



SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS

ANCESTRALIDADE
NEGRA E DIREITOS
TERRITORIAIS



ORGANIZADORES :

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS

SERGIO BAPTISTA DA SILVA


COMUNIDADES
TRADICIONAIS


UFRGS
EDITORA

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

Editora da UFRGS • Av. Paulo Gama, 110, 2º andar - Porto Alegre, RS - 90040-060 - Fone/fax (51) 3316-4090 - editora@ufrgs.br - www.editora.ufrgs.br • *Direção:* Jusamara Vieira Souza • *Editoração:* Paulo Antonio da Silveira (coordenador), Carla M. Luzzatto, Maria da Glória Almeida dos Santos e Rosângela de Mello; suporte editorial: Andréa Lisboa Ilha (bolsista), Carlos Batanoli Hallberg (bolsista), Fernando Piccinini Schmitt, Gabriela Carvalho Pinto (bolsista) e Luciane Santos de Souza (bolsista) • *Administração:* Najára Machado (coordenadora), José Pereira Brito Filho, Laerte Balbinot Dias e Maria Beatriz Araújo Brito Galarraga; suporte administrativo: Ana Lucia Wagner, Jean Paulo da Silva Carvalho, João Batista de Souza Dias e Marcelo Wagner Scheleck • *Apoio:* Idalina Louzada e Laércio Fontoura.

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

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 cativo, 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 perseguiram, 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 aprumou 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. (Idelmiro 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.

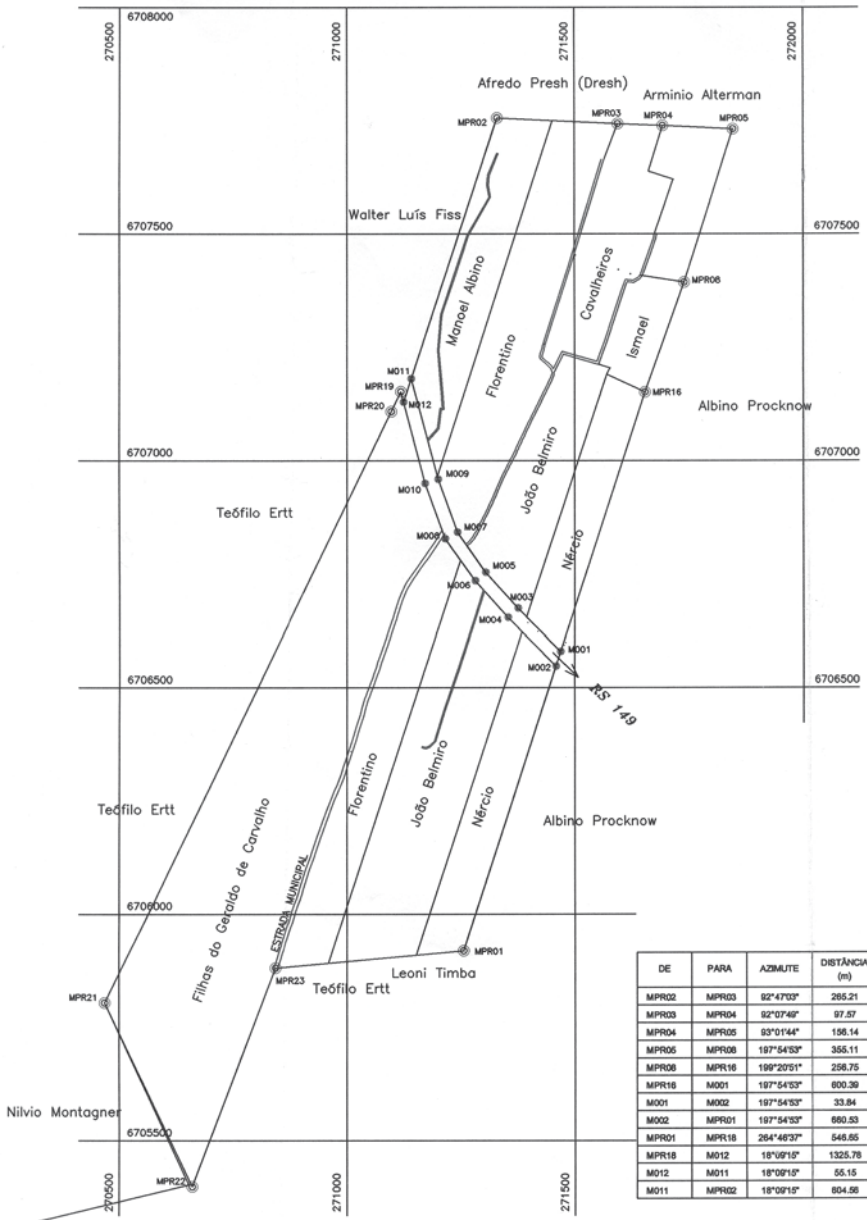
Ao norte dessas terras, os descendentes de Ismael Cavalheiros e Antônio Cavalheiros ocupariam uma área de aproximadamente vinte hectares após múltiplas perdas. Esse princípio de divisão que rege os processos de ocupação da terra, a instalação de moradia e a referência identitária com relação ao tronco 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).

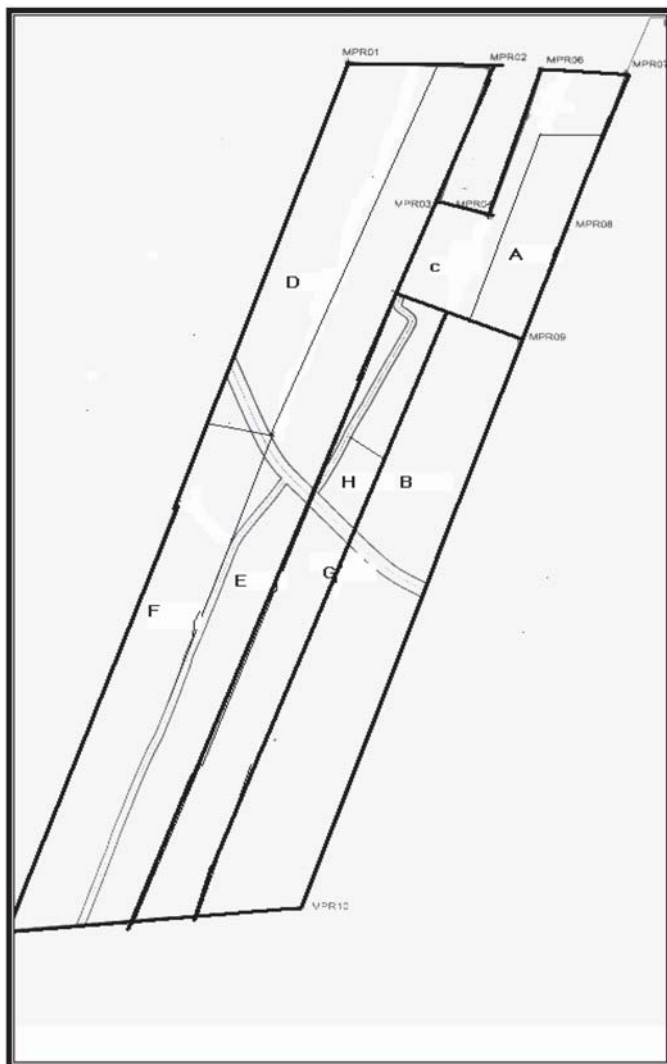
O conjunto das heranças é pensado como derivado do direito de fundação de Geraldo, mesmo que as famílias descendentes de Belmiro tendam a residir no lado oeste da trilha descontínua que divide a comunidade praticamente em duas metades, e a outra metade tenda a ser ocupada pelos demais descendentes. É 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.

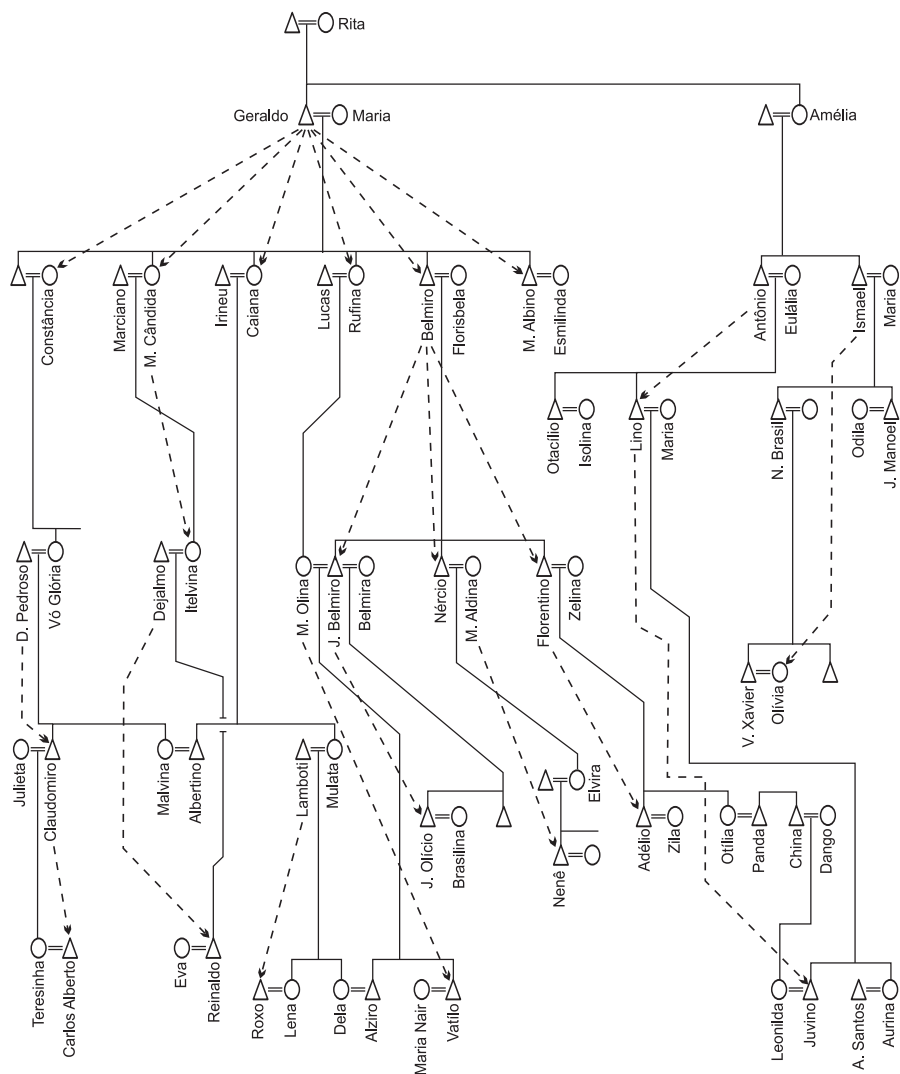
Juvelino é o neto mais velho de Antônio Cavalheiro, com 79 anos. A família teria vindo de um povoado mais distante, Barro Vermelho, onde teriam uma área em torno de três hectares. Em São Miguel, Antônio Cavalheiro comprou de Ismael Cavalheiro, seu irmão, mais seis hectares, onde residem mais de cem pessoas.

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.



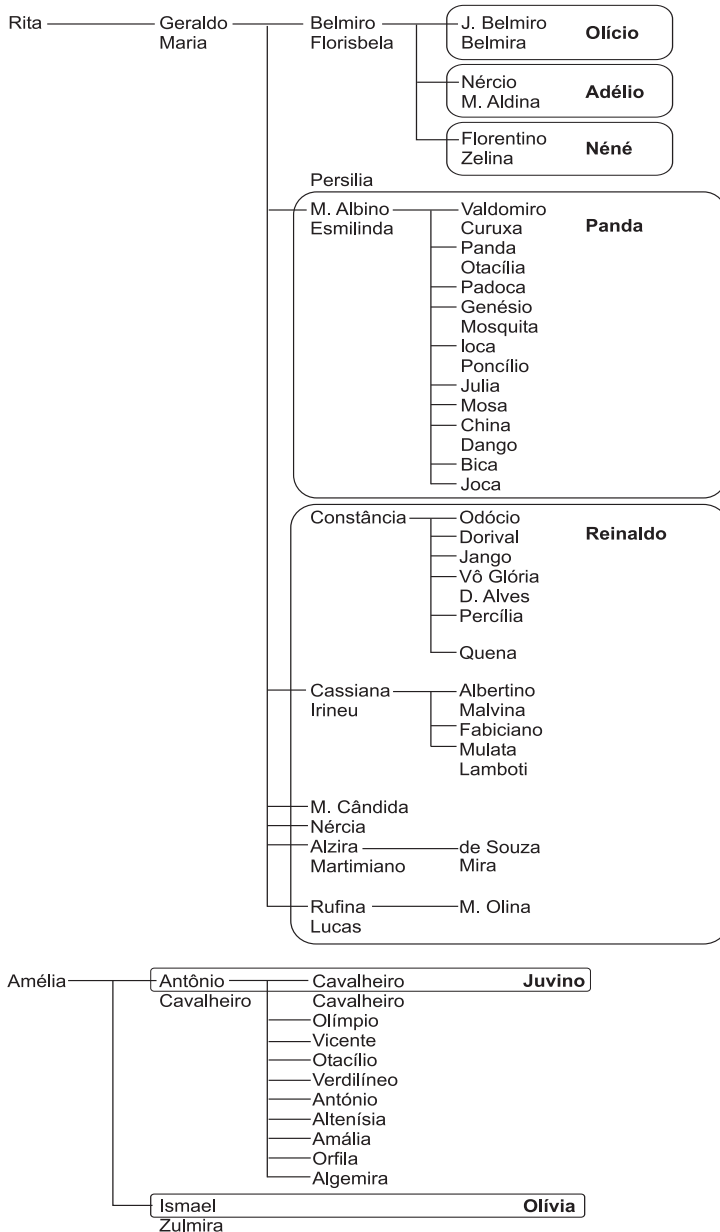
Dona Edilies Carvalho, filha do Tio Panda

Tradições sucessórias em São Miguel



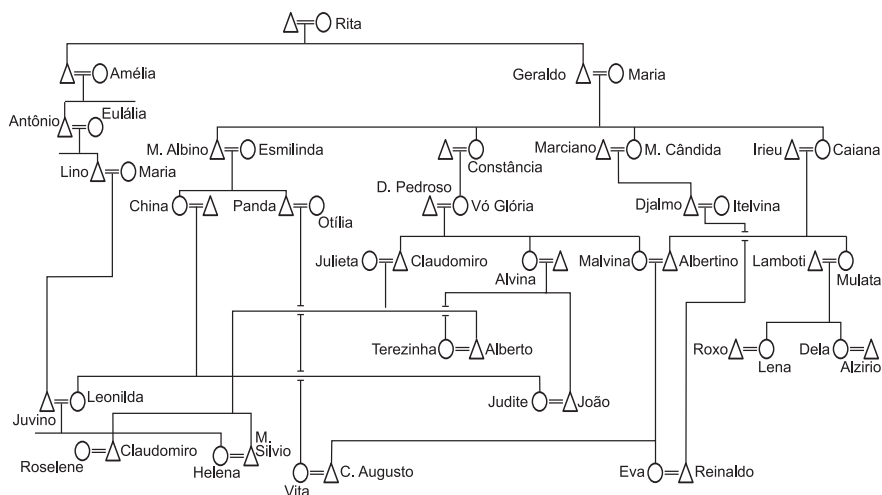
-----> Linhas de transmissão de patrimônio familiar

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



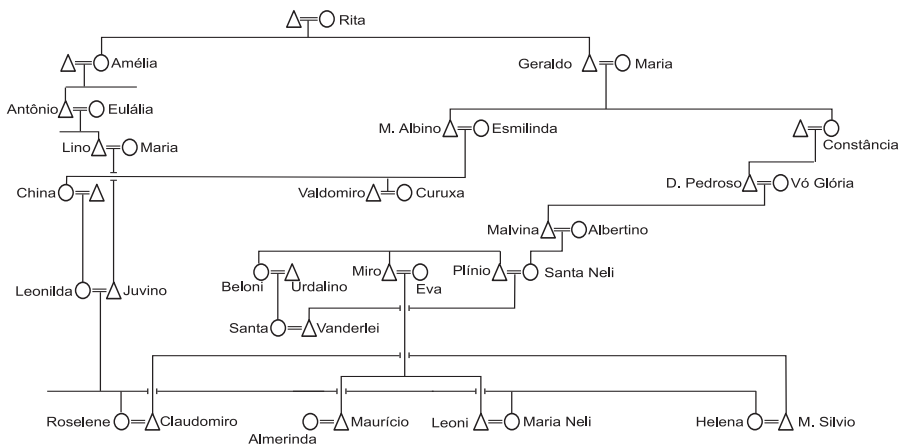
Embora a concepção de direito de que o grupo é portador não se reduza à posse de documentos de compra, quando existe o documento, ele funciona como um símbolo adjacente à condição de guardião das terras.

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.

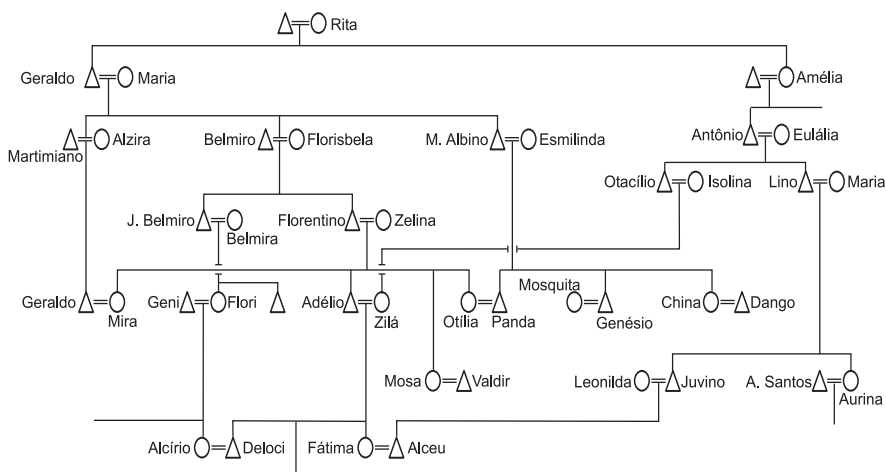
Antônio e Jurema nos fundos norte da área de Florentino marcam a exceção à regra de que nas terras de Florentino moram seus descendentes.

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)

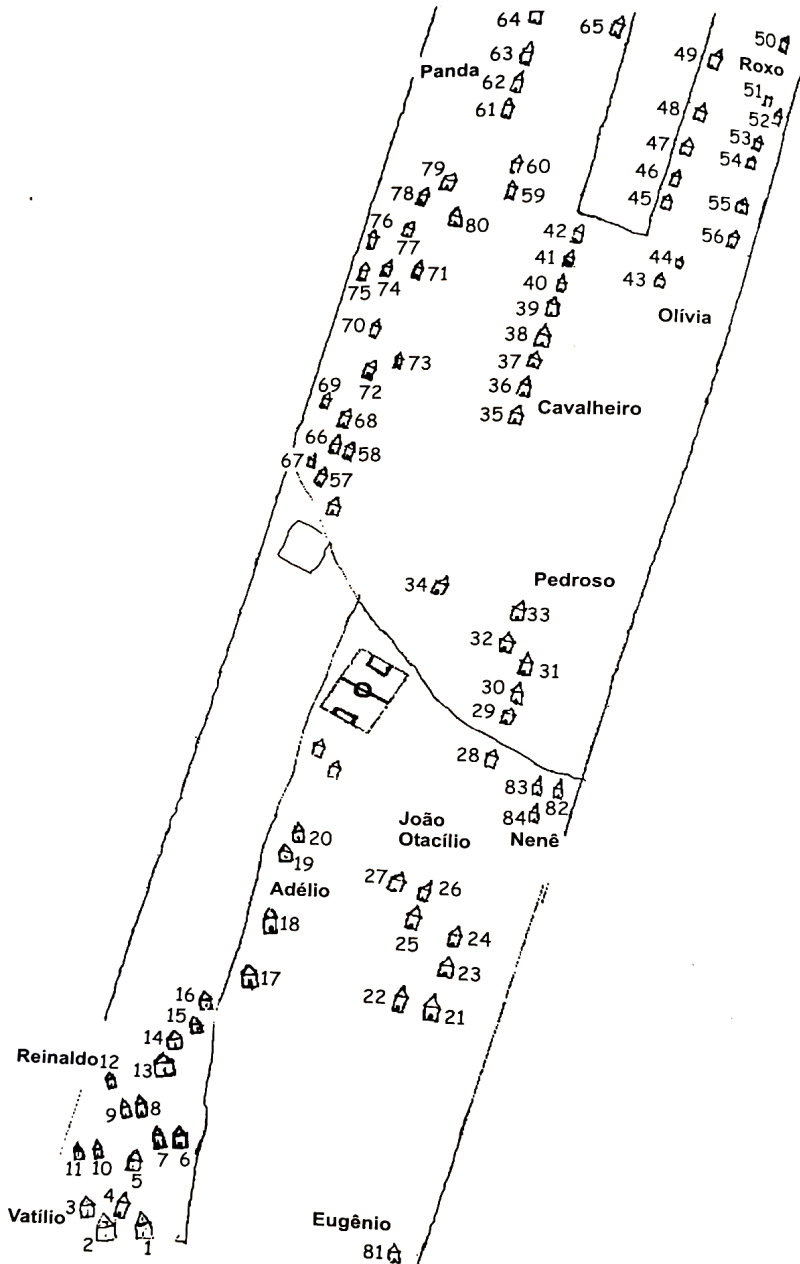
Os mais velhos de cada tronco familiar permitem a ocupação por parte dos descendentes legitimados pela memória genealógica, mas não definem na área exatamente o que deve pertencer a cada "herdeiro". Um senso de reciprocidade muito forte, em uma situação de pressão pela exigüidade das terras para o número 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 imobilária. 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 Alziria, 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.