	[S 0.2] Horizontina Carvalho de Souza

21	M 0.4 Delfino Rezende de Souza
22	M 0.18 Izaura T. C.Rezende de Souza
23	M 0.5 Geraldo Rezende de Souza
24	[S 0.3] Olmira
25	M 0.6 Maria Joaquina Farias
26	M 0.19 Alcides Farias
27	M 0.7 João Rezende de Souza
28	M 0.21
29	M 0.8 Pedro Rezende de Souza
30	[S 0.4] Geracema
31	M 0.9 Atanázio Rezende de Souza
32	M 0.22 Silvana (Servinha B. R. de Souza)
33	M 0.10 Abelino Rezende de Souza
34	M0.23 Sinhá Leão Rezende de Souza
35	M 0.11 Maria Florisbela Lopes
36	M 0.16 João de Deus
37	M 0.12 Martimiano Filho Rezende de Souza
38	M 0.17
39	M 0.20
40	M 0.13 Manoel Rezende de Souza

△ Falecido Circulação de crianças S - São Miguel
 ○ Falecida ---- Casamento entre gerações diferentes M - Martimianos

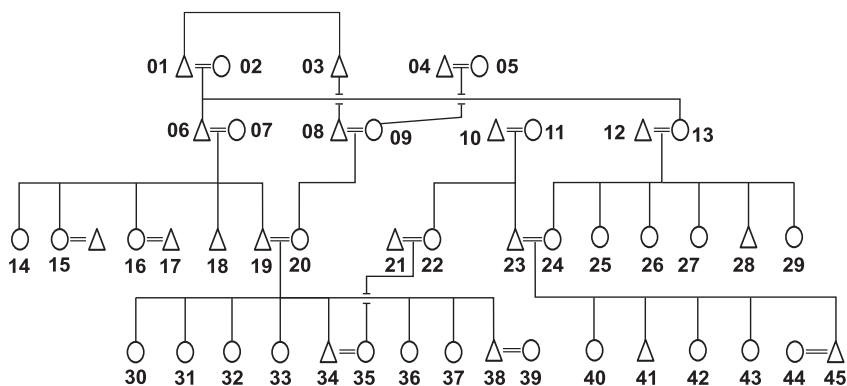
Comunidade de Martimianos II - Diagrama genealógico parcial das gerações 0, -1, -2 e -3



1	Geraldo dos Santos Martins
2	Escrava da fazenda Martins
3	[S+1.5] Rufino Alves da Silva
4	[S+1.4] Percília Martins
5	M+1.5 Esmerilda
6	M+1.4 Martimiano
7	[S+1.3] Alzira
8	Paulo Pumes (Itália)
9	Maria do Carmo (Brasil)
10	M 0.1 Matilde
11	M 0.14 Manoel Alves da Silva
12	[S 0.5] Rufina Alves da Silva Martins Pumes
13	[S 0.6] Olcindo Pumes
14	M 0.6 Maria Joaquina Farias
15	M 0.19 Alcides Farias
16	M -1.31 Armindo Alves da Silva
17	Maria (Nenê)
18	M -1.65 Emílio Alves da Silva
19	[S -1.1] Eloi
20	M -1.66 Alzira Lopes
21	João Américo Lopes
22	M -1.67
23	M -1.68 Antônio Alves da Silva

24	Cecília Pumes
25	M -1.69 Alvino Alves da Silva
26	M -1.70 Sueli Alves da Silva Pumes
27	M -1.30 Aldomiro Pumes (Tio Leco)
28	Ordácio Pumes
29	M -1.54 Cecília
30	Maria Zoraide
31	Tereza
32	Ironita
33	Dari Farias
34	Manuel Pumes
35	M -1.29 Ironi Pumes
36	M -1.22 Eva Neli Farias Pumes
37	M -2.44
38	M -2.45
39	M -2.36 Solange
40	M -2.5 José Izidoro Rezende de Souza
41	Juliana
42	Dejair Rosa
43	Júlio César
44	Aurélio
45	Lucas

Comunidade de Martimianos III - Diagrama genealógico parcial das gerações 0, -1 e -2

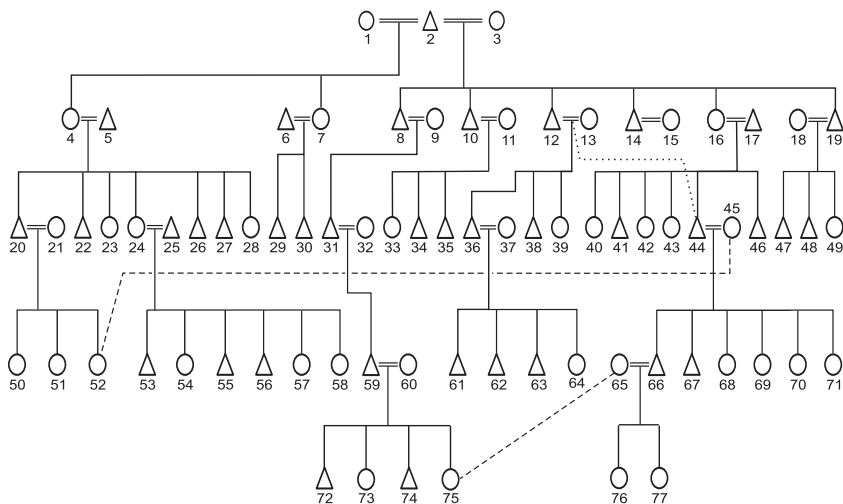


1	M +1.4 Martimiano
2	[S +1.3] Alzira
3	M +1.3 Ernesto
4	[S +1.6] Florentino de Carvalho
5	[S +1.7] Zelina
6	M 0.3 Izidoro
7	[S 0.2] Horizontina Carvalho de Souza
8	[S 0.8] Astrogildo de Souza (Faote)
9	[S 0.7] Zulmira
10	[S 0.6] Olcindo Pumes
11	[S 0.5] Rufina Alves da Silva Martins Pumes
12	M 0.19 Alcides Farias
13	M 0.6 Maria Joaquina
14	M -1.1 Maria Terezinha Rezende de Souza
15	M -1.2 Olímpia Souza Martins
16	M -1.3 Vera Lúcia Souza Pumes
17	Luiz D. Pumes
18	M -1.4 Alziro Rezende de Souza
19	M -1.5 João Izidoro R. de Souza
20	M -1.6 Anilda Souza de Souza
21	Dari Farias
22	Ironita

23	M -1.29 Ironi
24	M -1.22 Evaneli
25	M -1.23 Tereza
26	M -1.24 Ruth
27	M -1.25 Luiza
28	M -1.26 Adão
29	M -1.27 Suela
30	M -2.1 Juraci
31	M -2.2 Laureci
32	M -2.3 Maria Elizabeti
33	M -2.4 Horizontina
34	M -2.5 José Izidoro
35	M -2.36 Solange
36	M -2.6 Ediciconda
37	M -2.7 Joice
38	M -2.8 João Araci
39	M -2.9 Ozélia
40	M -2.18 Zenita
41	M -2.19 Adão
42	M -2.20 Marlene
43	M -2.21 Dirlene
44	M -2.23 Ironilda
45	M -2.22 Jair

Comunidade de Martimianos

IV - Diagrama genealógico parcial das gerações +1, 0, -1, -2, -3



1	M +1.5 Esmerilda
2	M +1.4 Martimiano
3	[S +1.3] Alzira
4	M 0.1 Matilde
5	M 0.14 (Henrique) Manuel Alves da Silva
6	M 0.15 Horácio Peixoto
7	M 0.2 Palmira
8	M 0.3 Izidoro
9	[S 0.2] Horizontina
10	M 0.5 Geraldo
11	[S 0.3] Olmira
12	M 0.8 Pedro
13	[S 0.4] Geracema
14	M 0.9 Atanázio
15	M 0.22 Silvana
16	M 0.11 Maria Florisbela
17	M 0.16 João de Deus
18	M 0.12 Martimiano Filho
19	M 0.17
20	M -1.31 Armindo
21	M -1.63 Maria
22	M -1.65 Emílio
23	M -1.67
24	M -1.66 Alzira Lopes
25	M -1.18 José Américo Lopes
26	M -1.68 Antônio

27	M -1.69
28	M -1.70 Sueli
29	M -1.61 Abrelinho
30	M -1.62 Avelino
31	M -1.5 João Izidoro
32	M -1.6 Anilda
33	M -1.7 Heli
34	M -1.8 Martin
35	M -1.9 Sebastião
36	M -1.10 José Adriano
37	M -1.21 Maria de Lurdes
38	M -1.28 Sívio
39	M -1.71 Leni
40	M -1.12 Maria Amélia
41	M -1.13 Manuel
42	M -1.14 Alzira
43	M -1.15
44	M -1.16 João Pedro Lopes
45	M -2.17 Maria Iraci
46	M -1.18 José Américo
47	M -1.19 Leni
48	M -1.20 Sívio
49	M -1.21 Lurdes
50	M -2.42
51	M -2.43
52	M -2.17 Maria Iraci
53	M -2.23

54	M -2.37
55	M -2.38
56	M -2.39
57	M -2.40
58	M -2.41
59	M -2.8 João Araci
60	M -2.9 Ozélia
61	M -2.10 Édson
62	M -2.24 Ednei
63	M -2.25 Sívio
64	M -2.26 Coralina
65	M -3.4 Leticia
66	M -2.11 João Silmar Lopes
67	M -2.12 Édson
68	M -2.13 Eliete
69	M -2.14 Beti
70	M -2.15 Graziela
71	M -2.16 Jozimar
72	M -3.1 Marcelo
73	M -3.2 Ironilda
74	M -3.3 Paulo
75	M -3.4 Leticia
76	M -3.5 Vanessa
77	M -3.6 Vanuza

..... Circulação de crianças

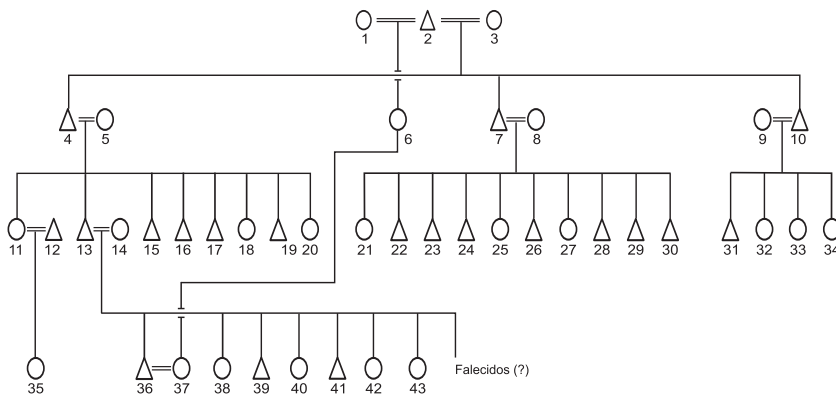
----- Casamento entre gerações diferentes

S - São Miguel

M - Martimianos

Comunidade de Martimianos

V - Diagrama genealógico parcial das gerações +1, 0, -1, -2



1	M +1.5 Esmerilda
2	M +1.4 Martimiano
3	[S +1.3] Alzira
4	M 0.4 Delfino Rezende de Souza
5	M 0.18 Izaura Timóteo Correa do Carmo Rezende de Souza
6	M 0.2 Palmira
7	M 0.9 Atanázio Rezende de Souza
8	M 0.22 Servinha Bairros Rezende de Souza
9	M 0.23 Sinhá Leão Rezende de Souza
10	M 0.10 Abelino Rezende de Souza
11	M -1.46 Moza Deloni
12	M -1.17 Jorge
13	M -1.47 Armando
14	M -1.64 Leonilda Tavares
15	M -1.48 Vilmar
16	M -1.49 Aldo
17	M -1.50 Valter
18	M -1.51 Lorena
19	M -1.52 Delfino
20	M -1.53 Deloni
21	M -1.36 Santa
22	M -1.37 José Manoel

23	M -1.38 Carlos Francisco
24	M -1.39 Luiz Túlio
25	M -1.40 Mirta
26	M -1.41 Martinhos
27	M -1.42 Alzira
28	M -1.43 Sílvio
29	M -1.44
30	M -1.45
31	M -1.32 Wilson
32	M -1.33 Marlene
33	M -1.34 Quinha
34	M -1.35 Aresoli
35	M -2.27 Kalaci
36	M -2.28 Leoni
37	M -2.35 Terezinha
38	M -2.29 Aparecida
39	M -2.30 Delfino
40	M -2.31 Joana Rezende
41	M -2.32 Atamir
42	M -2.33 Miranda
43	M -2.34 Ângela Maria

S - São Miguel

M - Martimianos

Nesse sentido, pode-se notar, nesse mesmo diagrama genealógico (II), na geração -1, o casamento de Cecília, filha de Rufina ([S0.5]) e Olcindo ([S0.6]), com Alvino, membro da família Alves da Silva, retomando a aliança iniciada nas gerações anteriores (+1 e 0). Outro exemplo, demonstrado nos Diagramas II e III, é o casamento de Ironita, filha de Rufina e Olcindo, com Dari Farias, igualmente retomando e reafirmando as alianças efetuadas nas gerações anteriores. Por sua vez, na geração -2, a filha de Ironita e Dari, Solange (M -2.36), trineta de Geraldo de Carvalho, resgata o sobrenome Rezende de Souza, através do casamento com José Izidoro (M -2.5), bisneto de Martimiano, pelo lado paterno, e trineto de Geraldo de Carvalho, pelo lado materno.

Também no Diagrama III, pretendemos mostrar, através de outro exemplo, as repetidas e sempre reafirmadas alianças matrimoniais entre São Miguel e Martimianos. Além do casamento de José Izidoro (M -2.5) com Solange (M -2.36), já descrito, veja-se, na geração anterior, -1, o caso de João Izidoro Rezende de Souza (M -1.5), neto de Martimiano, pelo lado paterno, e bisneto de Geraldo de Carvalho, pelo lado materno, que se casa com Anilda (M -1.6), sobrinha-neta de Martimiano (seu pai é filho de irmão – Ernesto – de Martimiano) e bisneta de Geraldo de Carvalho (pelo lado materno).

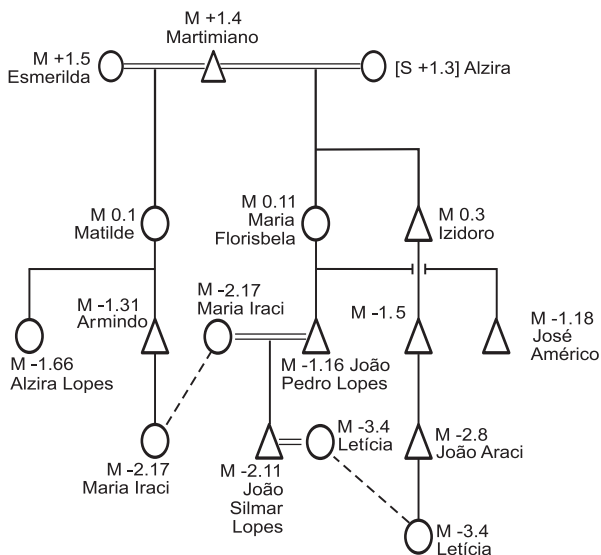
Nas gerações -1, -2 e -3, segunda, terceira e quarta gerações pós-Martimiano, outro fato essencial para se compreender a dinâmica das relações de parentesco na Comunidade de Martimianos deve ser destacado. Trata-se do casamento entre aparentados, em vários graus, oriundos da própria Comunidade. Algumas dessas alianças intra-Martimianos, que trazemos como exemplos dentro de um universo bem mais abrangente, podem ser visualizadas nos Diagramas IV e V.

No Diagrama IV, cujo foco foi reduzido para melhor entendimento das relações que queremos demonstrar, podem ser percebidas as alianças matrimoniais de Maria Iraci (M-2.17), bisneta de Martimiano, com João Pedro (M-1.16), neto de Martimiano; de Letícia (M-3.4), trineta de M+1.4, como João Silmar (M-2.11), bisneto do ancestral masculino de referência da Comunidade, e de M-1.66 (Alzira) com M-1.18 (José Américo Lopes), netos de Martimiano.

Essas alianças intra-Martimianos, com casamentos entre aparentados, também podem ser vistas no Diagrama V, cujo foco reduzimos, através do casamento de Terezinha (M-2.35), bisneta de Martimiano, com Leoni Rezende de Souza (M-2.28), também bisneto do fundador da Comunidade.

Como conclusão, pode-se afirmar que as alianças matrimoniais fundantes da Comunidade de Martimianos foram estabelecidas com mulheres oriundas de São Miguel, filhas ou netas de seu ancestral masculino de referência, Geraldo de Carvalho. Da mesma forma, os casamentos entre negros oriundos das senzalas das Fazendas Martins e Carvalho parecem ter sido recorrentes, como sugere indicar as figuras de Percília e Rufina. Essas alianças originárias, acontecidas na geração +1, foram reafirmadas

**Redução do foco do Diagrama IV:
casamentos entre neto e bisneta de Martimiano,
entre bisneto e trineta de Martimiano (M +1.4)
e entre netos de Martimiano**

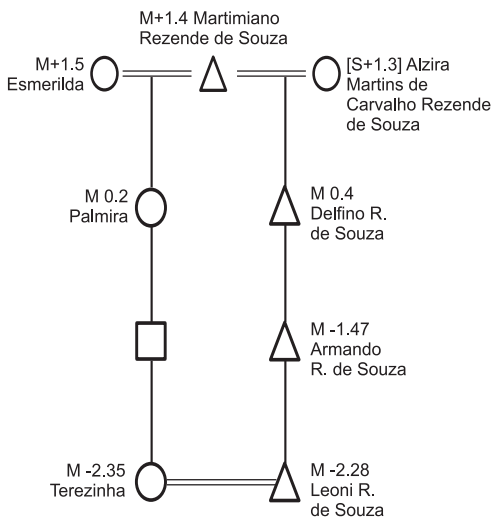


S - São Miguel

M - Martimianos

---- Casamento entre gerações diferentes

**Redução do foco do Diagrama V:
casamentos entre bisnetos de Martimiano (M +1.4)**



nas gerações seguintes. Por outro lado, a partir da geração 0, aconteceu a incorporação à Comunidade de Martimianos de membros de outras famílias negras da região, certamente pertencentes às outras comunidades rurais negras da região, cujos descendentes passam a ser sucessivamente reincorporados através dos casamentos que se sucedem nas gerações seguintes. Nas gerações mais recentes, -1, -2 e -3, com o alargamento demográfico da Comunidade de Martimianos, também passam a ocorrer alianças matrimoniais entre aparentados em vários graus, configurando alianças intracomunidade. Todas essas características apontam para um quase fechamento sobre si mesma do ponto de vista das alianças matrimoniais, o que certamente contribuiu para o fortalecimento e a manutenção de uma identidade e uma organização social próprias à Comunidade rural negra do Rincão dos Martimianos.

Uma lógica geracional parece embasar os critérios de liderança nessa Comunidade. Os líderes mais atuantes e tradicionais dessa comunidade rural negra são o neto vivo mais velho do ancestral de referência da comunidade do Rincão dos Martimianos, João Izidoro Rezende de Souza, e o mais velho dos bisnetos de Martimiano, João Araci Rezende de Souza, primeiro filho de João Izidoro. Nesse caso, as posições de liderança sócio-político-cultural coincidem perfeitamente com as posições genealógicas mais antigas de cada geração adulta da comunidade, relacionando essas posições geracionais com a hierarquia política e o prestígio sociocultural, o que nos remete aos tradicionais contextos das organizações sociais negro-africanas, nas quais a experiência, a sabedoria e a memória dos mais velhos sempre foram muito valorizadas.

Preconceito e identidade étnica

O preconceito e a discriminação contra os negros do Rincão dos Martimianos certamente também contribuíram para o estabelecimento dessas fronteiras simbólicas e étnicas do grupo negro, engendrando, promovendo a manutenção e reformulando constantemente sua identidade étnica.

Inúmeros episódios racistas sofridos por negros da Comunidade de Martimianos foram relatados, desde os mais antigos, quando eram impedidos de participar das festas, dos bailes ou de quaisquer reuniões sociais dos não-negros (categoria que inclui descendentes de portugueses, alemães e italianos, principalmente), passando pelos não tão antigos, quando na escola eram alvo das mais brutais às mais sutis hostilidades, até os mais recentes. A igreja matriz de Restinga Seca, por exemplo, cujo prédio Martimiano Rezende de Souza auxiliou a construir, é um símbolo concreto deste preconceito contra os negros:

Só a católica é dos alemães. Meu avô, inclusive desde o primeiro tijolo, a matriz ele ajudou a construir. Na Restinga. (João Pedro Lopes)

Lá tem o nome de todos que ajudaram. O do vô não tem lá. O nome de todo mundo estava na janela, o nome do vô não apareceu lá. A gente ia na missa e o pai sempre dizia pra nós. (Fábio, Martimianos)

Dentre esses episódios, um merece ser relatado na íntegra, por ser paradigmático, uma vez que põe em evidência a especificidade de toda a Comunidade de Martimianos frente a sociedade regional mais abrangente, a partir da ótica desta última, que a reconhece como grupo étnico diferenciado:

Agora, esses tempos, teve um troço aí que eu ameacei o dono da rádio de Restinga. Tinha uma família que mora aqui por perto, que são uma gente de descendência daquele que gosta de roubar, de sobreviver roubando. Não interessa se é uma galinha, se é um pé de mandioca. Ele não trabalha, pega dos outros. Aí, ah... Rouba da própria mãe, só pra o senhor ter uma idéia. A mãe doente, a irmã que mora com a mãe, cuidando a mãe. Tava no hospital a velha, agora. O cara vinha lá de Restinga, mora lá em Restinga, vinha roubar as galinhas da mãe aqui. Chegava a levar dez, doze galinhas num saco. Foi ali num vizinho que tinha uma criação de carpa, foi e limpou as carpas do vizinho, numa represazinha que ele tinha ali. Aí, o que que acontecia? Iam lá na rádio e colocavam assim, dei aqui uma morte uma coisa muito triste, chegavam lá na rádio e diziam: "Ô Martimiano, pelo amor de Deus, parem de matar os outros". Nem parente nosso não era, não tinha nada a ver com a identidade de Martimiano. Lá vai o outro roubar as galinhas. "Ô Martimiano, vamos parar de roubar as galinhas dos outros". Pô tchê! Aquilo me irritou. Eu fiz uma carta e mandei pra rádio. Disse: "Vocês terminem com essas conversas, que eu vou tocar um processo em vocês. O que vocês estão comentando? Vocês não conhecem os Martimiano. Os Martimiano não pegam uma coisa de ninguém. Não conhecem". (João Pedro Lopes, Comunidade de Martimianos)



Túmulo de Martimiano Rezende de Souza (ao centro), ancestral masculino de referência da Comunidade de Martimianos. Cemitério do Barro Vermelho, Restinga Seca/RS.

Túmulo de Geraldo de Carvalho, ancestral masculino de referência da Comunidade de São Miguel. Cemitério do Barro Vermelho, Restinga Seca/RS



O trabalho e a construção da Comunidade de Martimianos

Uma coisa que nós temos orgulho, orgulho muito grande do nosso avô, é que o nosso avô fez isso aqui tudo trabalhando. Fez nada disso aqui roubando. Orgulho que nós temos dele, e vamos continuar tendo: se nós fizer uma agulha sequer com o nosso trabalho, com a nossa força de trabalho. (João Pedro Rezende de Souza, Comunidade de Martimianos)

As comunidades dos remanescentes de quilombos de São Miguel e de Rincão dos Martimianos, por meio dos seus integrantes, expressam formas de trabalho servis, desde o século XIX e, atualmente, constituem um exército de mão-de-obra de subempregados.

No século XIX, ocorreu uma expansão da população rio-grandense, a partir dos campos de Viamão e do presídio de São Pedro, em Rio Grande, alcançando os vales do Jacuí e seus afluentes, até a Boca do Monte (Santa Maria); margens das lagoas dos Patos e Mirim; Cerrito (Jaguarão), Bagé e Alegrete (Medeiros, 1975). Nesse contexto, a presença da população escrava na região central, adjacências e na fronteira, é um fato. De acordo com Mário Maestri (1996), a presidência da província, em 1849, autorizava gastos com a “repressão a vários quilombos nas imediações da cidade de Rio Pardo”. A repressão escravagista registrou a instauração de um processo, em 9 de outubro de 1854, “para saber se o ‘preto’ morto em matas das serra da freguesia de Santa Maria da Boca do Monte, quando se fora ‘bater’ um quilombo na região, não havia sido morto em ato de resistência”.

É nesse cenário de diversas estâncias escravagistas, na região do planalto central do Rio Grande do Sul, que os negros eram submetidos a uma dura repressão e a uma espécie de “aquilombamento”. Assim se encontravam os escravos que definem a ancestralidade dos membros das comunidades de remanescentes de quilombos de São Miguel e de Rincão dos Martimianos, ambas situadas no atual município de Restinga Seca, próximo à Santa Maria. Nessa região, durante o período colonial, havia muitas estâncias cuja atividade precípua era a pecuária, já que essa atividade econômica era subsidiária às fazendas de café, em São Paulo, e às áreas de extração de ouro, nas Minas Gerais. As estâncias, além da função econômica, atuaram com uma função socializadora agregando a família do estancieiro à peonada. Para muitos autores, nas estâncias, os senhores mantiveram relações de cordialidade com os escravos e os peões. Em verdade, o estancieiro era uma figura ambivalente, ora atuava com bondade, ora com requintes de maldade.

O escravo campeiro, nesse período, dominava múltiplas habilidades, tais como a doma de cavalo, o pastoreio, as arreadas e os rodeios. Atuava nos serviços domésticos, tais como buscar água nas fontes, lavar roupas

no rio. Tais condições passaram das lembranças da avó de João Oraci Resende de Souza da comunidade de Rincão dos Martimianos:

A avó Alzira é que contava história pra nós. Mandava a gente ir buscar água e se a gente não ia, ela dizia: “No meu tempo, se não fosse, o relho pegava”. Eu acho que ela sofreu tanto com isso, que ela não deixava os velhos bater em nós. E elas eram filhas de escravos. (João Oraci Resende de Souza, Martimianos)

Esses mesmos escravos, entretanto, eram utilizados na defesa das estâncias, das fronteiras da nação brasileira, quando esta era ameaçada na sua integridade nacional. Por outro lado, o perfil da elite pecuarista é caracterizado pela postura de quem manda e não executa as atividades campeiras, enquanto que os escravos exerciam todas as atividades manuais e que eram fundamentais nas charqueadas e decisivas nas estâncias, sob condições de opressão, devido ao autoritarismo e à repressão física. Essa relação mediada pelo trabalho se mantém, até hoje, estruturalmente desigual. O patrão e a classe dominante lavoureira e pecuarista, de um lado, e os contingentes de negros descendentes de ex-escravos vivendo do subemprego e de uma economia de aprovisionamento, com base no trabalho coletivo familiar e nas relações econômicas de reciprocidade.

As estâncias em Cachoeira do Sul, sob o domínio das famílias Martins e Carvalho, mantinham peões, agregados, escravos e negros forros que executavam diversas tarefas campeiras, tais como pastoreio, doma, prear o gado e atividade criatória. Em torno do gado é que se dava a atividade econômica hegemônica. Vejamos o que observou o viajante Auguste de Saint-Hilaire (1974), no século XIX, no Rio Grande do Sul: “No distrito de Santa Maria, as terras são, em geral, muito divididas, o que não impede de haver estâncias com 6.000 cabeças de gado; meu hospedeiro possui 1.000 e não é um homem rico. Todos os proprietários cultivam a terra”.

Os escravos domésticos, por sua vez, trabalham nas roças e nos serviços domésticos. Os negros escravizados, nas estâncias, eram empregados em forças paramilitares que defendiam as áreas ocupadas, bem como as fronteiras da província.

De modo paradigmático, tivemos como referências simbólicas dois escravos que provêm desse contexto colonial escravagista: para a comunidade negra de São Miguel, Geraldo Martins Carvalho; e para a comunidade negra de Rincão de Martimianos, Martimiano Rezende de Souza. Ambos são um atestado contra a invisibilidade simbólica da presença do negro no Rio Grande do Sul.

Havia duas grandes famílias de estancieiros denominadas Martins e Carvalho. O escravo Geraldo Martins de Carvalho fora vinculado aos Martins e, mais tarde, aos Carvalhos. De acordo com Adélio, membro da comunidade de São Miguel:

esse nome de Carvalho é muito respeitado por esse homem. E, aqui, na fazenda aonde o que era... o que aonde, aonde ele trabalhava onde era escravo. Hoje, ainda existe arvoredo, lá. E por ele ser um homem muito assim, ele era um homem, ele era escravo mas não se dobrava pro ioiô dele. (Adélio de Carvalho, São Miguel)

No período colonial, todo trabalho era referido como “a pescoço de boi”, uma vez que todas as atividades eram realizadas com carretas puxadas por bois. Portanto, a atividade da pecuária implicou em uma ampla mobilidade dos escravos, cujo trabalho exigia muita habilidade e destreza individual.

A história da comunidade de São Miguel e de Rincão dos Martimianos inscreve-se no município de Cachoeira do Sul, do qual Restinga Seca era um dos distritos. Essas duas comunidades negras rurais vizinhas tiveram seus ancestrais oriundos de um contingente de escravos que viviam sob forte opressão e, em alguns casos, em uma negociação com os patrões estancieiros, cumprindo múltiplas atividades nas estâncias. No passado, o trabalho hegemônico dos escravos era a pecuária. E, hoje, as atividades dos membros dessas duas comunidades negras rurais ocorrem, primordialmente, nas lavouras de fumo ou de arroz e nas olarias.

Ao longo da transição do processo abolicionista, os senhores de estância requereram indenização devido às perdas causadas pela extinção da escravatura, bem como mantiveram os negros presos às estâncias por meio de “contratos de prestação de serviço” (Moreira, 1990), de modo que o negro permanecia vinculado às estâncias. Esses serviços podiam durar de seis a sete anos. Assim, os negros permaneceriam morando nas estâncias, enquanto outros tiveram que ir residir nos fundos desses latifúndios, em terras periféricas, apropriadas e depois legalizadas pela compra, como veio a ocorrer com as áreas das comunidades de São Miguel e de Rincão dos Martimianos.

Os negros ex-escravos foram submetidos ao denominado “padrão injusto”, uma vez que até hoje são excluídos ou expropriados da terra, do trabalho dignamente remunerado, dos direitos à cidadania. Desde a instituição das Leis de Terras, em 1850, o negro é excluído do acesso à terra e, após a consolidação do mercado de trabalho livre, a mão-de-obra qualificada passaria a ser a do imigrante europeu, em detrimento da força de trabalho negra.

No período de transição do sistema colonial para o trabalho livre por meio da Abolição, a maioria dos escravos permaneceu vinculada às estâncias, uma vez que os senhores de escravos utilizaram-se dos “contratos de prestação de serviços”, meio pelo qual o negro permanecia vinculado à fazenda, e, assim, pagar em até três anos seu débito com o senhor.

Nos anos que se seguiram, após a abolição da Escravatura, os negros ex-escravos e os antigos libertos, muitos dos quais haviam trabalhado como

administrador ou capataz, nas lides campeiras, passariam a trabalhar com serviços de carreta, cortando lenhas, transportando tijolos, lenhas e gêneros alimentícios. A principal atividade era a de cortar as lenhas retiradas do mato, a fim de serem transportadas para o depósito e, depois, para Restinga Seca e, assim, abastecer a Viação Férrea, uma das principais vias de transporte. A lenha era fornecida, também, pelos negros que trabalhavam em balsas, responsáveis pelo transporte via fluvial da madeira para os municípios vicinais de Cachoeira do Sul e, principalmente, para Porto Alegre através do Rio Jacuí: "...pra nós mesmo, o serviço é nós trabalhar nos matos. Tirar lenha pra pôr de carreta, tudo" (Aldomiro Pumes, 74 anos, Martimianos).

Realizavam também o transporte de gêneros alimentícios:

a não ser colher um milho. Pra plantar, não... na época de plantar, agosto, setembro. Não colheu o milho, pra plantar outro? Ou diz, plantar o feijão em agosto. Era o serviço que tinha e fazer melado. E tio Panda, lá, tinha galpão, tacho e gênero, tudo a boi. Aí era o serviço que nós fazia. (Adélio, São Miguel)

A derrubada de mato e o corte de madeira eram algumas das principais fontes de trabalho e de renda. Foi desse modo que o ancestral masculino de referência do Rincão dos Martimianos reuniu capital, o que lhe permitiu legitimar o já conquistado pela apropriação e constituir o principal empreendimento econômico da Comunidade, que foi o engenho de farinha, a atafona, que integrou economicamente as duas comunidades de São Miguel e de Martimianos. "Quando ele veio pra cá, eu era guri novo. Ele veio de Caçapava. Primeiro, veio o irmão dele que se chamava Atanázio, esse veio trabalhar em Dona Francisca, derrubando mato, cortando madeira. Aí, ele voltou para buscar os irmãos e trouxe pra trabalhar, e ficaram trabalhando pra lá de Dona Francisca" (Adélio, São Miguel).

As carretas e as balsas, portanto, tornaram-se os principais meios de transportes da matéria-prima principal, que era a madeira, para a viação férrea, os fornos de indústrias, de olarias, etc. Os balseiros amarravam as toras de madeira com cipós e as conduziam, seguindo o curso dos rios. Era uma tarefa arriscada, já que, se as toras de madeira se separassem, colocava em risco a vida dos balseiros.

Nas primeiras décadas do século XX, foram consolidando-se os serviços de lavoura de arroz e de fumo. A necessidade de criação de açudes era fundamental, em uma época em que não havia, ainda, a utilização do trator e de motor para puxar a água. Os homens faziam o uso da galhota, uma espécie de uma pequena caçamba de um metro e meio, seja puxada a boi ou manualmente, e trabalhada em conjunto por dois homens. Com dois homens, manuseando pás e picaretas, retiravam terra e, assim, construía açudes. Essa atividade era remunerada e chegava a reunir de trin-

ta a quarenta galhoteiros. Era uma fonte de renda para os negros das comunidades de São Miguel e de Rincão dos Martimianos. Os açudes foram criados em função da plantação da lavoura de arroz.

Trabalhei com galhota. Esses açudes, esses açudes têm, ali, e aqueles em cima, no José. E o outro, lá, no... né. Eu, o Ironi, turma que conheceu. Teus tios, também. O Digo, o pai do João, aquela turma de trabalhadores. Os cunhados, aí, também. Nós tudo se virava. E os velhos, então, plantavam. Os velhos eram da lavoura e nós trazia... trabalhava pra sustentar eles, naquela época. Aquela época, a vida era apertada. (Aldomiro Pumes, 74 anos, Martimianos)

As atividades de criação de açudes passariam a declinar, então com o advento do trator, na década de 50, sobretudo nas lavouras de arroz e de fumo.

As duas comunidades de São Miguel e de Rincão dos Martimianos conheceram dias de prosperidade, quando, sob o comando de Martimiano Rezende de Souza, mantiveram as atividades do engenho de farinha, com o qual produziam farinha de mandioca e de polvilho. A atafona era movida à tração animal, seja com boi ou cavalariça. A atafona era formada por sessões: primeiro, tinha um grupo de trabalhadores que limpavam a mandioca, enquanto outros a processavam no engenho. Com a farinha de mandioca, faziam beiju. Quase que como uma atividade conjugada, criavam muitos porcos, porque esses comiam as sobras, e que eram muitas, de mandioca.

O depósito de farinha ficava situado em frente à estação ferroviária, junto aos trens, em Restinga Seca. Por meio do transporte ferroviário, a farinha era distribuída para Cachoeira do Sul, Santa Maria e região, para a fronteira e, sobretudo, para Porto Alegre. Eram enviadas dezenas de sacos grandes de até 50 quilos. Foi um período áureo, durante o qual os membros das comunidades de São Miguel e de Rincão dos Martimianos conheceram dias de sucesso de um empreendimento comercial, financeiro e de integração econômica das comunidades. "Juntava muita gente, e que vinham a gente de São Miguel com as carretas carregadas de mandioca e com a família junto. E, às vezes, entravam noite adentro, limpando mandioca..." (João Izidoro, 70 anos, Martimianos).

Sob certa forma, os negros remanescentes de populações de ex-escravos vivenciavam uma experiência comunitária em todas as dimensões da vida social. Não sendo diferente, portanto, no plano econômico. Para o sistema mais amplo da economia capitalista, o agricultor negro é visto como o agente produtor de uma economia de subsistência, e de representar uma força de trabalho aviltada e bastante disponível para as atividades agropastoris. Sob uma ótica desenvolvimentista, esse tipo de economia é tido preconceituosamente como atrasado. Em verdade, de acor-

do com Woortmann (1997), as famílias de negros descendentes de escravos e de sua rede de parentesco consolidaram um espaço social marcado pela carência de tudo e premido pela pobreza. Por isso é que possuir um pouco de terra que seja possível é obter um mínimo de autonomia frente aos processos de pauperização camponesa. Essas condições socioeconômicas, de modo geral, fortalecem o coletivo mediante a solidariedade e a reciprocidade que, ao invés de subsistir empobrecido e subempregado nas lavouras de fumo, de arroz, nas olarias ou assalariados, no mercado de trabalho, contribuem para uma economia de aprovisionamento. As famílias produzem para o consumo, sendo que os excedentes são destinados à troca, porém sem interesse capitalista. “Talvez a melhor definição seja ‘produção para aprovisionamento’” (Sahlins, 1983).

Em geral, em São Miguel e Martimianos, a terra é designada pelos usos e usufrutos que fazem dela, de modo precípuo, os herdeiros. Há como que uma relação consensual e, ao mesmo tempo, um indiscutível direito à terra, o qual garante a residência, o plantio e o convívio de valores e de normas culturais comuns.

A atividade de trabalho na roça, além de expressar uma atividade comunitária, também revela que o domínio da cultura agrícola é transmitido de geração a geração, como um conjunto de técnicas e de valores tradicionais. Por outro lado, as trocas, as doações, as ofertas de produtos da terra entre os membros da comunidade e do consumo dos mesmos, por meio de alimentos singulares, denotam o fato de que a terra, os alimentos, são fatores de cimentação da unidade social.

Os conjuntos de agregados de famílias em São Miguel e Martimianos fazem o uso coletivo da terra. É empregado o adubo natural, e o plantio segue o que é determinado pelo calendário agrícola, respeitando-se as fases do calendário lunar e de acordo com os produtos da região. A terra recebe adubo natural denominado, também, de compostagem, o que resulta em produtos agrícolas saudáveis. “A terra é lavrada, a boi, com arado manual. É escolhida a parte que está mais adubada. O adubo é feito com mistura de estrume de gado, casca de arroz e folhas de árvores são acumuladas e, depois, o adubo é semeado antes de lavrar a terra e mesmo depois de lavrada” (Alziro Rezende de Souza, 68 anos, Martimianos).

A produção nas duas comunidades de São Miguel e Rincão dos Martimianos é de uma economia de aprovisionamento. Nesse sentido, os produtos agrícolas, quando resultam em excedentes, os familiares trocam entre si, doam aos parentes, de maneira que tais produtos complementam o consumo doméstico. Todo morador, que é herdeiro, tem direito a ocupar um pedaço de terreno para fins de moradia e, em geral, cultiva nos quintais dos terrenos uma pequena roça. Na roça, cultivam-se legumes, ervas, frutas e criam-se animais, tais como galinhas, porcos, patos e gansos. No entorno de muitas das casas, são plantados cana-de-açúcar, aipim, arroz seco, feijão, milho ou batata doce.



Rincão dos Martimianos – 2002

Atualmente, o trabalho na roça é efetuado coletivamente. Em geral, é realizado por três a cinco famílias, envolvendo pais, tios, cunhados, irmãos e mulheres, que cuidam da roça e da área mais extensa de plantio, contígua às casas dos moradores. Os trabalhos para arar e semear a terra, na maior parte das vezes, são realizados manualmente com instrumentos simples, tais como a enxada, a foice, o arado, o machado, o facão e a plantadeira, seja de feijão ou de milho. Essas atividades eram efetuadas, igualmente, tanto nas lavouras dos não-negros quanto nas pequenas roças de suas residências: “Eu me lembro que, nos meus dezoito anos, eu e meus colegas cortavam lenha, cortavam arroz; fazia valetamento, fazia taipamento. Lavrava as terras boas e plantava o arroz com plantadeira para depois capinar o arroz, nas lavouras de arroz” (Alziro Rezende de Souza, 68 anos, Martimianos).

Os negros, que integram as duas comunidades rurais, trabalhavam nas lavouras, antes do advento do trator, exercendo inúmeras atividades, desde os serviços gerais, de doma, de condução do gado, de serviços na roça e no plantio de arroz. Esses trabalhos eram tarefas manuais, fruto da habilidade e da destreza individual: “Na lavoura, na roça... capinando, plantando, tratando dos animais. É, já cuidam o gado no campo” (Aldomiro Pumes, 74 anos, Martimianos).

Como afirma, também, João Pedro Lopes:

assim se encontrava um serviço. Fazer uma taipa de pá. Pra capinar uma lavoura de enxada, lavrar uma terra com boi. Para fazer um açude era com galhota com boi. Hoje, não tem mais. Cortar arroz era com foice. Hoje, não tem mais. Hoje, corta com uma máquina. Hoje, faz um açude com caçamba, com trator, tudo com maquinário! Uma taipa é feita com uma entaipadeira. A planta de arroz é feita com plantadeira puxada a trator. Então o serviço, o colono que morava pra fora, encurtou. Encurtou demasiadamente. Hoje, hoje é tudo no maquinário. (João Pedro Lopes, Martimianos)

Como veremos mais adiante, nas lavouras de fumo e de arroz que se ampliavam, quando são introduzidos o trator e, gradativamente, outros maquinários agrícolas, reduz-se drasticamente a oferta de emprego aos negros que integram as duas comunidades rurais negras, já referidas. Mais do que isso, provocou uma significativa migração de grande parte desta mão-de-obra. Sobretudo dos homens, que vão buscar emprego nos municípios no entorno de Restinga Seca, na fronteira e em Porto Alegre, acarretando, também, a redução de braços na própria comunidade.

Ainda refletindo sobre as relações de trabalho dentro e fora da comunidade, antigamente, nas comunidades negras de São Miguel e de Martimianos ocorria uma importante modalidade de trabalho denominada de *pixurum*. A força de trabalho era potencializada pela conjuga-

ção de esforços, com base no auxílio mútuo e solidário, de união dos equipamentos de trabalho, e que somente era possível devido à força que emana do parentesco e da amizade.

O pixurum⁵⁹ expressa uma singular agregação de trabalho espontâneo, de parte a parte, da contraprestação ao trabalho devido, sobretudo, secundado pelos laços de alegrias cultivadas nas festas de profunda integração comunitária e de fortes laços de sentimentos comuns, as quais transcorriam após a realização das tarefas.

Assim, João Pedro descreve o pixurum:

O senhor tinha, lá, uma lavoura, né? E já cruzava, o senhor cruzava: “Olha, eu tenho um pixurum”. Pixurum era uma reunião de gente que se ajudava. “Eu tenho um pixurum? Que dia é o teu pixurum? Tal dia.” Já, eu mesmo já avisava pros outros. Quando chegava, ali, assim, no dia que tu ia fazer pixurum, tinha 12, 13, 14 arados com boi pra ajudar a lavar. (João Pedro Lopes, Martimianos)

O pixurum era um trabalho coletivo realizado por negros, os quais capinavam, lavravam, erguiam casas e, sempre, terminava em baile ou nas galinhadas, nas chamadas “galinha encilhada”, isto é, galinha com arroz. O importante do pixurum era esta atmosfera de alegria pelo ato de doação da força de trabalho, cujo valor era aferido pela amizade individual e pelo laço comunitário, sublinhado pelas relações amplamente subjetivas do parentesco, do compadrio. Tais sentimentos remontam à consciência e a uma memória coletiva em torno de ancestrais e de origens comuns.

O baile do pixurum acontecia muito por aqui. Se eu tivesse uma tarefa de grande serviço, os vizinhos vêm com a ferramenta. Capina e roçado ocorriam aos finais de fim de semana. Limpavam a planta. Depois de banho tomado, após o café da tarde, entre as 18 horas e as 19 horas, alguém mais alegre trazia um pandeiro, um violão, um violino, um bandedon e dançavam até uma hora ou duas da manhã. (Roberto Potássio Rosa, São Miguel)

Esses costumes foram se perdendo, em parte pelo avanço das lavouras de arroz e de fumo, amplamente dotadas de equipamentos agrícolas modernos; pelo avanço da expansão urbana sobre as comunidades negras rurais, acompanhada de processos de expropriação de terras, em grande parte por meio de processos escusos. Ocorre, por outro lado, um

⁵⁹ Ver sobre o pixurum em Martins (1995, p. 157 e 166).

aumento da densidade populacional, nas terras habitadas pelos negros, de tal modo que essa combinação de fatores contribui para forçar um processo de migração de grande parte da população, o que faz predominar uma população de crianças, adolescentes, jovens, mulheres e aposentados. É por isso que grande parte das terras é arrendada e, em alguns casos, vendida, tal é o poder de sedução e pressão exercida, por parte dos lavoureiros alemães ou italianos, diante das dificuldades econômicas expressas pela comunidade negra.

Com a entrada do trator e de maquinário agrícola moderno, o caráter do trabalho na lavoura modificou-se profundamente, acarretando em desemprego e na busca de trabalho, por parte dos negros, no comércio, na indústria e na área de serviços, nos centros urbanos. O advento do trator, a partir da década de 50, redundou em falta de serviço. Como afirmou Mari Baiocchi (1983), ao pesquisar sobre os negros do Cedro, em Goiás: "Com a entrada das máquinas, falta serviço. A mecanização traz o desemprego". Nas áreas rurais contemporâneas, os maiores empregadores são as lavouras de fumo, de arroz e as olarias. "Mas depois, aí, sim, já começaram a meter o trator. Em 55, já tinha muito trator por aí e mudou tudo. Foi entrando maquinário, o pessoal foi se desempregando e foi procurando serviço fora." (Alziro Rezende de Souza, 68 anos, Martimianos).

Os homens que integram as comunidades negras rurais, em Restinga Seca, encontram atualmente poucas ofertas de trabalho. Em sua maior parte, o emprego é obtido nas lavouras de arroz ou de fumo, nas olarias ou, então, na prestação de serviços gerais, sobretudo na ocorrência da entressafra. São contratados como diaristas ou são agregados e, raramente, assalariados.

Nas lavouras de arroz, além dos serviços gerais, a principal atividade é com o plantio, tratamento, colheita, catação, secação, ensacamento e transporte do arroz. Um dos principais cuidados que deve ter um diarista é com o denominado arroz vermelho, também denominado de "arroz louco". Conforme a explicação dada por um agricultor negro de São Miguel, o trabalho é necessário a fim de evitar prejuízos maiores à lavoura: "Só que, quando ele começa a amadurecer, ele já cai do pé. Por isso já é chamado de louco. E o arroz bom pode estar maduro ou secando, ele continua firme no cacho". O período de atividade com o "arroz louco" ocorre entre os meses de fevereiro e março, em Restinga Seca. O trabalho realizado, em torno de um hectare, feito por dois homens, pode render em até R\$ 50,00 por dia. Entretanto, de acordo com os diaristas, o máximo que se pode obter, por dia, é de R\$ 18,00, conforme for uma área mais limpa.

E esse arroz louco, que a gente faz esse trabalho, esse é um arroz que dá até pra aproveitar pra fazer uma silagem, pra boi, pra galinha, mas só que eles não tão aproveitando esse...

Eles estão jogando fora, botam fogo... E é um serviço que, todos os anos, é uma renda que entra pra nós da comunidade. Quando chega nessa época, todo mundo vai trabalhar assim. (José Leoni, São Miguel)

Quando deixa de ter esta oferta de serviço, em uma lavoura de arroz, os diaristas procuram outra ou, então, são requisitados por proprietários de lavouras, situadas nos municípios vizinhos de Restinga Seca. Caso contrário, boa parte dos negros que fica sem trabalho retorna para as suas unidades domésticas, a fim de cuidar das suas hortas e plantio em seus roçados, enquanto que uma outra minoria permanece em algumas lavouras executando serviços gerais, quase sempre com uma baixa remuneração. Por exemplo, R\$ 15,00 por dia. Os serviços vão desde construir pontes, palanques, fazer taipagem, limpar valetas, lidar com machado, cortar lenha ou lidar com motosserra.

Trabalhar em lavoura, aqui temos uma porção que trabalha fora. Trabalham em maquinário, operador de máquina. Cuidam da lavoura, cuidam a aguação para não acontecer um acidente de taipa, a fim de segurar a água, o arroz da água, pois o arroz no seco muito pouco se planta. Daí se faz barragem, açude, taipas ou, então, a água é puxada pelo motor do trator do rio Vacacaí-Mirim. (Alziro Rezende de Souza, 68 anos, Martimianos)

Na falta de emprego local, os trabalhadores negros rurais procuram por outros municípios, nos quais encontram demanda de trabalho ou, senão, já são vistos pelos lavoureiros brancos como um lugar, a comunidade negra rural de Rincão dos Martimianos e de São Miguel, de grande oferta de mão-de-obra especializada nesses serviços.

É devido a não dar numa, nós estamos na outra, a gente está sempre girando. De repente, nós estamos aqui e, quando é no fim de semana, já estamos em Formigueiro, mas sempre na mesma área. Sempre no mesmo serviço. Por exemplo, terminamos um arroz agora e nós vamos pra parte da colheita, que aí vai ser catação de arroz, empilhar nos galpões, né? Aí depois termina aquilo, já vem pro... parte de fazer uma madeira pra mangueira, pra palanque, pra cerca, então não pára nunca. Então, a gente está sempre girando, mas sempre na mesma área. (José Leoni, São Miguel)

Nas lavouras de fumo, bem como nas olarias, o trabalho é mais penoso. Muitos negros são especializados nas técnicas de cultivo do arroz, enquanto outros o são nas técnicas de cultivo de fumo. Com o fumo, o trabalhador fica exposto aos venenos, aos produtos tóxicos que derivam do fumo,

além de trabalhar ora com água, ora com o fogo e a fumaça dos fornos, portanto, exposto às variações de temperatura, assim como ocorre nas olarias diante dos fornos ou na manipulação do barro e no carregamento e transporte dos tijolos. Atividades das quais os brancos se eximem, reiterando a desigualdade entre o estancieiro e o peão, o escravo, o negro forro; entre o lavoureiro, o proprietário de olaria e os trabalhadores negros que atuam nas olarias, nas lavouras de fumo e de arroz. Últimos expropriados das terras, subempregados e mal-remunerados, sem possibilidades de obtenção de financiamento no sistema financeiro, sem condições de competitividade no sistema comercial capitalista mais amplo, este quadro reitera o padrão injusto ao qual foram e são submetidos. “Então, aqui o lugar mais visado pra serviço pra negro. Então, concentra a maioria de negro, aqui. Daqui que sai pra trabalhar.” (José Leoni, São Miguel).

Reiterando uma estrutura de trabalho, por meio da qual os brancos mandam enquanto os negros é que fazem e, sempre, mantidos em condições de subalternidade socioeconômica e sociocultural.

Bom, o branco mesmo, ele trabalhar, praticamente, ele trabalha. Mas... ele vai na lavoura só em cima de um trator, de um carro, né? Só vai dar uma mediada, vai dar uma olhada, lá, e dez horas, ele vai embora. E o mais que faz é o negro. O branco, mesmo, tirando de cima de um trator, não vai mais nada. Não é capaz de pegar uma pá, um machado e encarar o dia todo. (José Leoni, São Miguel)

A imposição de espaços marginais

Essa condição marginal imposta ao negro da Comunidade de Martimianos, e à própria Comunidade, também pode ser percebida através da análise da figura do capelão, um negro, e da prática de rezar o terço às almas dos falecidos.

Conforme depoimento de João Izidoro Rezende de Souza, corroborado por inúmeros outros, no passado, não havia padre católico fixo na área que hoje corresponde ao município de Restinga Seca e suas adjacências. À figura do capelão ou da capelã, todos negros, estavam ligadas algumas atividades religiosas, principalmente, a de rezar o terço (terço das almas, nos velórios, e outros terços, em outras ocasiões – promessas, doenças, etc.).

Nessa época, os “brancos” – não-negros – pediam para eles – capelão ou capelã – rezarem o terço para a alma de um parente seu falecido. Além dessa figura, acompanhando-a ritualmente, também os negros conhecidos eram admitidos no enterro ou no velório, algo não permitido

nas festas dos “brancos”, como já mencionamos. Ser capelão, ou acompanhar o capelão, propicia a condição necessária para ser admitido no mundo dos brancos, durante o ritual de passagem denominado velório, que enfatiza a fase de margem, de limbo, situação na qual o falecido não pertence nem ao mundo dos vivos nem está definitivamente agregado ao mundo dos mortos.⁶⁰

Ao mesmo tempo em que a atividade do capelão parece ter um toque de prestígio, já que proporciona a possibilidade de, no ritual do velório, penetrar por alguns momentos na vida dos brancos, exatamente na hora da morte de um deles. Por isso mesmo, esse falso prestígio é dotado de uma ambigüidade bem marcada, na medida em que acontece em um momento de margem, liminal: o branco só admite o negro capelão no momento em que seu grupo enfrenta uma ruptura de seu cotidiano. A morte instaura um período de limbo para os parentes do falecido, este também se encontrando em estado liminal. É exatamente nesse momento ritual no qual a margem é enfatizada que o negro é admitido. Esta aprovação da presença do negro no mundo do branco tem significações simbólicas profundas, pois para quem vive à margem, periférico em relação à sociedade, em uma posição social ambígua, é permitido participar da vida do branco em um local marcado pela morte, que prioriza a margem, tanto para os parentes vivos como para o morto, e as seqüências rituais de agregação do falecido ao mundo dos não-vivos. A análise desse ritual permite mostrar a exclusão simbólica do negro da cidadania plena, o que, de fato, acontecia, e continua acontecendo, em muitos e variados aspectos do mundo ordinário, do dia-a-dia.

Do ponto de vista sociológico, abstraindo a dimensão simbólica antes referida, o prestígio do capelão é, além de ambíguo, muito relativo, como figura individualizada, pois junto com ele, outros negros que o acompanham também são admitidos nesse lapso ritual de margem de um ritual de passagem do mundo dos brancos.

Esse espaço marginal do velório também tem significações outras. Ele é a materialização ritual de um local perigoso pela sua ambigüidade: não pertence ao mundo dos vivos nem ao dos mortos. Nesse espaço poluído, perigoso e marginal, marcado pela morte, o negro é admitido. O trabalho perigoso e poluído de mexer com a morte e com o morto lhe é atribuído pela sociedade branca. A figura social do capelão negro – que encaminha a alma dos não-negros ao seu local de destino – ilustra admiravelmente a posição social ambígua imposta aos negros, como um todo.

Nas festas dos brancos, jamais os negros foram admitidos. Nelas, a ênfase está na reciprocidade, nas redes de parentesco e de amizades, nas

⁶⁰ Conforme Van Gennep, 1978.

quais ao negro é interdita a entrada. João Izidoro Rezende de Souza, em um de seus depoimentos, conta que alguns negros iam “expiar as festas dos brancos”. Relata que era prática de alguns conhecidos brancos que estavam no baile trazer aos negros alguma bebida no lado de fora, longe do *locus* da festa. A posição marginal do negro era reforçada espacialmente: negro fica de fora, à margem da festa, só sendo admitido em um ritual branco no qual a liminalidade está sendo dramatizada.

Em relação à mulher negra, escrava ou filha de escrava, era tolerada sua presença em espaços marginais da sociedade branca. Eram pejorativamente classificadas como “teúdas e manteúdas” dos senhores fazendeiros, segregadas espacialmente nos grotões, “nos quatro cantos” de suas estâncias, como diz João Izidoro Rezende de Souza no que diz respeito à sua bisavó, Maria Joaquina, uma das quatro “mulheres” do latifundiário Delfino Souza.

Apesar do reconhecimento da paternidade branca, como parece ser o caso de Martimiano, o fruto dessas relações marginais eram indivíduos com posição social ambígua, marginal em relação a uma sociedade racista e preconceituosa.

Festas negras: o espaço da sociabilidade

O viver em reunião fraternal, quando em liberdade, ou para manter vivas a solidariedade, a convivência, a comunhão existencial são características dos escravos. Sejam os escravos fugidos, sejam aqueles que vivem sob as condições desumanas, nas estâncias, nas fazendas, nas minas ou nos quilombos, os negros afirmam a sua identidade e territorialidade por meio da solidariedade e na alegria comunal.⁶¹ Na ordem escravocrata, os negros “identificaram nas festas uma temporalidade de manifestação de necessidades estéticas associativas voltadas para o estabelecimento de integração entre os negros” (Bandeira, 1991).

Os negros das comunidades de Rincão dos Martimianos e de São Miguel sempre cultivaram desde rituais religiosos católicos, evangélicos até afro-brasileiros. Promovem festas de batizado, aniversário, casamento e comunitárias, bem como cultivam hábitos de lazer muito concorridos, tais como o futebol e o jogo de bocha. Muitos rituais ou festas re-

⁶¹ A noção de quilombo é, com frequência, assumida por parte de alguns pesquisadores sob a perspectiva existencial e política, uma vez que é entendida como uma “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Abdias do Nascimento, 1980).

montam ao período escravocrata e foram sendo ressemantizados por meio de comportamentos culturais contemporâneos.

Os eventos mais antigos, tais como as disputas de cancha reta, o *pixurum* e a Festa do Divino Espírito Santo, foram diminuindo em prestígio, assumindo outras formas de expressões culturais ou, mesmo, substituídos por outros acontecimentos. Cada época, porém, ajusta uma melhor expressão estética, consoante aos valores e comportamentos culturais, que remontam a tempos imemoriais.

As festas alimentam, ao longo do tempo, o sentimento de pertencimento a um grupo social, renovando um espírito solidário de uma comunidade. A historiadora Ione, de Cachoeira do Sul, localizou um número de jornal, cujos dados registrados acerca de um fato foram copiados para o banco de dados do museu da referida cidade, e que tratava de “uma apresentação de moçambiques ou maçambiques, como eram chamados, que teria existido em Cachoeira”.

Como as tradições são transmitidas de geração a geração, e os rituais são reiterados, as festas profanas e religiosas contribuem para afirmar a memória coletiva, como uma visão de dentro e que resulta do que é vivenciado pelos membros das comunidades negras rurais. A memória social dos negros permanece assentada por meio desses eventos socioculturais, uma vez que, como afirma Halbwachs, “não é a história aprendida, é na história vivida que se apóia a nossa memória” (Halbwachs, 1990).

As comunidades de São Miguel e de Rincão dos Martimianos promoviam concursos de cancha reta e bailes que integravam os membros dessas comunidades negras rurais, dando, assim, continuidade à união e à solidariedade entre os negros que descendem das populações de ex-escravos. Como afirma Adélio, por meio das suas lembranças acerca de um tempo lúdico que ele “ainda alcançou”:

Aqui, aonde mora os meus guris, ali, ó... a última... a primeira casinha da Teresinha, ali. Tinha uma cancha de carreira. E, aqui, onde está este galpão velho de zinco, ali ó. Ali, era um salão de baile. Não era aquela casa, era outra. Ali, era o lugar do salão que era parte da Nércia do Atanázio. Essa aí era a área dela. Então, ela casou. E o pai dela deu herança pras mulheres, aqui, né? No outro dia, ia no campo, matava uma vaca, fazia o churrasco. E corriam carreira. De noite, baile de novo. Eram três dias, homem de Deus! Dançavam três, disse minha mãe. Cansou de contar a minha avó, também. (Adélio, São Miguel)

No passado, nas comunidades negras rurais de Rincão dos Martimianos e de São Miguel, como havia uma abundância na alimentação, abatiam vacas para fazer churrasco para um grande número de pessoas. Como a oferta de trabalho era pouca, ocorriam muitas festas. Mas antes de

consolidarem os inúmeros salões de baile, as reuniões no campo eram denominadas de piqueniques.⁶²

Em geral, havia muitos salões de baile, principalmente em São Miguel. Os homens de Rincão dos Martimianos tinham preferência por dançar em São Miguel e, quase sempre, acabavam casando com as mulheres dessa comunidade. De modo que o trabalho e o entretenimento, as atividades de lazer, eram, também, meios de integração entre os negros de São Miguel e de Rincão dos Martimianos. Por isso, são todos aparentados. Referindo-se ao fundador da comunidade dos descendentes de escravos de São Miguel e de Rincão dos Martimianos, João Izidoro Rezende de Souza, neto de Martimiano, afirma:

Quando ele veio pra cá, ele era guri novo. Ele veio de Caçapava. Primeiro, veio o irmão dele que se chamava Atanázio. Esse veio de lá pra trabalhar, em Dona Francisca, derrubando mato, cortando madeira. Aí, ele voltou pra buscar os irmãos e trouxe pra trabalhar e ficaram trabalhando pra lá de Dona Francisca. O divertimento que eles tinham era em São Miguel. Então, eles vinham de lá montados em um cavaliño. Aí, eles casaram naquele São Miguel. E nós fizemos parte com todo o pessoal de lá. (João Izidoro Rezende de Souza, Martimianos)

As festas⁶³ são um momento extraordinário que rompe com o cotidiano das comunidades negras rurais. Elas promovem um “sentimento especial de estar junto e configuram o espaço social privilegiado do acontecimento extraordinário”⁶⁴ Os bailes não só foram uma constante na vida dos negros de Rincão dos Martimianos e de São Miguel, bem como tinham muitos salões.⁶⁵ Muitos desses negros possuíam habilidades musicais em tocar determinados instrumentos, tais como bandoneon, violão, pandeiro e, principalmente, violino.

⁶² De acordo com o Novo Dicionário Aurélio: “Piquenique (Do ingl. ‘picnic’), Sm. Excursão festiva no campo, em geral entre pessoas de várias famílias e com refeição, para a qual, ordinariamente, cada um leva a sua parte”.

⁶³ “Os bailes sempre foram uma constante na vida dos moradores de Campinho. Vovô Antonica fazia ‘na casa grande que tinha’ muitos bailes, vistos hoje como ‘época de muita fartura’. Em sua casa, dançavam pessoas do lugar e de fazendas vizinhas”. Conforme Gusmão, 1995.

⁶⁴ Sobre o significado das festas, ver Macedo, 1986.

⁶⁵ Referindo-se a alguns salões, Roberto Rosa, o “Potássio”, afirma: “Tinha o salão do Chico Sapato, entre São Miguel e Três Vendas; do Vitalino Xavier; do Tio Panda e salão em Martimianos. Tinha, na cidade, um salão para morenos, em Restinga. Não tem mais”.

Os brancos, sejam os alemães ou os italianos, muitas vezes, acorriam para olhar os bailes realizados pelos negros, das janelas dos salões. Com frequência, contratavam os músicos negros para executarem as músicas em suas festas, que duravam de dois até três dias. Os músicos negros contavam com muito prestígio e eram muito bem reconhecidos pelas comunidades rurais de Restinga Seca. Como lembra Adélio Carvalho: “E o tio Panda, lá, era do violino. Negócio de corda, de couro, aí. Por falta disso, aí, não deixa de dançar. Então, aqui, era divertido pelo seguinte, né? Naquela época, sem trabalhar, serviço era muito pouco, né?” (Adélio Carvalho, São Miguel).

Uma outra forma de expressão de alegria mediada pelo trabalho comunal é o *pixurum*, já referido. Sob certa forma, os homens se irmanam por meio das ferramentas agrícolas, no trabalho; por meio dos instrumentos musicais, na música e nas festas; e, também, comungam a união por meio dos produtos da terra. Durante os bailes que ocorriam, após as atividades do *pixurum*, muitos negros conversavam, enquanto outros dançavam. Um dos moradores de São Miguel, chamado Roberto Potássio Rosa, ainda recorda das lembranças da sua avó Alzira:

Uns dançavam, enquanto outros conversavam. Dançavam a música solta. Marcam uns passos agarrados, depois se afastavam, dão as mãos e dançam em círculo. O nome da dança era “ritimando o baião”, dito por Vó Alzira, Vó China ou Mãe Véia, assim chamada porque era parteira e faleceu aos 106 anos, seis anos atrás. Ela cantava no terreiro, dançando para os netos e passava os gestos da dança. Lembro ainda, mais ou menos, de uma música que ela cantava: “Lá vem a mulher que eu gosto/de abraço com outro amor/Ai paixão! Meu Deus! Parece um castigo/Eu mato de ‘à traição’/ De todo o meu coração/Você sabe, me conhece/dona da minha paixão”.

Além dos bailes em salões, das festas do *pixurum*, também havia muitas festas associadas à doutrina católica, dentre elas a Festa do Divino Espírito Santo.⁶⁶ Essa festa, como manifestação de um ritual do catolicismo popular, já foi muito grandiosa e integrava muitas comunidades, em Cachoeira do Sul e, mais tarde, em Restinga Seca. Nesse município, as Festas do Divino Espírito Santo transcorriam entre os meses de janeiro e maio, mais precisamente até 13 de maio. As comitivas, a cavalo, que acompanhavam o condutor da bandeira do Divino Espírito Santo, também se faziam acompanhar de tocadores de gaita e de tambor.

⁶⁶ Quanto à Festa do Divino Espírito Santo, “de acordo com a doutrina católica, o Divino Espírito Santo é uma das pessoas da Santíssima Trindade que representa um único Deus”[...]“Em Vila Bela, o Divino é identificado como o santo da cura, da consolação, da misericórdia”, conforme Bandeira, 1988.

A cavalo, a cavalo, às vezes, uma carroça. Ele ia de a cavalo, porque ele carregava, sempre, a bandeira. Então, aquilo ali, muitas vezes, assim como chegava, assim como chegava nessa comunidade ou numa comunidade qualquer que ele chegava, que ele ficava estacionado, ali, visitando todas as casas. Então, ele usava o bandoneon, né? Fazia o baile, reunião-dançante e tudo, nas casas, assim. Então chegava a bandeira do Divino, chegava de tardezinha. Uma comparação, em comparação, ela pousava, ali. Daí, o outro dia, de manhã, ela partia dali da sua casa. Partia para as demais famílias. (João Pedro Lopes, Martimianos)

A passagem da bandeira do Divino Espírito Santo e da sua comitiva também era uma maneira de representar a unidade dos membros das comunidades negras rurais e de sua inserção mais ampla na sociedade de Restinga Seca. Como avalia João Pedro:

Era uma maneira de união. Aquele que representava aquilo, ali, né? Chegava em todas as casas, que era uma união que não era dizer, assim, uma comunidade. Era no modo geral, que era todo o município... se organizavam todos os anos, já sabendo, olha, agora esse Divino Espírito Santo vai passar na nossa casa. (João Pedro Lopes, Martimianos)

Nas comunidades rurais negras de São Miguel e de Martimianos, a igreja católica só recentemente tem se feito presente, ainda que de um modo precário. Antigamente, pelo fato de não ter uma capela nem uma paróquia, atuavam os capelães negros, já mencionados. Os membros das comunidades de Rincão dos Martimianos e de São Miguel se habituaram a participarem dos terços cantados, das rezas e de novenas. Em geral, os terços e as rezas eram executados pelos homens e mulheres mais velhos. Os capelães eram solicitados a realizar cultos em velórios; o terço de sétimo dia, após a morte; cultos aos mortos; o terço de mês. Rezavam o terço cantado. Um terço cantado completo é composto de 24 páginas e, até o quinto mistério, são feitos em versos, durante mais de uma hora. As pessoas da comunidade eram avisadas, com antecedência, e de "boca em boca" iam passando a informação da ocorrência de um terço: "Então, quase sempre eles faziam aquele terço. Faziam aquela reunião. Reunia o pessoal da comunidade: 'Olha, amanhã tem terço, no fulano de tal, né?', digamos assim. Aí, se reunia todo aquele pessoal, né? 'Que horário é o terço?' 'É às duas horas da tarde.'" (João Pedro Lopes, Martimianos).

Quando o colégio foi construído, atendendo a uma demanda da comunidade, muitas festas foram promovidas. Aconteciam as festas em comemoração ao padroeiro São Miguel Novo. A maioria das festas, de fato, ocorria no salão paroquial. Entretanto, "...a presença maior era de italianos, e o negro se apresentava em menor número. Sendo a grande maio-

ria de italianos, o negro ia e não se sentia à vontade. Ficava por pouco tempo. Comprava a sua carne, a sua cuca ou doces, assistia à missa e vinha embora”, afirmou Roberto, morador de São Miguel. A Igreja Católica, mais tarde, com o auxílio da Mitra de Santa Maria e dos negros de São Miguel, construiu o salão comunitário. E, hoje, a comunidade reivindica a criação de uma capela do lado de fora do centro, a fim de permitir que ocorram festas profanas, no salão. O fato de se manter uma capelinha com a imagem de Nossa Senhora, dentro do salão, que tem servido para eventos religiosos, bem como para atividades da Pastoral da Criança e da Pastoral da Terra, tem sido um entrave para elevar o número de festas sociais, com mais frequência.

Esse centro foi feito pela Mitra. Sabe que é da igreja, mas foi em mutirão, todos nós ajudamos. Então o centro comunitário é nosso. Só que existindo uma coisinha, porque eles teriam que fazer uma capelinha, aí, pra liberar o salão de festas. Então está misturando as coisas, porque tem a capelinha da santa, lá dentro. Então está misturando a igreja com a festa. Então teria que fazer uma capelinha fora do salão pra ficar independente. (José Leoni, São Miguel)

No campo religioso e nos eventos estéticos, ainda temos⁶⁷ duas manifestações, cuja matriz cultural é marcadamente afrocêntrica, tais como o centro de culto umbandista Ogum da Lua e os dois grupos de dança afros:⁶⁸ o primeiro, vinculado ao colégio da rede escolar e que leva o nome da instituição, Grupo Afro Manoel Albino de Carvalho; o segundo, criado pelos próprios membros da comunidade de São Miguel e desvinculado da escola, denominado Grupo Afro “Herdeiros de Zumbi”. Este último foi criado por Adriana Rosa, filha de Roberto, há uns quatro anos, sob a orientação cultural e pedagógica da Profa. Claudete e do Prof. Dilmar, ambos de Santa Maria. É evidente que o campo religioso é demarcado por uma pluralidade de manifestações e, por vezes, conflitivas, entre católicos, evangélicos e umbandistas. No entanto, tais valores não reduzem

⁶⁷ “As festas religiosas remontam ao ‘tempo dos antigos’ e reafirmam a identidade étnica”, conforme Lília K. Moritz Schwarrcz e Nilma Lino Gomes, 2000.

⁶⁸ Sobre a importância do corpo, para os negros, como importante veículo da cultura, da memória, da sociabilidade, do lazer e da identidade e da música, é pertinente a afirmação de um dos moradores, Roberto Rosa: “O negro se comunica com a música, assim como ele se comunica com cada parte de seu corpo. Então, ele cria uma coreografia dentro do seu estilo e faz ficar bonito. Eu acho que o trabalho e a dança estão na alma do negro e no sangue”. Ver ainda: Reis, 1997 e Sodré, 1988.

a dimensão identitária étnica dos negros de Rincão dos Martimianos e de São Miguel, uma vez que a “resistência é informalmente organizada, mediada por conteúdos culturais selecionados pela comunidade como definidores de sua etnicidade. A identidade étnica cimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa” (Bandeira, op. cit.).

É preciso ressaltar, também, que as manifestações religiosas são como que possibilidades de vivenciar o que seria considerado um lazer, em razão da vida ordinária, cotidiana entre a casa e o trabalho. Esse cotidiano é rompido pelos rituais religiosos, pelas festas promovidas, no âmbito do grupo doméstico, tais como batizados, aniversários, casamentos e das festas comunitárias, no salão da comunidade (em Rincão dos Martimianos, no salão paroquial e, em São Miguel, no salão da comunidade, ao lado do colégio Manoel Albino Carvalho); pelas práticas de lazer com o jogo de bocha, jogo de baralho, do futebol, e pelo jogo ocioso e significativo das conversas com familiares e vizinhos, à frente da casa e debaixo de árvores que fornecem uma sombra generosa, sentados em cadeiras ou dispostos pelos gramadinhos, e que são fundamentais ao exercício e à manutenção da memória social das comunidades negras rurais de Martimianos e de São Miguel.

E, hoje, o que une muito é a prática do futebol. Jogam bocha. Quando promovem encontros de grupos de dança afro, por meio de festa, ocorrendo no salão da escola, os grupos vêm de Restinga Seca e de Dona Francisca. O grupo de dança afro “Herdeiros de Zumbi” é o mais antigo. A Adriana criou um grupo afro-mirim “Rei Zumbi”. (Roberto Potássio Rosa, São Miguel)

A importância dos grupos afros para o resgate da identidade étnica de matriz afro-brasileira recalcada, até então, face ao poder hegemônico político, cultural e econômico dos segmentos sociais das comunidades de italianos, de açorianos, de alemães e, portanto, a imposição por meio da rede escolar, dos eventos sociais e culturais e dos meios de comunicação, dos códigos culturais de matriz eurocêntrica, tem sido fundamental. Com o advento desses grupos, criou-se uma relação especular, pela qual os negros viam-se identificados com uma manifestação cultural e com valores associados à sua história e à sua presença no país, sendo elevada a auto-estima tanto quanto a sua condição de ator político, isto é, um cidadão que cumpre com os seus deveres, mas que reivindica, cada vez mais, os seus direitos. Esse processo não impede que os negros circulem em outros contextos culturais, nem de, eventualmente, casar com brancos, nem de absorver hábitos, costumes e valores que são provenientes de outros códigos culturais de matriz eurocêntrica, da cultura portenha, da indígena ou da identidade regional gaúcha ou nativista.

Desse modo, rupturas ou aproximações são relevantes, porém os elementos simbólicos sempre representarão as imagens e a identidade dos

negros de Rincão dos Martimianos e de São Miguel. O grupo afro “Herdeiros de Zumbi” surgiu devido a uma dissidência com o grupo afro organizado pela direção da escola Manoel Albino de Carvalho, uma vez que a maior parte dos participantes desejava que o funcionamento das atividades culturais transcorresse durante o ano todo. A direção da escola dava por encerradas as atividades ao final do ano escolar.⁶⁹

Por outro lado, em muitas das festas comunitárias ou de casamento, foi observado que os negros dançavam ao som de bandas ou de som mecânico, por meio dos quais eram executadas músicas dos estilos os mais diversos. Desde música romântica, sertaneja, samba até o vanerão, música e dança eram identificadas com a cultura regional gaúcha, ou com a música alemã das festas de “kerb”. Isso indica uma espécie de sobreposição de códigos culturais,⁷⁰ ou seja, o emprego de elementos provenientes de outra matriz cultural que é imposta em um dado contexto social, e que é apreendida pelo grupo que não detém o controle dos meios de produção cultural. Assim, os negros manifestavam a sua coesão social e identidade étnica ao sabor de estilos de músicas e de danças absorvidos de outra cultura.

Dentre as festas associadas aos grupos domésticos, cabe ressaltar os batizados, os aniversários e, sobretudo, os casamentos, uma vez que estes últimos ocorrem no salão comunitário e mobilizam toda a comunidade. As festas comunitárias, por sua vez, envolvem “vários círculos de relações e significados de identidades e aliança...” (Brandão, 1999:90). O casamento é uma das festas de maior importância para as comunidades de Rincão dos Martimianos e de São Miguel, já que os participantes estão integrados por uma ampla relação consanguínea e clânica. Participam crianças, jovens e adultos das festas de casamento, e ficar de fora delas é como não estar integrado à comunidade. Antigamente, os músicos negros eram

⁶⁹ “A cultura da escola é, na verdade, um campo de batalha, onde os significados são definidos, onde o conhecimento é legitimado e onde o futuro é às vezes criado e destruído. É um lugar de luta ideológica e cultural, favorecido primariamente para beneficiar os ricos, os homens e os brancos”, conforme Giroux apud McClaren (1992, p. 61).

⁷⁰ Em torno da apropriação de símbolos provenientes de repertórios culturais exógenos: “...as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura. Seriam, ao contrário, conseqüência de um processo simbólico de autodesignação de traços culturais – mesmo daqueles que podem ser fisicamente aferidos como ausente –, que retira sua inspiração de um repertório cultural disponível (próprio ou alheio). Desse modo, a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos” (Montero, 1997).

contratados para executar a música, na residência dos noivos. Atualmente, tudo acontece no salão comunitário. Ocorrem de cinco a seis casamentos por ano, nas comunidades negras rurais de Restinga Seca. De acordo com José Leoni, "...aqui, nessa comunidade, dá pra contar as pessoas que são amigadas". O valor dos custos com o casamento é de R\$ 170,00.

As festas de casamento; as comemorações do Dia dos Pais, Dia das Mães, Natal e Ano Novo motivam excursões dos familiares, que residem em Porto Alegre, para as comunidades de São Miguel e Rincão dos Martimianos. "Quando vem toda a turma enche a casa, principalmente nas festas de aniversários e casamentos", de acordo com Antonio Rodrigues. Uma festa de casamento é caracterizada por comidas, bebidas e dança. Após terem servido um churrasco, um galetto ou um rizoto, é aberto o espaço para a dança, do qual só não participam os membros de famílias enlutadas.

Outro tipo de festa e que se torna um evento de muita grandiosidade é o casamento. O casamento é pelo religioso e pelo católico. Quando se casa alguém da família, não fica ninguém da família sem convite. Quando se convida uma família, se convida o casal, e independe do número de filhos. A gente sempre procura contratar um conjunto que faça o agrado de todos: o adulto, o jovem e a criança. No que tange aos alimentos, nós servimos o almoço, mas enquanto vai chegando o convidado, a qualquer hora que ele chegar vai ser recepcionado, vai jantar, vai tomar um café. A comida é com risoto, acompanhado de salada verde, maionese, churrasco e pão. São convidados até mesmo os parentes, tendo um vínculo forte, mesmo se ele mora em Porto Alegre ou outro lugar. (Roberto Potássio Rosa, São Miguel)

As formas preferenciais de lazer,⁷¹ para os homens, são os jogos de bocha, quase sempre diariamente; e o futebol, em geral aos finais de semana. As canchas de bocha são construídas junto ao espaço de um bar ou armazém-boteco. Nesses bares, além de alimentos não-perecíveis básicos, são comercializadas bebidas, tais como refrigerantes, cerveja e cachaça. Os homens, reunidos em torno das canchas de bocha, se divertem e conversam sobre questões privadas, assuntos sobre família, relações conjugais, assuntos do trabalho, da vida política e social. Questões tensas ali são resolvidas. Certo dia, em São Miguel, um homem negro e homossexual bebia cerveja e participava das conversas, com os outros homens dispostos em roda, sem ser constrangido nem discriminado.

⁷¹ Ver sobre lazer nas comunidades negras rurais: Gusmão (1985, p. 88-89) e Baiocchi (1983, p. 141).

O futebol mobiliza mais os homens, sobretudo, nos finais de semana e nos feriados. No lazer que envolve jogos e homens, quase sempre os assuntos giram em torno de mutirões, combinação de trabalho em lavouras; já as festas oportunizam as possibilidades de novos casamentos, uma vez que os jovens e viúvas delas participam. “Na festa, o grupo toma conhecimento das uniões, dos desentendimentos familiares, das rusgas” (Fukui, 1979, p. 190). A demonstração de que as festas foram um forte fator social e cultural no fortalecimento das comunidades negras rurais de São Miguel e de Rincão dos Martimianos, disso não há dúvida. No passado tanto quanto hoje, as festas são meios de integração entre os homens e as mulheres de ambas as comunidades.

Atualmente, são feitas gestões para que ocorra um evento em São Miguel e outro em Martimianos, uma vez que o presidente da associação comunitária antiga, de origem alemã, é proprietário de um salão de baile que restringe a entrada dos moradores de São Miguel e do Rincão dos Martimianos. “Então, nós vamos fazer um evento aqui e outro em Martimianos. Eles já deram este pontapé inicial, já. Foram logo liberando, lá, né?” (José Leoni, São Miguel).

Assim sendo, as festas nas comunidades negras rurais, ou também compreendidas como quilombos contemporâneos, são “um forte veículo de transmissão de valores que possibilitam a afirmação da alteridade” (Moura, 1999), além de estabelecer níveis diversos de negociação, a fim de inseri-las na sociedade inclusiva. As comunidades criam e recriam a sua identidade étnica, incorporando novos elementos do contexto moderno-contemporâneo ou reelaborando os signos, os símbolos, as imagens e as representações com base no acervo cultural e nas tradições socioculturais. Valores transmitidos por meio do que Glória Moura (1999) denominou “currículo invisível”, do qual a festa seria uma das possibilidades mais relevantes.

O TERRITÓRIO NEGRO DO RINCÃO DOS MARTIMIANOS

Sergio Baptista da Silva

O espaço transformado em território negro

A terra, para muito além de ser um conjunto de elementos naturais, ecológicos, cuja materialidade está ao alcance dos cinco sentidos, pois podemos ver seus contornos, suas formas e seus desdobramentos, ouvir seus sons e murmúrios, tocar seus vários corpos, cheirar seus inúmeros aromas e até provar os sabores dela e que dela brotam, a terra, além de ser este amontoado de matéria, configura-se um valor simbólico. Ela constitui-se em espaço vivido e vivenciado por grupos que nela constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade.

Metáfora gasta, é na terra que se lançam raízes. Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; lugar dos antepassados; lugar onde vivos e mortos que dão sentido a existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo. Nesse território material, formado por relevos, cursos de rio, vegetação, minerais, além de prédios, estábulos, galpões, estão inscritas marcas imateriais profundas, modos particulares de apropriação e categorização dessa natureza, desse espaço ecológico.

Em comunidades específicas, em relação intensa com seu território e em constante diálogo com as marcas imateriais e materiais nele inscritas, são engendradas, articuladas e recriadas visões de mundo específicas. Esse território marcado, vivido, vivenciado, experimentado é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos.

Ao mesmo tempo, é bem verdade, esse território é a fonte de sustento do grupo campesino nele radicado. Ele representa, também, o local que permite a reunião das condições para a reprodução e continuidade física do grupo como tal, através da agricultura, da criação de animais, da coleta de vegetais, da caça, da pesca, do beneficiamento de produtos... Daí, sua dupla importância.

Do ponto de vista ambiental, o território negro do Rincão dos Martimianos pode ser dividido em duas áreas nitidamente distintas: coxilhas e várzea. Essas áreas são cortadas pelo leito de uma estrada de chão batido, de uso local, que atravessa Martimianos, prolongando-se além dos seus limites.

A esta dicotomia ecológica correspondem padrões distintos de uso em termos de moradia e sustentabilidade, e que são socialmente relevantes e significativos.

A várzea do Rio Vacacaí-mirim, anualmente inundada na época das cheias, sempre foi usada tradicionalmente pelos membros da comunidade como local de caça e coleta de vegetais comestíveis e usados em práticas curativas. O próprio rio e sua margem, um dos limites físicos da área do Rincão dos Martimianos, foram usados para outras atividades comunitárias, de sustento ou não, como pesca, lavagem de roupas, lazer, etc., além das já citadas.⁷²

Entretanto, o local de moradia, plantio, criação de animais domésticos, de uso continuado, sempre foi a área de coxilhas, acima da estrada, livre dos extensos locais junto à margem, que sofrem processos de inundação sazonal.

É, portanto, a várzea principalmente que irá sofrer variados tipos de processos de intenso assédio por indivíduos que fazem parte de grupos extracomunidade de Martimianos, uma vez que essas terras são extremamente apropriadas para o cultivo intensivo do arroz. Tais processos injustos, decorrentes da cobiça que essas férteis áreas despertaram, e ainda despertam, podem ser exemplificados por "arrendamentos verbais", muitas vezes obtidos sob sutil pressão dos arrendatários, conforme depo-

⁷² Originalmente, a várzea do Vacacaí-mirim, e sua mata galeria, serviu a Martimiano Rezende de Souza e seus descendentes imediatos como local de retirada de madeira para a ferrovia.

imentos de membros da comunidade de Martimianos, donos da terra que, invariavelmente, cederam (e continuam cedendo) a estas estratégias de padrão injusto, recebendo pagamentos irrisórios pelo “negócio” efetuado, geralmente algumas sacas anuais de arroz não-beneficiado. Além disso, muitos espaços de várzea foram tomados da comunidade pelo uso de estratégias simples e mais comuns no campo do que se costuma pensar: pura e simples utilização de áreas não contratadas pelo arrendatário, principalmente daquelas que se localizam de permeio a áreas “arrendadas” de modo verbal e espoliativo.

Por outro lado, muitas compras foram realizadas em momentos, condições e com pagamentos que, hoje, os integrantes do Rincão dos Martimianos contestam veementemente.⁷³

Assim que vem vindo o aperto, o cara vai vendendo um pedacinho de terra, o que tem. É assim que vão acontecendo as coisas. Igual, igual... a história de um é a história de todos. A mesma história daquele que foi vendendo, aquele que teve seu materialzinho, que tinha condições de trabalhar. Hoje, nós não temos. Através da doença, duma coisa ou de outra, da situação financeira. Então se a gente... O senhor tem um filho, o senhor vê que não tem nada pra colocar ali na mesa, o senhor vende a roupa do corpo. O senhor não quer. Uma coisa que nós temos orgulho, orgulho muito grande do nosso avô, é que o nosso avô fez isso aqui tudo trabalhando. Fez nada disso aqui roubando. Orgulho que nós temos dele, e vamos continuar tendo. Se nós fizer uma agulha sequer com o nosso trabalho, com a nossa força de trabalho [...]. Hoje, o senhor mesmo que tá nessa área, a pessoa honesta hoje não tá vivendo direito. Tá vivendo mal. Quando nós somos honestos, têm aqueles que se aproveitam daquilo ali, e aí é aonde nós vamos empobrecendo cada vez mais. Então é isso aí. Nossa história é essa aí. (João Pedro Lopes, Martimianos)

E, ainda:

Aquele tempo, como dizia o ditado, se atava o cachorro com lingüiça e o cachorro não comia lingüiça. Era honestidade demais. E a confiança, né? Aí foram matando no cansaço o colono que trabalhava pra eles. Isso foi... nos anos cinqüen-

⁷³ “- Eu não posso que o pai vendeu; ele vendeu porque precisava”. “- E também tu não sabe se pagaram a quantia certa, que valor era certo”. Diálogo entre Santa (filha de Atanázio e Servinha) com Adriana.

ta. Eu naquela época tinha uns sete, oito anos, naquela época. Eu estou com cinqüenta e oito. Só pra vocês terem uma idéia, eu tinha oito anos, fazia ferida na bunda no lombo do cavalo pra plantadeira. Pra puxar isso daqui. Rapaz, o outro irmão dele, os tios, quando ia um ia outro pra plantar arroz. [...] enxadinha, aí aquelas bixas de gente diante daquele solão quente, sofrendo. [...] Essa terra que era dos meus tios, e do pai que terminou de me criar. Doze hectares de terra pra comprar uma máquina a vapor, uma máquina com força de dez. Eles precisavam, eles tinham a terra e não podiam plantar. Então aí venderam aquela parte de terra pra poder comprar uma máquina a vapor e poder plantar. (João Pedro Lopes, Martimianos)

Além disso, a especificidade do território negro do Rincão dos Martimianos intensifica as possibilidades concretas dessas estratégias de padrão injusto, pois, sendo consensual o uso do solo entre os herdeiros de Martimiano Rezende de Souza, o uso de cercas e papéis praticamente é inexistente.

O critério para o plantio é feito de combinação entre os herdeiros, na forma de acordo. A gente não tem empregado. Se a Terezinha quiser vir de Porto Alegre e quiser plantar, ela planta porque é irmã. Se ela não plantar e nós plantarmos, ela leva igual o que tem plantado porque é parente, é herdeira... O direito para o uso da terra é dado, principalmente, aos parentes daqui. Se os que não estão aqui não plantarem, eles têm direito a levarem os produtos da terra. (João Izidoro Rezende de Souza, Martimianos)

Esse código interno de valores, respeitado por todos da comunidade, torna-se facilmente manipulável a partir de fora, através desde estratégias mais sutis até atos mais manifestos de força, perpetrados contra membros da comunidade.

O senso comum extracomunidade, carregado de estereótipos negativos e de preconceitos de toda ordem em relação aos negros do Rincão dos Martimianos, tende, senão a legitimar, ao menos a sedimentar como aceitável essa lógica espoliativa, centrada em atitudes e atos de não-respeito às diferenças.

Identificação de seus limites

O reconhecimento dos principais pontos ou marcos indicativos dos limites do território negro do Rincão dos Martimianos aconteceu com a participação de vários membros da comunidade, desde crianças, adultos

e idosos. Na verdade, as pessoas pertencentes a essas duas últimas categorias de idade, principalmente os mais velhos, desempenharam papel decisivo na indicação desses pontos aos técnicos do Gabinete de Reforma Agrária (GRA/RS),⁷⁴ que fizeram uso da tecnologia GPS (Global Positioning System) nos seus trabalhos.

Pela comunidade de Martimianos, realizaram o reconhecimento João Izidoro Rezende de Souza, Irineu Pumes, Armando Rezende de Souza, João Araci Rezende de Souza, José Izidoro Rezende de Souza, acompanhados pelo adolescente Cléber de Souza Rosa e pelas crianças Cleovin e Lucas.

Esse processo de reconhecimento, que permitiu aos técnicos traçar o perímetro da área original do Rincão dos Martimianos, foi pleno de acontecimentos altamente significativos para a comunidade. Após muitos anos, vários espaços tomados desse território foram outra vez pisados; espaços cheios de sentido foram “retomados” por recordações de infância (caçadas, pescarias, brincadeiras), por lembranças de atividades comunitárias e/ou familiares (a lavagem e secagem semanal de roupa no Rio Vacacaí-mirim, que envolvia diversas famílias aparentadas e vizinhas, cujas mulheres, juntamente com seus filhos, “acampavam” durante um dia inteiro nas suas margens) e por memórias de trabalho que já não mais podia, atualmente, ser realizado nesses espaços tomados de seu território (agricultura na várzea, busca e coleta de ervas curativas, extração de vários tipos de vegetais).

Vários foram os momentos fugazes mas densos de emoção e plenos de memória, nos quais foram simbolicamente retomados, um a um, os espaços concretos tomados, através de vários processos que se pode qualificar, minimamente, de injustos, de seu território original.

Muitos, também, foram os momentos de perplexidade e impotente revolta diante da perturbação destrutiva ocorrida nas margens, na vegetação ciliar do Rio Vacacaí-mirim e na integridade de suas águas,⁷⁵ desde a expropriação das suas terras da várzea.

⁷⁴ Esses técnicos, conforme se vê nas plantas por eles elaboradas, usam o termo “quilombo” para designar o Rincão dos Martimianos, o que não corresponde à categoria nativa.

⁷⁵ “A água é puxada pelo motor do trator do rio Vacacaí-Mirim. Eles têm um veneno que eles estão colocando, agora, pra matar o arroz brabo. No ano passado, eles andaram botando o veneno com avião. Eles botaram um veneno forte que andou tonteando todo mundo aí. Isso cai lá, no rio, e mata peixe” – João Izidoro Rezende de Souza, Martimianos. “Antigamente, a gente trabalhava na lavoura de arroz, e tomava água de taipa e, hoje, é um perigo pelo veneno que é colocado na lavoura.. A gente está arriscado a beber e cair duro. Já é um perigo tomar a água dos poços, nas coxilhas. Temos um poço, aí, de 06 (seis) metros de fundura, mas que hoje é usado mais para lavar a roupa ou colocar na fossa, pois pra beber não dá mais porque está tudo envenenado” – Alziro Resende de Souza, Martimianos.

Ao final, a medição efetuada pelo Gabinete de Reforma Agrária do estado do Rio Grande do Sul, tendo como responsável técnico Fioravante Jackel dos Santos, registrou uma área de 96, 26733 hectares, conforme Mapa 1.

A área concreta, o espaço simbólico e a constituição da Comunidade

A Comunidade rural negra do Rincão dos Martimianos, entretanto, desborda esta área física de 96,26733 hectares.

O processo de perda de parcelas significativas das terras dessa Comunidade negra, motivado por fatores de várias ordens – desde a pressão econômica até a especulação sobre suas terras mais férteis e produtivas –, engendrou outros mecanismos socioculturais que a ele se contrapuseram.

Um desses mecanismos é o da compra de pequenos lotes de terra no entorno da área física de Martimianos por parte de herdeiros. Esse fato, somado à existência de áreas contíguas aos 96,26733 ha da Comunidade, onde estão estabelecidos os descendentes da Maria Rufina, no local denominado “Beco”, geraram um alargamento territorial da Comunidade, extrapolando seus limites físicos, e deram origem a uma nova denominação para toda essa área, a de Rincão dos Martimianos, que engloba simbolicamente, pela força de seu nome, os demais descendentes de Martimiano Rezende de Souza, todos aqueles que tiveram que se ausentar da terra, mas a ela retornaram concretamente.

No entanto, por motivos econômico-financeiros óbvios, poucos realizaram tal façanha. Isso, em absoluto, não significa que os ausentes da terra tenham perdido suas referências socioculturais com o território negro de Martimianos. Não ser morador em terras da Comunidade não implica necessariamente em perda dos direitos à terra. O direito à “herança” está relacionado diretamente aos vínculos genealógicos estabelecidos desde o ancestral de referência e à não-venda desses direitos.

Outro mecanismo que vem se contrapondo, ao longo dos anos, ao processo de perda de suas terras, é a constituição, por parte dos herdeiros, de um espaço simbólico, de um espaço de identidade negra, de um espaço dos descendentes de Martimiano, que é revisitado, recriado e atualizado a cada visita ao espaço físico do Rincão dos Martimianos.

Esses momentos de retorno dos ausentes da terra são por eles vividos como períodos extraordinários, planejados, verdadeiros rituais, que extrapolam suas rotinas ordinárias, do dia-a-dia, que acontecem nas periferias de Porto Alegre (Bairro Restinga, Cidade de Cachoeirinha) ou de Restinga Seca. Esses momentos acontecem em datas especiais, festivas, nas quais

verdadeiras caravanas rodoviárias são empreendidas desde esses locais, por grupos de ausentes da terra que, coletivamente, alugam os meios de transporte para revisitar e atualizar seu espaço de referência sociocultural.

A ligação do mundo urbano – local ordinário dos ausentes da terra – com o mundo rural da Comunidade – espaço simbólico de referência negra –, apesar da distância física, dá-se concreta e dramaticamente durante as festas profanas – aniversários, casamentos, etc. – e sagradas – natais, dia dos mortos, etc. –, nas quais os vivos e os mortos são comemorados, homenageados e rememorados.

Percebe-se com esses exemplos que a categoria de territorialidade negra desborda, extrapola a noção física de terra. O elo dos ausentes da terra com a Comunidade negra permanece inabalável, apesar de seus mundos ordinários, seus dias rotineiros passarem-se fora dela. Sua ligação simbólica com ela é constantemente reafirmada e atualizada a cada visita a seu espaço físico.

Daí a constatação da extrema dinâmica social desse grupo negro. Constrangidos por uma ordem socioeconômica perversa, que estigmatiza sua condição de negro e avilta sua força de trabalho, muitos deixam a terra indo à procura de condições mais favoráveis. Desiludidos, os que podem voltar voltam. Os que não podem mantêm os elos familiares, emotivos, identitários com a Comunidade, revisitando-a constantemente em um ato ritual e coletivo de apropriação simbólica.

Segundo essa ótica muito dinâmica e flexível da constituição do Rincão dos Martimianos – categoria nativa que extrapola os 96,26733 ha –, hoje, ele está constituído por mais de 100 pessoas, agrupadas em seis grandes nucleações espaciais de residências, cujo critério aglutinador é o pertencimento a grupos de descendência originados a partir do ancestral de referência, Martimiano Rezende de Souza.

- Nucleação I – descendentes de Pedro Rezende de Souza (M0.8);
- Nucleação II – descendentes de Delfino Rezende de Souza (M0.4);
- Nucleação III – descendentes de Izidoro Rezende de Souza (M0.3);
- Nucleação IV – descendentes de Maria Joaquina Farias (M0.6);
- Nucleação V – descendentes de Matilde Alves da Silva (M0.1);
- Nucleação VI – descendentes de Rufina Alves da Silva Martins Pumes (S0.5).

A maior parte dos descendentes de Rufina está diluída entre os descendentes de Maria Joaquina, Izidoro e Matilde, habitando, portanto, nas nucleações a eles referentes. Donato Alves da Silva (neto de Rufina, filho de Cecília Pumes e Alvino Alves da Silva, este último filho de Matilde) parece ser o único que ficou em terras compradas por Rufina, além do “Beco”.

Na Nucleação V, dos descendentes de Matilde (M0.1), por exemplo, Terezinha Aparecida Lopes Paim, filha de Alzira Lopes e neta de Matilde,

apesar de não morar na “nucleação”, e sim em terreno “cedido” por Mário Bellé, que “se diz dono” da faixa de terra que leva o número sete no Mapa 2, anexado a seguir, faz uso das terras dessa “nucleação”, plantando mandioca juntamente com sua mãe.

Explicando o modo como os descendentes de Matilde organizam-se em relação aos seus direitos sobre a área, Terezinha Aparecida presta o seguinte depoimento: “Lá, eu planto mandioca com a mãe. Lá, cada um planta um pouco, quem quer plantar planta. Nós vivemos em acordo. Não tem parte definida. Cada um pode usar a área”.

Áreas ocupadas por não-herdeiros

Aproximadamente metade dos 96,26733 ha da Comunidade de Martimianos está ocupada por pessoas estranhas a esses grupos de descendência. Conforme depoimentos de alguns herdeiros, cujos nomes preferimos resguardar, grandes porções dessa área estão ocupadas de modos considerados ilegítimos pelos herdeiros de Martimiano. Estes últimos alegam que, mesmo nos casos nos quais há documentação dessas compras, esses documentos não cobrem as áreas em realidade ocupadas pelos compradores, as quais, geralmente, excedem em muito o concretamente utilizado.

Sempre segundo os interlocutores-herdeiros, esse fato deve-se a compras irregulares, não consideradas boas,⁷⁶ como, também, é oriundo de má-fé de compradores e/ou arrendadores de terras da Comunidade, que, utilizando-se de estratégias várias,⁷⁷ foram, pouco a pouco, apropriando-se de áreas dos herdeiros.

A partir desse ponto de vista, o dos interlocutores-herdeiros, elaboramos um esboço das áreas ocupadas por não-herdeiros, a partir do mapa da Comunidade de Martimianos, já citado (Mapa 1), elaborado pelo GRA/RS. Esse esboço é apenas referencial, baseado nas informações dos herdeiros, sem respeitar qualquer tipo de proporção. Quando colhíamos os

⁷⁶ Compras em momentos de “necessidade”, realizadas a preços irrisórios, nas quais os compradores teriam exercido uma pressão oriunda de seu prestígio social e poderio econômico, caracterizando um padrão injusto imposto ao herdeiro negro.

⁷⁷ Uso de porções de terra nas coxilhas, sem o consentimento formal dos herdeiros, por exemplo, mas “reconhecendo” a propriedade dos mesmos; uso de “fatias” não arrendadas de terra na várzea, sem o consentimento dos herdeiros, para plantar arroz (“fatias” essas que ficam entre áreas “arrendadas” e/ou “compradas”). Essas situações, com o tempo, tenderam a se efetivar, a posse dessas áreas tendo passado para mãos de não-herdeiros.

dados para elaborá-lo, surgiu a categoria nativa designada como “se diz dono”, que respeitamos e registramos, quando necessário, no Mapa 2.

Não-herdeiros

1. Cândido Alves Fagundes (4 ha);
4. Generaldo Joras (ocupa 4 ha; no “papéis” consta 2 ha);
5. Darci Fagundes (tem “papéis” de 16 ha – comprou de Martimiano Filho, João, Abelino e Maria Florisbela –; ocupa cerca de 24 ha);
7. Mário Bellé (“se diz dono”; 4 ha);
10. Mário e Érico Bellé (compraram de Atanázio Rezende de Souza);
11. Mário Bellé (“se diz dono”; teriam sido vendidos para Érico Bellé a fim de pagar os custos da escritura de Martimianos);
13. Mário Bellé (“se diz dono”).

Herdeiros




2. Descendentes de Matilde Alves da Silva (Pumes);
 3. Descendentes de Matilde Alves da Silva (Maria Iraci Lopes, casada com João Pedro Lopes – filho de Maria Florisbela; Alzira Lopes – filha de Matilde);
 6. Descendentes de Maria Joaquina Farias (Ironi Pumes, casado com Eva Neli Farias Pumes);
 8. Descendentes de Izidoro Rezende de Souza (João Izidoro e Alziro);
 9. Descendentes de Manoel Rezende de Souza (Paulo Geraldo Rezende de Souza (toda a área arrendada para Mário Bellé);
 12. Descendentes de Delfino Rezende de Souza (Armando);
 14. Descendentes de Pedro Rezende de Souza (José Adriano – 17 ha; arrenda para Mário Bellé);
- A – Sérgio Paim (casado com Terezinha Aparecida, filha de Alzira Lopes – filha de Matilde – e de José Américo – filho de Maria Florisbela).

Lindeiros da Comunidade

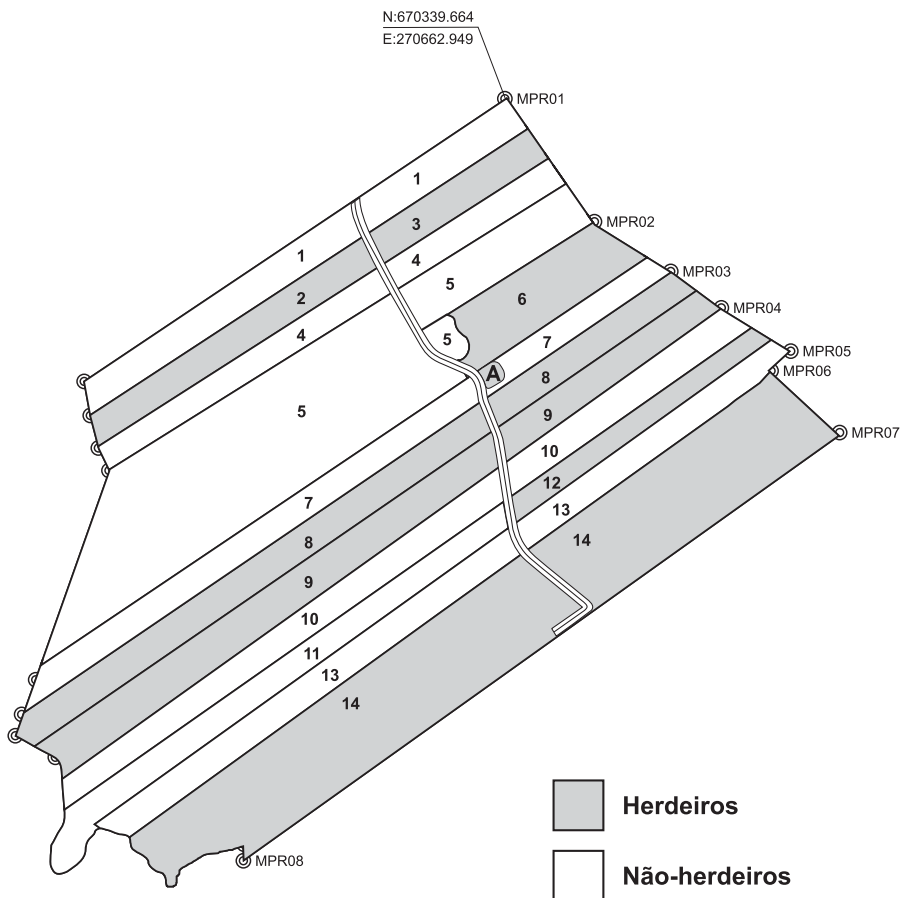
Também a partir do mesmo mapa técnico do GRA/RS (Mapa 1), esboçamos, igualmente com as mesmas ressalvas anteriores, a localização dos lindeiros da área da Comunidade de Martimianos (Mapa 3).

Mapa 1 - Perímetro da área da Comunidade negra rural de Martimianos, segundo mapa do Gabinete de Reforma Agrária do RS (Resp. técnico Fioravante J. dos Santos)

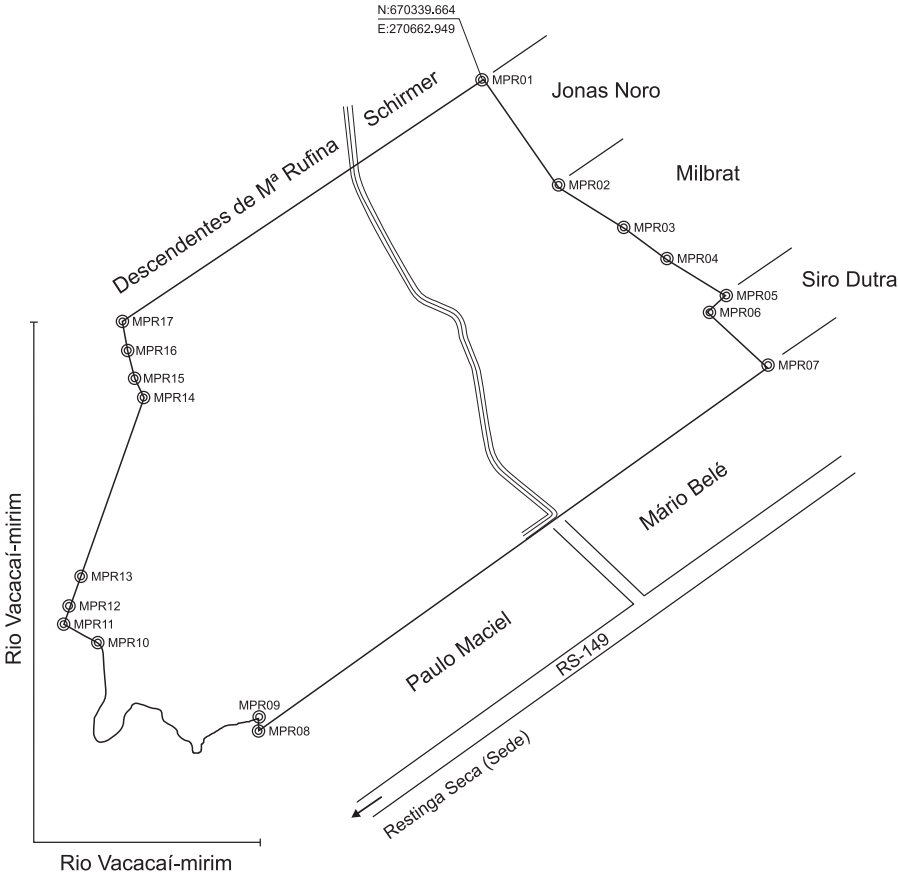


		ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL GABINETE DE REFORMA AGRÁRIA DIVISÃO AGRÁRIA SEÇÕES DE TOPOGRAFIA E GEOPROCESSAMENTO			
COD. IMÓVEL		IMÓVEL		ÁREA	
NOME DESENHO Martimianos_perim		QUILOMBO MARTIMINIANOS PERÍMETRO		96,26733 ha	
DATA FEV/2002		MUNICÍPIO/UF RESTINGA SECA/RS		PERÍMETRO 4346,090 m	
FONTE  GRA		RESP. TÉCNICO FIORAVANTE JAEKEL DOS SANTOS CREA Nº 83146		ESCALA 1:10.000	
		CONFERE		VISTO	

Mapa 2 - Localização aproximada das áreas correspondentes a herdeiros e a não-herdeiros, Comunidade de Martimianos, a partir do mapa de perímetro



Mapa 3 - Localização dos lindeiros da Comunidade de Martimianos, elaborado a partir do mapa de perímetro (Mapa 1), conforme os depoimentos de interlocutores da Comunidade



CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

Sergio Baptista da Silva

Uma dor de angústia de escravidão, e ela existe até hoje e só diminui quando a gente levanta a cabeça e, aí, eles vêem que a gente não se intimidou. Eu vejo estas crianças correndo no terreiro. Existem leis, mas a maioria desconhece as leis. Acho que as crianças desde criança deviam ser sabatinadas: qual a lei que te protege, que te ampara? (Roberto Potássio Rosa, São Miguel)

Segundo o espírito da lei (artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988), e conforme o que ficou demonstrado no presente laudo, concluímos que o Rincão dos Martimianos é uma comunidade remanescente de quilombo.

A realização deste laudo socioantropológico permitiu a identificação de reivindicações as quais a comunidade rural negra do Rincão dos Martimianos têm em relação às suas terras, suas desde sua constituição, no final do século XIX, e que 1) vêm sendo apropriadas por “brancos”, das formas as mais variadas, desde as mais sutis às mais evidentes, a maioria espúria, e no que diz respeito às terras que, 2) sob pressão econômica e/ou social, foram intimidados a delas se desfazerem, inclusive por valores irrisórios, submetidos que foram, como eles mesmos reconhecem, a essa mesma pressão.

Em ambos os casos, os negros do Rincão dos Martimianos têm clara consciência da expropriação e do padrão injusto aos quais vêm sendo expostos, tendo manifestado verbal e enfaticamente o objetivo de recuperar, retomar, resgatar o que entendem ser seu.

Em resumo, tem-se o seguinte quadro: o crescimento demográfico, a expropriação de parcelas consideráveis de seu território por não-negros, através de várias estratégias injustas, a restrição da quantidade de terras apropriadas para a agricultura na mão de membros da comunidade rural negra, somados à falta de recursos financeiros para implementar atividades que visem à etnosustentabilidade do grupo, têm como conseqüência a venda da mão-de-obra para aqueles que, historicamente, vêm tomando espaços de seu território: subempregos na olaria; atividades informais como diaristas no campo, às vezes como empregados dos arrendatários e expropriadores de suas próprias terras.

Nesse sentido, recomendamos a desapropriação e indenização das áreas negociadas nas condições referidas no segundo caso, bem como a reintegração, pura e simples, à Comunidade das áreas de terras apropriadas por não-herdeiros (primeiro caso).

Além disso, visando à reintegração física do abrangente território do Rincão dos Martimianos, que não se restringe aos 96,26692 hectares, levantados pelo GRA/RS, recomendamos a titularização das terras situadas no denominado "Beco" (descendentes de Maria Rufina), e as localizadas um pouco mais além, onde moram descendentes de Martimiano: João Araci Rezende de Souza e Manoel Donato Alves da Silva.

Da mesma forma, no sentido de reverter um estado econômico de quadro bastante precário, demonstrado em várias partes deste trabalho, e com o intuito de amenizar e tentar encaminhar soluções para o processo de espoliação, de dominação paternalista, ambos marcados por um padrão injusto, ao qual foram e continuam a ser submetidos, os negros do Rincão dos Martimianos têm como demanda gerir comunitariamente a olaria estabelecida em suas terras. Igualmente, reconhecem o caráter intimidatório que sempre foi imprimido, em relação a eles, por aqueles que detêm o controle sobre os empregos – ou seja, sobre a sobrevivência de muitas famílias do Rincão dos Martimianos – oferecidos por esta empresa.

Na perspectiva de gerar processos produtivos de geração de renda que respeitem as tradições sócio-histórico-culturais desse grupo étnico, ficou clara, durante a realização do presente trabalho, a necessidade de estimular investimento ou políticas públicas que contemplem suas demandas, basicamente alicerçadas em uma vontade de empreender práticas econômicas de gestão comunitária.

Além disso, recomendamos as seguintes ações e cuidados:

1. Que os planejadores, gestores e executores de políticas públicas ouçam com especial cuidado, sem atropelos temporais ou quaisquer ou-

tros, e auxiliados por consultores de várias especialidades, os membros da Comunidade antes de implementar qualquer processo produtivo ou de agregação de renda, respeitando as singularidades de uma comunidade negra, estigmatizada, rural mas com uma visão de mundo, de desenvolvimento e de direito que nem sempre corresponde àquela que é tomada como padrão pela sociedade regional e nacional, dada a especificidade de sua organização sociocultural.

2. Que os futuros projetos sobre a área da Comunidade deverão ser pensados com especial atenção no que se refere à preservação da integridade do território em seus vários aspectos, principalmente os ambientais, os paisagísticos, os arquitetônicos e os espaciais, devido ao alto respeito que seus membros possuem em relação à tradição, incluídos nessa categoria os valores relacionados ao seu território e à preservação de seu meio ambiente, de seus espaços “naturais ” e daqueles construídos socioculturalmente.

REFERÊNCIAS

- ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo do NUER*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1996, p. 81.
- ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: Ufpa/Naea, 1993.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: tema e problema. *Projeto Vida de Negro*. Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros. São Luís, v. 2, p. 13-25, 1998.
- _____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – Uso comum e conflito. Castro, Edna M. R. de; Hébette, J. (Orgs.). Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia. *Cadernos do NEA*, Belém, n. 10, 1989.
- _____. Quilombos e Novas Etnias. *Revista Palmares: Quilombos no Brasil*. Brasília, 2000.
- AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*. São Paulo, v. 14, p. 125 - 136, 1995.
- ANDRADE, Lucia; TRECCANI, Girolauro. *Terras de quilombo*. São Paulo: Editora LTr, 1999.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7 - 38, 1997.
- AUGE, M. *O sentido dos outros: atualidade da antropologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- AUGÉ, M.; HERZLICH. *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*. Paris: Archives Contemporaines, 1986.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Negros de cedro*. São Paulo: Ática, 1983. Col. Ensaio, n. 97.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras Negras: invisibilidade expropriadora. *Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas*, Florianópolis, ano 1, n. 2, 1991. Textos e Debates.

- ____. Território negro em espaço branco. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARCELLOS FILHO, João R. Maioridade de Restinga Seca. *Revista da OPAL - Organização Publicitária Ltda*, 1977.
- BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen: London University, Atten e Unwin, 1969.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris: Minuit, 1979.
- ____. *A miséria do mundo*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- ____. *A economia das trocas simbólicas*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel, 1989.
- ____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difusão Editorial, 1989.
- ____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- ____. (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982
- ____. *O afeto da terra*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- CABRAL, Alceu. *Dizem que é verdade II*. [Restinga Seca] : [s.d.], [mimeo].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986a.
- ____. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. *Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986b.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: o poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 2.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- COHEN, Abner (Ed.). *Urban ethnicity*. London: Tavistock Publications, 1974.
- CORRÊA, Norton. O batuque no Rio Grande do Sul. *Boletim Informativo do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ano IV, n. 6. jun., julh., ago./88.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Fronteira ibero-americana e miscigenação. *ESTUDOS IBERO-AMERICANOS*. PUCRS, v. XXVII, n. 2, p. 79-101, dezembro 2001.
- CRAPANZANO, V. *The Hmadsha: a study in Moroccan Etnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- ____. Prefácio à segunda edição. LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, Felix. *O anti Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DORIA, Siglia Zambroti. O quilombo do Rio das Rãs. In: O'DWYER, Eliane Cantorino. *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Cfch/Ufrj, 1985.

- FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Sobre as cinzas da mata virgem: os lavradores nacionais na Província do Rio Grande do Sul (Santa Maria: 1845 – 1880)*. Dissertação (de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História - PUC/RS, Porto Alegre, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. Organização de Roberto Machado.
- FUKUI, Lia Freitas Garcia. *Sertão e bairro rural*. São Paulo: Ática, 1979.
- GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Tradução de Maria Inês Rolim e Donaldson Magalhães Garschagen.
- GIDDENS, Anthony; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- GILROY, P. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GIROUX apud MCLAREN, Peter. *Rituais na Escola – em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória: um estudo antropológico da ocupação camponesa no Sertão*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, n. 2, p. 125-142, 1995.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. Trad. Márcia L. Nunes.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Micropolítica – Cartografias do Desejo*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio. Racismo e grupos de cor no Brasil. *Centro de Estudos Afro-Asiático*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 45-63, 1995.
- GUSMÃO, Neusa M. Mendes. *Terra de pretos, terra de mulheres – terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: TAYLOR, C. *Multiculturalism: examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, p. 115, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). Introdução. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco; ROSA, Zita de Paula. Transmissão da memória sobre a escravidão. *História*, São Paulo, v. 14, p. 111- 123, 1995.
- LEAL, O. F. *Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas*. Trabalho apresentado no XIII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas, México, 1993.

- LEITE, Ilka Boaventura. *Comunidade de Casca: Territorialidade, direitos sucessórios e de cidadania. Laudo Antropológico. Departamento de Antropologia – NUER – Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.*
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Cadernos Textos e Debates NUER, Porto Alegre, n. 07, p. 14, 2000.*
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. Raça e História. In: COMAS, Juan et al. *Raça e Ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1960. v. 1.
- MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de Gênesis – O povo das comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas. 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- _____. Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio – história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- MARTINS, Pedro. *Anjos da cara suja*. Petrópolis: Ática, 1995.
- MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. O filho da escrava: em torno da Lei do Ventre Livre. *Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8, n. 16, p 37- 55, 1988.*
- _____. Os escravos na Bahia no alvorecer do século XIX: estudo de um grupo social. *Revista de História, São Paulo, v. 48, n. 97, p. 109-135, 1974.*
- MEDEIROS, Laudelino. *Formação da sociedade rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1975.
- MEILLASSOUX, C. *Antropologia da escravidão – O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MERCHANT, C. *Radical Ecology. The Search for a Livable World*. London: Routledge, 1992.
- MONTERO, Paula. Globalização, Identidade e Diferença. *Novos Estudos, São Paulo, n. 49, novembro de 1997.*
- MOREIRA, Paulo Robert S. Os contratados: uma forma de escravidão disfarçada. *Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, vol. XVI, n. 01 e 02, jul e dez, 1990.*
- MOTTA-MAUES, M. *Trabalhadeiras e camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Editora Universitária/UFGA, 1993.
- MOURA, C. *Rebelião da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MOURA, Glória. Os quilombos contemporâneos e a educação. *Humanidades, Brasília, novembro 1999.*
- MUNANGA. Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 1. ed. São Paulo: Ática, 1986.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

- NAVARRO, Zander. (Org.). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996.
- NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: FERREIRA, Angela Duarte Damasceno; BRANDENBURG, Alfio (Orgs.). *Para pensar: outra agricultura*. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- NOVO Dicionário Aurélio. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.
- O'DWYER, Eliane. Apresentação. *Boletim da ABA – Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, CFCH-Ufrj, jul. 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 14, 2000.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- RAMIREZ, Eugenia Goicoechea. Cuadrilla en el país Vasco: identidad local y revitalización étnica. *Revista Española de Investigaciones Sociales*, n. 25, janeiro/março 1984.
- REIS, Letícia Vidor de Souza. *O mundo de pernas para o ar – A capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil/Fapesp, 1997.
- RIMSTEAD, Roxanne. Histórias orais como locus de resistência. In: PETERSON, Michel; NEIS, Ignacio Antônio (Orgs.). *As armas do texto. A literatura e a resistência da literatura*. Porto Alegre: Sagra Luzzato, 2000.
- ROESE, Mauro. Metodologia do estudo de caso. *Cadernos de Sociologia. Pesquisa social empírica: métodos e técnicas*, Porto Alegre, v. 9, p. 189- 200, 1998.
- SAHLINS, Marshall D. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia-Edusp, 1974. Coleção Reconquista do Brasil, v. 10.
- SANTAELLA, Lúcia. *Produção de linguagem e ideologia*. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, José Vicente Tavares dos. Conflitos sociais agrários: formação e lutas dos camponeses meridionais. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 6, p. 135-153, 1994.
- SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 291-292.
- SCHWARRCZ, Lília K. Moritz; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). A temporalidade “Kaluŋga” no espaço histórico do quilombo. *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.
- SILVA, Marcelo Kunrath. *Cidadania e exclusão: os movimentos sociais urbanos e a experiência de participação na gestão municipal – uma análise da trajetória do movimento da Vila Jardim em Porto Alegre/RS*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.

- ____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOTO, William Hector Gómez. A análise de discurso nas ciências sociais. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, n. 9, p. 161-187, 1998.
- STEIL, Carlos. Rio das Rãs/Bahia. A etnização da política. *Revista Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, 1998. Suplemento Especial.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VICTORA, C. *Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em uma vila de classes populares em Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.
- VIEIRA, Euripedes Falcão. *Rio Grande do Sul: geografia física e vegetação*. Porto Alegre: Sagra, 1984.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na Sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA, Pacheco de. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- ____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(1), p.113-147, 2002.
- WEBER, Max. Comunidades Étnicas. In: _____. *Economia y Sociedad*. Cidade do México, Fondo de Cultura, 1983.
- ____. Relações comunitárias e Etnias. In: _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da UnB, 1991.
- WOORTMANN, Klaas. Reconsiderando o Parentesco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, XVIII, 1997. Nova Série.
- ZARTH, Paulo Afonso. *Do arcaico ao moderno: as transformações no Rio Grande do Sul Rural do Século XIX*. Dissertação (de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1994.

ANEXO I

DADOS GENEALÓGICOS E BIOGRÁFICOS DE ALGUNS MEMBROS DA COMUNIDADE DE MARTIMIANOS

Sergio Baptista da Silva

M+2.1 – Maria Joaquina Rezende

Escrava na fazenda de Delfino Souza (M+2.2). De sua relação com Delfino, nasceram Martimiano Rezende de Souza (M+1.4), “Anja” (M+1.1) e Ernesto (M+1.3). Atanázio Fagundes (M+1.2) é filho de relação anterior. Foi trazida da localidade de Durasnal, Caçapava do Sul, para as terras da atual Comunidade de Martimianos, pelo filho de mesmo nome, após este ter consolidado sua situação econômica com o estabelecimento da atafona. O neto João (M0.7) levava a avó pela mão, depois que esta “perdeu a vista”, conforme João Izidoro (M-1.5). Está enterrada no Cemitério do Barro Vermelho, em Restinga Seca. De seu túmulo em ruínas, mas ainda identificado com orgulho pelos seus descendentes, restam algumas poucas pedras de arenito trabalhado, algumas soltas, cuidadosamente mantidas agrupadas pelos mesmos, segundo constatamos na véspera de Finados do ano de 2001. Datas prováveis de nascimento e falecimento: décadas de quarenta do século XIX e vinte do século XX.

M+2.2 – Delfino Souza

Fazendeiro do município de Caçapava do Sul/RS, localidade de Durasnal. Pai de Martimiano e seus irmãos “Anja” e Ernesto. Pelas informa-

ções de João Izidoro Rezende de Souza (M-1.5), neto de Martimiano, “o fazendeiro branco [Delfino Souza] reconheceu seus filhos naturais”. João Izidoro refere que Delfino “tinha quatro famílias, com escravas dele, uma em cada canto da fazenda”.

M+1.1 – “Anja”

Irmã de Martimiano. Seus filhos e descendentes estão atualmente no Estado de Santa Catarina. Criou Palmira (M0.2), sua sobrinha e segunda filha de Martimiano (M+1.5) e Esmerilda (M+1.5).

M+1.2 – Atanázio Fagundes

Meio-irmão de Martimiano, “Anja” e Ernesto, por parte de mãe. Casou com Nélcia de Carvalho (S+1.2), filha de Geraldo de Carvalho (S+2.1) e Maria (S+2.2), da Comunidade negra de São Miguel. Criou Matilde (M0.1), sua sobrinha e primeira filha de Martimiano (M+1.4) e Esmerilda (M+1.5). Também criou uma das filhas de Matilde e Manoel Alves da Silva (M0.14), Sueli (M-1.70). Foi capelão e benzedor em Boqueirão, tendo iniciado sua neta de criação “na religião: benzer, rezar terço pras almas e pra santo”, segundo Aldomiro Pumes (M-1.30).

M+1.3 – Ernesto Rezende de Souza

Irmão de Martimiano. Casado com Maria de Carvalho (S0.1), neta de Geraldo de Carvalho (S+2.1) e filha de Constância de Carvalho (S+1.1).

M+1.4 – Martimiano Rezende de Souza

Nascido em 1879. Ancestral de referência para todos os membros da Comunidade de Martimianos, é considerado o seu “fundador”. Antes de casar com Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza (S+1.3), filha de Geraldo de Carvalho (S+2.1), ancestral de referência para os membros da Comunidade de São Miguel, Martimiano teve duas filhas, Matilde (M0.1) e Palmira (M0.2), com Esmerilda (M+1.5). Estas “filhas naturais, de quando ainda era solteiro” (conforme depoimento de João Izidoro Rezende de Souza – M-1.5), foram criadas, respectivamente, por seu irmão por parte de mãe, Atanázio Fagundes (M+1.2) e por “Anja” (M+1.1), sua irmã. Casado com Alzira, teve onze filhos: Izidoro (M0.3), Delfino (M0.4), Geraldo (M0.5), Maria Joaquina (M0.6), João (M0.7), nascido em 1904 e morto em 1982, Pedro (M0.8), Atanázio (M0.9), nascido em 1915 e morto em 1993, Abelino (M0.10), Maria Florisbela (M0.11), nascida em 1915 e morta em 1985, Martimiano Filho (M0.12) e Manoel (M0.13).

S+1.3 – Alzira Martins de Carvalho Rezende de Souza

Nascida em 1881. Filha mais moça de Geraldo de Carvalho (S+2.1), ancestral de referência da Comunidade de São Miguel. (Apenas por con-

veniência gráfica, aparece na terceira posição seqüencial da esquerda para a direita, entre algumas de suas irmãs no Diagrama genealógico I).

S+1.4 – Percília

Filha de Geraldo dos Santos Martins, da Fazenda escravocrata Martins, e de escrava não-identificada. Casada com Rufino Alves da Silva (S+1.5). Parteira e curandeira. Ensinou seu neto Aldomiro Pumes (M-1.30) a “benzer”.

M0.1 – Matilde

“Filha natural” de Martimiano e Esmerilda. Foi criada por Atanázio Fagundes (M+1.2) e sua esposa, Nélcia de Carvalho (S+1.2). Casada com Manoel Alves da Silva (“Henrique”) – M0.14.

M0.2 – Palmira

“Filha natural” de Martimiano e Esmerilda. Casou-se com Horácio Peixoto (M0.15), tendo, segundo informações dos interlocutores do Rincão dos Martimianos, 13 ou 14 filhos, que teriam vendido suas terras na Comunidade. Moram em Porto Alegre ou em Restinga Seca.

M0.13 – Manoel Rezende de Souza

Filho de Martiminano (M+1.4) e Alzira (S+1.3). Casado com Irene (M0.20).

M0.14 – Manoel Alves da Silva (“Henrique”)

Casado com Matilde (M0.1). Oriundo da localidade de Água Morna, Cachoeira do Sul.

M0.16 – João de Deus Lopes

Nascido em 1911, morto em 2000. Casado com Maria Florisbela de Souza Lopes (M0.11), filha de Martimiano.

M0.18 – Izaura Timóteo Correa do Carmo

Esposa de Delfino Rezende de Souza (M0.4).

M0.19 – Alcides Farias

Esposo de Maria Joaquina (M0.6).

M0.20 – Irene

Esposa de Manoel Rezende de Souza (M0.13).

M0.21 – Maria Vicentina de Souza

Esposa de João Rezende de Souza (M0.7).

M0.22 – Silvana Bairros de Souza (“Servinha”)

Nascida em 1930, morta em 2000. Casada com Atanázio Rezende de Souza (M0.9).

M0.23 – Sinhá Leão Rezende de Souza

Esposa de Abelino Rezende de Souza (M0.10).

S0.2 – Horizontina Carvalho de Souza

Originária da Comunidade de São Miguel. Mulher de Izidoro Rezende de Souza (M0.3).

S0.3 – Olmira Carvalho de Souza

Originária da Comunidade de São Miguel. Filha de Florentino de Carvalho. Casou-se com Geraldo Rezende de Souza (M0.5).

S0.4 – Geracema Carvalho de Souza

Originária da Comunidade de São Miguel. Filha de Olímpia de Carvalho (mãe solteira), neta de Geraldo de Carvalho (S+2.1) e sobrinha de Alzira (S+1.3). Mulher de Pedro Rezende de Souza (M0.8).

S0.5 – Rufina Alves da Silva Martins Pumes

Filha de Percília Martins (S+1.4), esta última filha de Geraldo dos Santos Martins, e Rufino Alves da Silva (S+1.5) – ver Diagrama genealógico II. Casou-se com Olcindo Pumes (S0.6). Conforme seu filho Ironi Pumes (M-1.29), era “agregada” de Martimiano Rezende de Souza, tendo morado na área hoje correspondente à Olaria dos Bellé. Também segundo Ironi, Rufina comprou terras no local denominado “Beco”, contíguo aos 96,26733 hectares da Comunidade negra rural de Martimianos, compondo o Rincão dos Martimianos, para “colocar os filhos lá”.

S0.7 – Zulmira Carvalho de Souza

Filha de Florentino de Carvalho (Comunidade de São Miguel – S+1.6) e de Zelina (S+1.7). Casou-se com Astrogildo de Souza (S0.8), filho de Ernesto Rezende de Souza (M+1.3).

M-1.28 – Paulo Geraldo Rezende de Souza

Filho de Manoel (M0.13) e Irene (M0.20). Teve aproximadamente 10 filhos, todos moradores de Porto Alegre.

M-1.30 – Aldomiro Pumes (“Tio Leco”)

Filho de Rufina Alves da Silva Martins Pumes (S0.5) e Olcindo Pumes (S0.6). Sua avó materna, Percília (S+1.4), que era parteira e curandeira,

ensinou-o a “benzer”. Afilhado de Martimiano Rezende de Souza. Casado com Sueli Alves da Silva Pumes (M-1.70), afilhada de Rufina Alves da Silva Martins Pumes. Filhos: Nadir Catarina Pumes (solteira), Ironita de Lurdes Pumes Peixoto (casada), Lenita Terezinha Pumes (solt.), Maria Rufina Pumes Paim (casada, moradora de Restinga Seca), Heloísa de Fátima Pumes Almeida (casada, moradora de Cachoeirinha), Eva Cristina (Nenê) Pumes (solteira, trabalha e mora com os Bellé há 16 anos), Adão Aldomiro Pumes (casado com filha de Alzírrio), Manoel Ubirajara Pumes (casado com Josira Menezes, mora com o pai).

M-1.61 – Abrelinho Peixoto

Filho de Palmira (M0.2) e Horácio Peixoto (M0.15). Nascido em 1924, falecido em 1970.

M-1.70 – Sueli Alves da Silva Pumes

Filha de Matilde (M0.1) e Manoel Alves da Silva (M0.14). Afilhada de Rufina Alves da Silva Pumes (S0.5). Casada com Aldomiro Pumes (M-1.30). Ver relação de seus filhos em M-1.30. Foi criada na localidade de Boqueirão por Atanázio Fagundes (M+1.2), meio-irmão de Martimiano, que já havia criado a mãe dela, Matilde. Atanázio era capelão, benzedor e rezador de terço, tendo ensinado Sueli nessas atividades. Atualmente, Sueli “não reza mais pra almas, só pra santo”, conforme seu depoimento.

S-1.1 – Eloí

Originária de São Miguel. Casada com Emílio Alves da Silva (M-1.65). Moram em São Miguel.

M-2.23, M-2.37 a 41

José Luiz Lopes, Terezinha Aparecida Lopes Paim, José Valdecir Lopes, Flávio Daniel Lopes, Eluza Medianeira Lopes e Adriana.

Filhos de Alzira Lopes (M-1.66) e José Américo Lopes (M-1.18) e netos de Matilde (M0.1).

M-2.42 e M-2.43

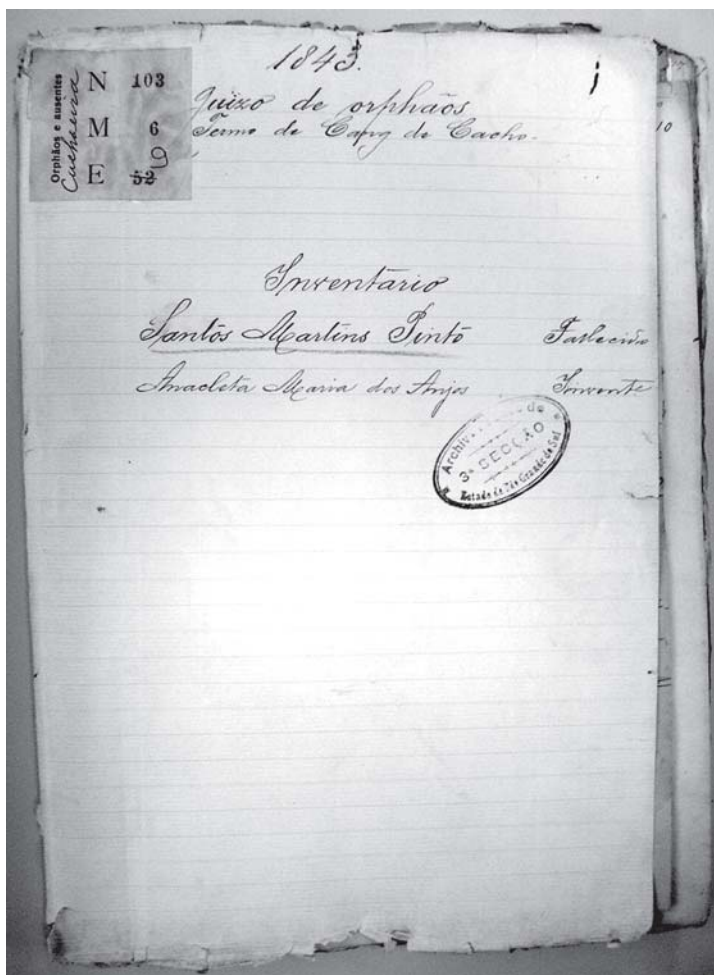
Filhas de Armindo (M-1.31) e Maria (M-1.63); netas de Matilde (M0.1). Casadas com herdeiros da Comunidade negra de São Miguel. Moradoras de São Miguel.

M-2.44 – Manoel Donato Alves

Filho de Alvino Alves da Silva (M-1.69) e Cecília Pumes (M-1.54); neto de Matilde (M0.1). Casado com Santa Peixoto Alves (M-2.45).

ANEXO II

Testamento (inventário) de Santos Martins Pinto, 1843

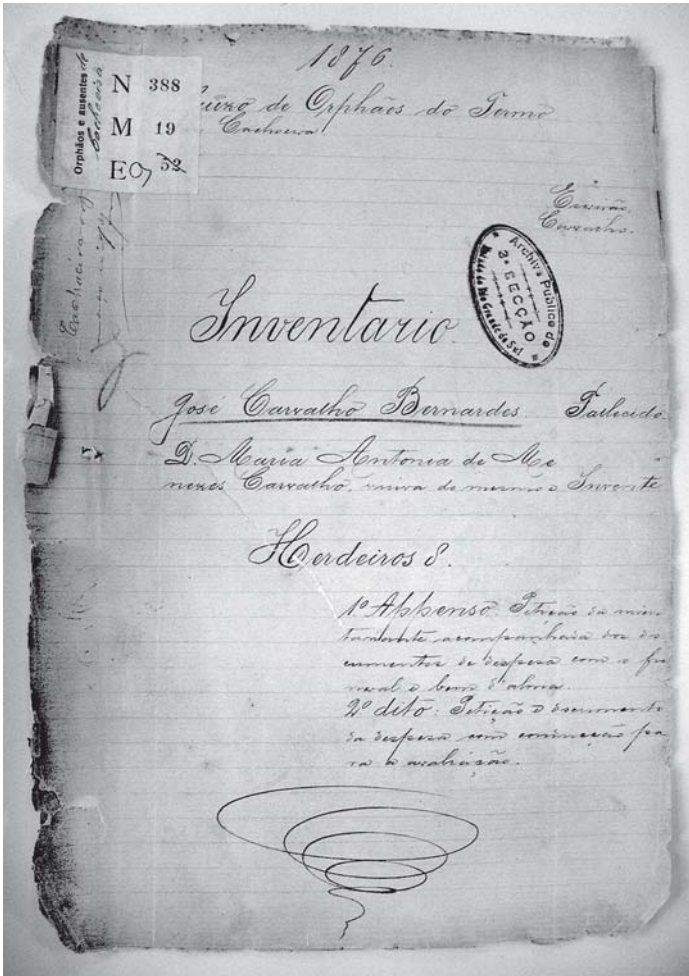


**Batismo de Priscila, Rufina e Castorina, 1866.
Filhas de Geraldo e Maria.**

e Maria José de Carvalho e para constar mandei
 fazer este e assignei
 Em 20 de Junho de mil oitocentos e sessenta e seis
 nesta Freguesia de S. S. da Conceição da Cachoeira bap-
 tizei solennemente a Priscila filha desta actô por José
 Carvalho Bernardes nascida a sete de Julho de mil oitô-
 centos e sessenta e seis filha de Carolina escrava do dito
 Carvalho. Foram padrinhos Delfino Carvalho Bernardes
 e Maria José de Carvalho. E para constar mandei
 fazer este e assignei
 Em 20 de Junho de mil oitocentos e sessenta e seis
 na Freguesia de S. S. da Conceição da Cachoeira bap-
 tizei solennemente a Rufina filha de Maria escrava
 do José de Carvalho nascida a sete de Julho de mil
 oitocentos e sessenta e seis. Foram padrinhos Manoel
 escravo do mesmo José Carvalho e Hermanna escrava
 de Luciano Alves de Oliveira. E para constar man-
 dei fazer este e assignei
 Em 20 de Junho de mil oitocentos e sessenta e seis
 na Freguesia de S. S. da Conceição da Cachoeira bap-
 tizei solennemente a Castorina filha de Maria escrava
 do José de Carvalho nascida a dezanove de Abril de mil
 oitocentos e sessenta e seis. Foram padrinhos Nefierre es-
 crava de Evaristo Antonio de Moraes e Rita escrava de
 Benedito Maria dos Reis. E para constar mandei
 fazer este e assignei
 Em 20 de Junho de mil oitocentos e sessenta e seis

Fonte: Bispoado de Cachoeira do Sul

Testamento de José Carvalho Bernardes, 1876.



Escritura de compra de área
de Geraldo Martins Carvalho, 1892.

Antônio José de Almeida Sobr.
Vice Com. da Freguesia das Passos
Escritura pública de compra, que fez
Vicente Ferreira das Neves, seu mulher e
seu Clarinda Gomes Soares, de Maria Colônia
de Torres de Campos, Matheus, Vitalino, Nivaldo
de Sa e o Sr. Nivaldo, das Campesadeses Geral
do Martins de Carvalho, Nivaldo Geraldo de
Carvalho, Sampaio de Azevedo. Sabão
que antes este público instrumento de escri
ptura de compra e venda se fez em que se deu
no ano de mil e novecentos e noventa e seis
nos dias de seis dias do mês de Setembro do
dito ano, neste Freguesia Restrito de São
Tomé da Cidade de Cachoira, Estado do
Rio Grande do Sul, legat. de Maria de
Cár. de Vaccabiz, Nivaldo, em presença de
Maria Regina de Carvalho Borges, sendo em escri
ta de paz, foi lido e chamado das partes, e
perante mim escrito o paz e os testem
nhas no fim desta moçada, assignadas
de que deu fé, perante as mesmas Cou
pareseram como autôgrafos de ambos os
Vicente Ferreira das Neves, seu mulher e
seu Clarinda Gomes Soares, e de Matheus, Cam
peadeses, Campesadeses Geraldo Martins de
Carvalho, Nivaldo Geraldo de Carvalho, recu
do de mim de mim escrito o paz e os testem
nhas no fim da moçada, assignadas de que
deu fé, por elle autôgrafos de ambos os, e
dito em presença de mim mesmo, testem nhas
sendo de ambos os legítimos parvidades de Cam
pe. Matheus de Nivaldo de Vaccabiz, Nivaldo,
e o Freguesia Restrito de São Tomé de Cachoira, sendo
em autôgrafos de Campesadeses Geraldo Martins

de Carvalho e Melvino Peruldo de Carvalho
Messa Collação de terras de Campo e mato
Serrão de Acuracão, Com mil braças de
Largo e Com de Frente de 200 e de Numero de
is, Com pre em cano se que o facto de terras
no fundo é encoberto no fundo, e por bem
desta escriptura hecom aos ditos fundos, Com
para rod a ja referida Collação de terras de
por mato pelo prego e grama de Mess. Costa
de Meo Mo de Corrente, entre elles ajustado
Caja que usou de clarament e do que usou de
de dover em presenciam dos mesmos Testemu
nhos ja o terem recebido da saidas Cotas
quelas Compradores, e por se acharem pagas
e satisfictas das aos Compradores plena e
geral quitacao transferindo se de ja todo
lizo, na pessoa dos Compradores, todo jus e do
minimo hereditario que elles he de cores. He
em dita Collação de terras de Campo mato, pa
ra que que e de frente Com de 200 e de
Certo de hoje para sempre em virtude de
presente escriptura, ficando de des de dover
Requereu todo tempo a favor esta saida bon
mo e talizo, e defendido aos Compradores, Jun
de este achamen e auctoria, ficando as Com
pradores obrigados ao pagamento da Caja e
cu Caja correspondente. E logo pelas ditos
Compradores no ja dito em presenciam dos
mesmos Testemu nhos que acituras a pres
sente Compra e escriptura pelo Comra mel
la de clarament por estar em todo conform
no que ha sido tratado, e que ja ha sido pa go
a Caixa desta Caja e a sua Caja, Com de
pelos Comra heis em esta que usou de clarament que
são do herd seguinte = Caja - Primeira

Lavoura 15.

Nota a qual sendo he lido ucciturno e
 reciprocamente Antergum e ucciturno de
 os testamentos Bernabe Burtierres e
 Anteroio ou quin Tercio, a saber, acoya
 das Antergudos Campredores Geraldo de
 Castro e Currucho e Anteroio Geraldo de
 Currucho, assignam a Cidade Astoria
 Jose de Meizos Sobrinho, por sua labelem
 elles her e meu visceri, todos perunt
 mine e ter Meizos Sobrinho Currucho visceri
 de pag que e escrito de C. assigna
 em publico e logo.

E a
Cantunumbos F. Hessia de Pedade
 O Excmo de Cay e de Meizos Sobrinho
 Vice de Ferreira dos Passos
 Clarinda Gomes Soares
 Antonio Jose de Meizos Sobrinho
 Bernabe Burtierres
 Antonio Joaze de Souza
 Ocla de Meizos de Meizos e de Meizos

LISTA DE FOTOGRAFIAS E CRÉDITOS

- Dona Maria Elísia, neta de Belmiro Carvalho ... 36
(Foto de Luciana Schleder Almeida)
- Juvelino Cavalheiro ... 82
(Foto de Luciana Schleder Almeida)
- Dona Edilies Carvalho, filha do Tio Panda ... 85
(Foto de Luciana Schleder Almeida)
- Senhor Antonio e Dona Jurema ... 90
(Foto de Luciana Schleder Almeida)
- Uma comunidade de horticultores tradicionais ... 126
(Foto de Ivan Vieira)
- Mãe Toti ... 143
(Foto de Ivan Vieira)
- Dia de eleições na Associação Vovô Geraldo ... 149
(Foto de Luciana Schleder Almeida)
- Túmulo de Maria Joaquina Rezende ... 159
(Foto de Sergio Baptista da Silva)
- Eva Neli Farias Pumes e Ironi Pumes ... 168
(Foto de Sergio Baptista da Silva)
- Túmulo de Martimiano Rezende de Souza ... 178
(Foto de Sergio Baptista da Silva)
- Túmulo de Geraldo de Carvalho ... 179
(Foto de Sergio Baptista da Silva)
- Rincão dos Martimianos ... 186
(Foto de Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior)

LISTA DE DIAGRAMAS GENEALÓGICOS

Da Parte II

- Tradições sucessórias em São Miguel ... 86
- Dos filhos herdeiros de Geraldo aos atuais administradores ... 87
- Alianças entre os descendentes das filhas de Geraldo ... 88
- Alianças entre o tronco de Manoel Albino e os Cavalheiro ... 89
- A descendência de Belmiro ... 89

Da Parte III

- I – Diagrama genealógico das gerações +2, +1 e 0 ... 169
- II – Diagrama genealógico parcial das gerações 0, -1, -2 e -3 ... 170
- III – Diagrama genealógico parcial das gerações 0, -1 e -2 ... 171
- IV – Diagrama genealógico parcial das gerações +1, 0, -1, -2 e -3 ... 172
- V – Diagrama genealógico parcial das gerações +1, 0, -1 e -2 ... 173
- Redução de foco do Diagrama IV ... 175
- Redução de foco do Diagrama V ... 175

LISTA DE MAPAS

Na Parte II

- Configuração das sesmarias das famílias Martins e Carvalho ... 50
- Heranças de Geraldo de Carvalho ... 78
- Territórios de administração ... 80
- Croqui do povoado de São Miguel ... 94

Na Parte III

- Mapa 1 ... 212
- Mapa 2 ... 213
- Mapa 3 ... 214

Linha Editorial **Etnicidade, Identidade e Territorialidade**

A linha editorial visa constituir-se num espaço para a edição, publicação e divulgação da produção de estudos e pesquisas com os temas etnicidade, identidade e territorialidade, consolidando resultados de ações que articulam a extensão ao ensino e à pesquisa, fortalecendo o compromisso interinstitucional e com as políticas de promoção social, possibilitando o acesso de obras relevantes para os diferentes segmentos da sociedade. Ao propor e organizar esta linha editorial, a Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS, através do seu Departamento de Educação e Desenvolvimento Social, consolida suas parcerias com a Editora da UFRGS, com o poder público e com a sociedade civil organizada.



**COMUNIDADES
TRADICIONAIS**

Série **Comunidades Tradicionais**

A série que inicia a linha editorial Etnicidade, Identidade e Territorialidade, tem como objetivo divulgar estudos realizados no âmbito dos direitos territoriais de comunidades tradicionais identificadas como grupos de indivíduos com origem, ocupação e vínculo histórico-cultural em uma determinada região, com identidade cultural reconhecida pela comunidade e domínio de técnicas de produção específicas desenvolvidas no ecossistema da região. Em uma primeira etapa, a série deve apresentar trabalhos que discutem a ocupação de terras por afro-descendentes – remanescentes de comunidades de quilombos, e por indígenas – Mbyá-Guarani e Kaingang, localizadas no Estado do Rio Grande do Sul. Por sua importância e relevância a série poderá ser ampliada com a publicação de estudos de outras comunidades tradicionais típicas dos estados do sul do Brasil.

Comissão Editorial

Renita Klüsener (Coordenação - Diretora do DEDS/PROEXT/UFRGS), Daisy Macedo Barcellos (UFRGS), José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS); Sérgio Baptista da Silva (UFRGS); Sinara Robin (UFRGS)

Títulos publicados

- *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia*
Ilka Boaventura Leite
 - *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*
Cíntia Beatriz Müller, Daisy Macedo de Barcellos, Mariana Balen Fernandes, Marcelo Vianna, Miriam de Fátima Chagas, Nina Simone Fujimoto, Paulo Staudt Moreira, Rodrigo de Azevedo Weimer
 - *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*
José Carlos Gomes dos Anjos e Sergio Baptista da Silva (Orgs.)
-

Fotolitos
Cathedral Digital
Rua Luzitana, 45A - Porto Alegre, RS
Fone/Fax (51) 3343-4141

Impressão
Editora Evangraf
Rua Waldomiro Schapke, 77 - Porto Alegre, RS
Fone (51) 3336-0422 e 3336-2466

AUTORES

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS
SERGIO BAPTISTA DA SILVA
IOSVALDYR CARVALHO BITTENCOURT JÚNIOR
LUCIANA SCHLEDER ALMEIDA
PAULO SERGIO DA SILVA
FERNANDA PEREIRA
DILMAR LUIZ LOPES

CONSTATA-SE, À LUZ DE UMA INTERPRETAÇÃO SISTÊMICA DO TEXTO CONSTITUCIONAL, QUE AS NORMAS RELATIVAS À QUESTÃO DOS QUILOMBOS, LONGE DE FAZEREM RESSURGIR CONCEITOS FORJADOS E CRISTALIZADOS NO PERÍODO COLONIAL, CONOTAM O REFERIDO TERMO COMO UM INSTRUMENTO DE INCLUSÃO SOCIAL, EM UMA PERSPECTIVA VOLTADA PARA O PRESENTE, POR MEIO DA ATRIBUIÇÃO DE DIREITOS TERRITORIAIS, SOCIAIS E CULTURAIS ASSEGURADOS ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, HISTORICAMENTE ESTIGMATIZADAS.

CARMEM ELISA HESSEL,
PROCURADORA DA REPÚBLICA EM SANTA MARIA




UFRGS
EDITORA