

*UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL*

**Os Gurutubanos:
territorialização, produção e sociabilidade em um
quilombo do centro norte-mineiro**



Aderval Costa Filho

Dezembro de 2008

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Os Gurutubanos:
territorialização, produção e sociabilidade em um
quilombo do centro norte-mineiro**

Aderval Costa Filho

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade de Brasília
para obtenção do título de Doutor.**

**Orientadora:
Profa. Dra. Ellen Fensterseifer
Woortmann**

Dezembro de 2008

A minha mãe Mariazilda d'Angelis Costa (in memorian).

A minha irmã, Zildervone Cecília Costa Fonseca, com carinho.

Ao povo Gurutubano.

Agradecimentos

Agradeço imensamente a todos os meus familiares, amigos, colegas e professores que fizeram parte desta longa trajetória pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília.

Agradeço particularmente ao meu pai Aderval Costa e aos meus irmãos Zildernove, Zil, Ziulma, Rui, Waldson, Herval, Nívea, José, Ilmar e Henrique, que sempre me incentivaram e aguardaram com expectativa este momento, na certeza de sua realização.

Agradeço a Geraldo José Pereira de Araújo pela dedicação, apoio e amizade, sem o qual não teria chegado ao término desta etapa.

Agradeço ao meu tio padre, Cônego Newton Caetano d'Angelis (*in memorian*), cultor das letras e exímio pesquisador, aos meus cunhados Jorge Ponciano Ribeiro e Onaldo Meira Fonseca, ao meu primo João Silveira d'Angelis Filho, pelo estímulo e inspiração inigualáveis no contexto familiar.

Aos meus primos Rosângela d'Angelis e Albertino Brandão, que fizeram e fazem parte deste projeto-tese; à Clarete (Kake), sempre prestativa e desejando o melhor.

Agradeço imensamente a minha orientadora, Ellen Fensterseifer Woortmann, pelo carinho, solicitude, perspicácia antropológica e etnográfica. Também agradeço a Klaas Woortmann, pelo estímulo e orientação na primeira etapa de pós-graduação e pelas contribuições para o aprimoramento desta tese.

Aos meus professores e mestres, sobretudo, Denise Maldi (*in memorian*), Simone Carneiro Maldonado, Maria de Lourdes Bandeira, Daniel Gross, Julio Cezar Melatti, Gustavo Lins Ribeiro, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Mariza Gomes e Souza Peirano, Paul Elliott Little, Stephen Grant Baines, Eurípedes da Cunha Dias, Mireya Suárez, Alcida Rita Ramos, Roque de Barros Laraia, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Ilka Boaventura Leite, Pe. José Romualdo Degaspero, por serem particularmente significativos na minha vida profissional e acadêmica.

Aos meus colegas Itagiba Christiano de Oliveira Campos Filho, João Batista de Almeida, Cláudia Luz, Carlos Dayrell, Paula Balduino de Melo, Leslye Bombonato Ursini, Rodrigo Pádua, Maria Elisa Guedes, Julia Otero dos Santos, Mariana Balen Fernandes, Virgínia Ferreira da Silva Castro, Henrique Cavalleiro, Rosângela Gonçalves de Carvalho, Carmela Zigoni, Luana Arantes, Patrícia Trindade, Bárbara Ferreira de Souza, Rafael de Queiroz Sordili, Aniceto Cantanhede Filho, pelo apoio e discussões relativas ao contexto gurutubano.

Aos membros da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a qual coordeno, meu muito obrigado pelo aprendizado constante com Seu Pedro, Konmannanjy, Jô Brandão, Yaskara, Célia Regina, Valdivino, Carlos Eduardo, Jhonny, Alberto, Acir Túlio, Brulino, Lucely, Hamilton, Dauro, Cláudia Regina, Zé de Santa, Patrícia Stur, Jorge, Raquel, Ernando, Carlos kalon, Manoel Pedro.

A minha amiga e agrimensora Silvia Fernandes Rocha, que me acompanhou nos trabalhos de campo e confeccionou os mapas utilizados no corpo da tese, bem como a Henrique Cavalleiro, que gentilmente confeccionou os croquis dos Sítios familiares.

Aos funcionários do Dan, notadamente Rosa Cordeiro e Adriana Rodrigues Sacramento, meu muito obrigado pela atenção, competência e apoio.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso, que me possibilitou o afastamento para fins de capacitação.

A Universidade Católica de Brasília, particularmente a Pró-Reitoria de Extensão, que acreditou no meu trabalho e financiou os levantamentos de campo e projeto extensionista junto ao Povo Gurutubano.

Meus agradecimentos à Associação Casa de Ervas Barranco da Esperança e Vida – ACEBEV, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha – STRP, Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA-NM, CARITAS de Janaúba, Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, Núcleo de Estudos Agrários da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Fundação Banco do Brasil – FBB, Comitê de Solidariedade do Banco do Brasil – Serra Geral e Superminas, que integram, dentre outras instituições, a rede institucional de apoio ao povo Gurutubano.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, agradeço a concessão da bolsa de estudos nos quatro primeiros anos de doutorado (2000 - 2004), sem a qual a realização deste trabalho não teria sido possível.

Aos meus informantes regionais, sobretudo, João d'Angelis da Lavrinha, José Lacerda da Lavrinha (*in memorian*), Cravo de Rio Pardo de Minas, Levi e Adão Custódio de Porteirinha, Senhor Lício do Rio Mosquito, Irmã Mônica de Porteirinha, Seu Estevão e o professor Donato de Janaúba-MG. Ao Senhor Fortunato, Dona Lúcia e família, que me acolheram em sua casa durante os trabalhos de campo.

E, finalmente, agradeço aos Gurutubanos, particularmente aos meus guias de campo Nicolau Quaresma Franco e Anísio Batista da Silva, e aos meus informantes preferenciais¹: Dona Tomázia, Seu Ludgério (*in memorian*), Dona Alvelina, Seu Teotônio, Seu Gonçalo, Seu Mariano, Seu Clemente, Seu Olegário, Seu Felipe, Seu Julião Garcia, Dona Antoninha, Seu Aliberto, Seu Nelson, Dona Neuza, Seu Salu, Seu Chico (*in memorian*), Seu Santo de Rita, Seu Cristiano (*in memorian*), Seu Cirilo, Dona Etelvina, Seu Alvino, Dona Santa (*in memorian*), Seu Torquato, Seu Marcelino, Seu Agnelo, Seu João de Canudo, Seu Teotônio, Seu Santos de Loreana, Seu Cirilo, Seu Anjo, Dona Balbina, Dona Senhorinha, Celestrino, Rufino, Faustina, pela confiança em mim depositada e pela acolhida calorosa.

Meu muito obrigado a todos!

¹ Alguns dos meus informantes, guardiões da memória grutubana, faleceram no lapso de tempo desde os trabalhos de campo até a finalização desta tese.

Resumo:

Esta tese aborda o povo Gurutubano, mais especificamente uma comunidade quilombola que vive no vale do rio Gorutuba - no centro norte de Minas Gerais - desde o século XVIII, vitimada por um brutal processo de expropriação territorial e de direitos deflagrado no século XX, mais precisamente nos anos 50, e intensificado com a chegada da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, a partir da década de 70. O meu objetivo primordial é investigar esta comunidade, enfatizando suas formas de sociabilidade que se manifestam na construção do território, na construção da produção, na construção de articulações políticas com demais categorias identitárias regionais, agentes governamentais e não governamentais, agentes econômicos, num contexto marcado pela descontinuidade territorial e recursos naturais e simbólicos em fenecimento. Analiso as formas de sociabilidade ligadas à constituição do social, não excluindo, por outro lado, os riscos de dissolução. Demonstro como, subtraídas grande parte das condições de reprodução social do grupo, tanto as condições de ordem ambiental quanto sócio-econômica, esta comunidade resiste, explicitando recursos e estratégias acionados para assegurar a permanência e atualização de suas formas sociais. Trabalho, pois, este paradoxo central que é a reprodução social num contexto de dissolução, associado à emergência de uma comunidade negra rural como “remanescente de quilombo”.

Palavras-chave: territorialidade, quilombo, sociabilidade, reprodução social.

Abstract:

This thesis addresses the Gurutubano people, notably a quilombola community living in the Gorutuba River Valley – mid-northern Minas Gerais – since the XVIII century, victim of a brutal land and rights expropriation process which started in the XX century, precisely in the 50’s, and intensified with the arrival of the Northeast Development Superintendence (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE), since the 70’s. My main goal is to investigate this community, emphasizing its forms of sociability that manifest in the construction of the territory, in the construction of production, in the construction of political alliances with the other regional identity categories, government and non-government agents, economic agents, in a context marked by territorial discontinuity and dwindling natural and symbolic resources. I analyze sociability forms connected to the constitution of the social, not excluding, on the other hand, the risk of dissolution. I demonstrate how, subtracted most conditions of social reproduction of the group, as well as the environmental and socio-economic conditions, this community resists, demonstrating resources and strategy accessed in order to ensure permanence and updating of social forms. I deal with the central paradox which is the social reproduction in a context of dissolution, associated to the emergence of a black rural community as “quilombo remainders”.

Keywords: territoriality, quilombo, sociability, social reproduction.

Epígrafe:

“O espírito religioso, tocando porém as raias do fanatismo, largamente dominou a mente dos íncolas, ocorrendo sempre pressurosos às festividades, mormente as novenas e trezenas resadas nas roças, no tempo do estio, em casas de oração, e em honra dos santos mais populares. Essas novenas e trezenas eram habituais e concorridíssimas. Os homens entalhando as suas domingueiras e calças de alcapão, então usadas, de armas à cinta (...), fiel acompanhados da família numerosa, faziam grandes caminhadas para assistir a uma noite novenal, noite rescendendo a baunilha e a alecrim campestre, cheia de rezas cantadas, de festança, de alegria, de discórdias, de lutas.

“Ao se começar o ‘terço’, as armas eram respeitosamente guardadas, finda a reza voltavam novamente às mãos de seus donos. Fazia-se logo ouvir música. Tão ruidosa quanto lasciva, de gaitas de taboca, pandeiro, tambores, reque-reque, chocalhos, zabumba, o venerando zabumba, às vezes beijado fervorosamente pelos pobres de espírito como a um santo, e poéticas e mehifluas cantilenas. As roqueiradas ribombavam demoradamente pelas quebradas das montanhas e no fundo soturno dos valles. Havia profuso comes e bebes. (...)

“Que de ruidosa e festival dedice no começo dessas noitadas de reza! A multidão promiscua fervilhava gárrula como que esquecendo seus pezares, suas intrigas, seus ódios, para entrar com o sorriso a aflorar os lábios no rumoroso festim, cantando, tocando, dansando, comendo, bebendo, num exultamento louco, indizível. E portas a dentro ou ao relento, no terreiro, tendo por abobada o céu marchetado de estrelas, ou debaixo das copudas arvores seculares prateadas pelos rios da lua, ou ao redor da fogueira crepitante, ao som e no compasso rythmado da musica batuqueira, homens e mulheres entregavam-se prazenteira e loucamente ao embriagante redemoinho do lascivo samba, essa dansa genuinamente sertaneja e tão apreciada pelos filhos das selvas.

“Estrugiam longamente o palmear e o esturpido dos pés: estalavam rumorosamente as embigadas amorosas. E o batuque sensual, inebriante, estrepitoso, animava-se mais e mais alegrado por argentinas, canoras e inimitáveis vozes feminis que num duetto admirável cantavam em notas de saudosa endecha e na linguagem bella e poética do sertão as coplas que presidiam o baile. E pela noite em fora o samba sempre arrojado e voluptuoso, na cadencia arrastada e monótona da música sensitiva, que parecia um prelúdio interminável, ia entreterendo e enfeitando os circumstantes. (...)

“Nos mezes festivaes e do estio, as noites novenaes e os dias de folganças, enchiam-se de musica, de cantilenas, de fogo, de dansa, de risos, de embriaguez; de gritos crebos, afflictivos, dilacerantes, misturados de prantos requirantes, de catastrophes, de loucura! Com a entrada da estação chuvosa volvia a população aos bellos dias de aspecto formoso, de quietude do lar, de trabalho rude e activo.”

*Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal – Estado de Minas Geraes.
(Neves, 1908a: 231-232).*

Índice:

<i>Introdução</i> -	10
<i>Capítulo I - Breve histórico do centro Norte de Minas</i>	31
<i>Capítulo II - Os Gurutubanos em contexto – Gurutubanos, Caatingueiros e Geraizeiros</i>	64
<i>Capítulo III - O processo de territorialização no Gurutuba</i>	88
3.1 - <i>O tempo das “soltas” ou do “carrancismo”</i>	96
3.2 - <i>O tempo do “cercamento” ou da grilagem e afazendamento</i>	110
3.3 - <i>O tempo do “apertamento” ou da precarização territorial</i>	127
3.4 - <i>Territorialização, Casamento e Sucessão</i>	139
<i>Capítulo IV - Ordenamento territorial e produção no Gurutuba</i>	169
4.1 - <i>Ordenamento territorial</i>	172
4.2 - <i>As estratégias produtivas</i>	196
4.3 - <i>Produção e Religiosidade</i>	207
4.4 - <i>Migração sazonal e migração definitiva</i>	224
<i>Capítulo V - Do tempo agonístico ao ressurgimento</i>	233
<i>Conclusão</i> -	249
<i>Bibliografia</i> -	257
<i>Fotos</i> -	277

Lista de Figuras

<i>Figura 1:</i>	<i>Mapa de localização do Quilombo do Gurutuba</i>	<i>12</i>
<i>Figura 2:</i>	<i>Mapa do São Francisco e tributários no centro Norte-mineiro.....</i>	<i>32</i>
<i>Figura 3:</i>	<i>Mapa de localização dos Grupos Locais do Gurutuba</i>	<i>66</i>
<i>Figura 4:</i>	<i>Gráfico de distribuição de terras no Gurutuba</i>	<i>129</i>
<i>Figura 5:</i>	<i>Mapa de delimitação territorial do Quilombo do Gurutuba</i>	<i>134</i>
<i>Figura 6:</i>	<i>Representação do Sítio familiar na década de 1960 (tempo das soltas)</i>	<i>136</i>
<i>Figura 7:</i>	<i>Representação do Sítio familiar na década de 1980 (tempo do cercamento)</i>	<i>137</i>
<i>Figura 8:</i>	<i>Representação do Sítio familiar em 2002 (tempo do apertamento)</i>	<i>138</i>
<i>Figura 9:</i>	<i>Diagrama demonstrativo de intercassamentos no Gurutuba I</i>	<i>164</i>
<i>Figura 10:</i>	<i>Diagrama demonstrativo de intercassamentos no Gurutuba II</i>	<i>165</i>
<i>Figura 11:</i>	<i>Diagrama demonstrativo de intercassamentos no Gurutuba III</i>	<i>165</i>
<i>Figura 12:</i>	<i>Perfil Transversal Gorutuba – Salinas/Pacuí: principais unidades da paisagem reconhecidas pelos Gurutubanos</i>	<i>175</i>
<i>Figura 13:</i>	<i>Vazante: estratificação das subunidades e usos</i>	<i>176</i>
<i>Figura 14:</i>	<i>Capão: estratificação das subunidades e usos</i>	<i>178</i>
<i>Figura 15:</i>	<i>Furados: estratificação das subunidades e usos</i>	<i>182</i>
<i>Figura 16:</i>	<i>Modelo de agroecossistema familiar (Sítio familiar)</i>	<i>206</i>
<i>Figura 17:</i>	<i>Mapa de localização dos cemitérios do Quilombo do Gurutuba ...</i>	<i>211</i>
<i>Figura 18:</i>	<i>Mapa de municípios com comunidades quilombolas Mesorregião Norte de Minas</i>	<i>246</i>

Introdução:

O cenário norte-mineiro oferece, com toda a sua diversidade, um quadro complexo de unidades socioculturais, dentre os quais os Gurutubanos, moradores do vale do rio Gorutuba², que conjugam uma territorialidade e agricultura peculiar, uma racionalidade própria na construção das relações sociais e econômicas, e uma religiosidade fruto de concepções e práticas do catolicismo popular associadas a ritos africanos. Como veremos, a religiosidade gurutubana, para além do seu caráter estrito, presta-se também ao ordenamento do “território”, dos recursos naturais e seus usos, das formas de sociabilidade levadas a efeito no vale do Gorutuba.

O povo Gurutubano³ é quilombola⁴ e vive no vale do rio Gorutuba – no centro norte de Minas Gerais - desde o século XVIII, vitimado por um brutal processo de expropriação, deflagrado no século XX, mais precisamente nos anos 50, e intensificado com a chegada da

² Quando me referir ao povo Gurutubano estarei utilizando a grafia proposta por Neves (1908a) em *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal*, por ser o primeiro historiador regional que faz menção explícita aos negros que se aquilombaram no vale do Gorutuba. Já quando me refiro ao rio Gorutuba, utilizo a grafia convencional, com “o”, como consta em cartas do IBGE.

³ Segundo um relato local, “os primeiros habitantes do vale do Gorutuba constituíam-se de uma mistura de índios Tapuias, mescla de um povo cafuno ou caburé, e quilombolas negros. (...) Conta-se que neste rio existiam muitos sapos conhecidos como *Kuruatuba* - sapo grande ou sapo *kururu* -, dando origem à denominação do rio e do povo que aí vivia - *os Gurutubanos*” (Santa Rita, 1977). Pires (1982) trabalha etimologicamente o termo “Gurutuba”, identificando duas versões: a do professor Álvaro da Silveira, que atribui a raiz a CURUTUBA: “Cururu”, sapo, e “tuba”, rio, Rio dos Sapos; e a versão de Teodoro Sampaio em “O Tupi na Geografia Nacional”, onde Gurutuba seria uma corruptela de “curú-tyba”, seixal, pedregal ou rio dos seixos e calhaus. Segundo o autor, a etimologia correta parece estar com Teodoro Sampaio, dada a quantidade de pedregulhos, calhaus no seu curso superior, sobretudo na região de Santo Antônio do Gorutuba, hoje distrito de Catuni, município de Francisco Sá (Pires, 1982: 26).

⁴ Beozzo (1992), ao abordar o “tráfico negreiro”, tanto transatlântico quanto interprovincial como “migração forçada”, considera a constituição de quilombos como “migração para a liberdade” e inclui ainda deslocamentos de “escravos africanos e brasileiros” no final do período escravista, para as cidades, para zonas de lavoura depauperadas e para a África. O Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo (apud O’Dwyer, 2002) afirma que contemporaneamente, o termo quilombo vem sendo “ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) O termo não se refere mais a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio...” (: 18). Em termos empírico-operacionais, segundo Arruti (2006), a definição de Quilombo generaliza suas características, definindo descritivamente seu caráter normativo: ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação de recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de auto-identificação quilombola (: 96). O conceito de quilombo também será instruído etnograficamente nesta tese.

Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, a partir da década de 70.

Trata-se de um povo numeroso, morador de 27 localidades ou grupos locais, situados na confluência dos municípios do centro norte-mineiro de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul (Ver mapa a seguir). Segundo meus levantamentos de campo, ao todo são aproximadamente 5.000 pessoas, 650 famílias, muitas das quais coabitando e ocupando exíguas frações de terra dos seus ancestrais, em meio a grandes fazendas de pecuária extensiva. Não obstante o considerável contingente populacional e flagrante situação social, caracterizada a seguir, durante o levantamento bibliográfico e os trabalhos de campo constatei ser este povo marcado pela invisibilidade social e historiográfica⁵.

Associada à expropriação, a exigüidade de recursos conforma um quadro intrigante: o *cercamento*⁶ e a expropriação das terras, a “privatização”⁷ das águas rio acima, a substituição da biodiversidade pelos campos de pastagem homogênea deixou os Gurutubanos limitados ao uso restrito de uma pequena parcela de terra nos capões ou nas vazantes⁸.

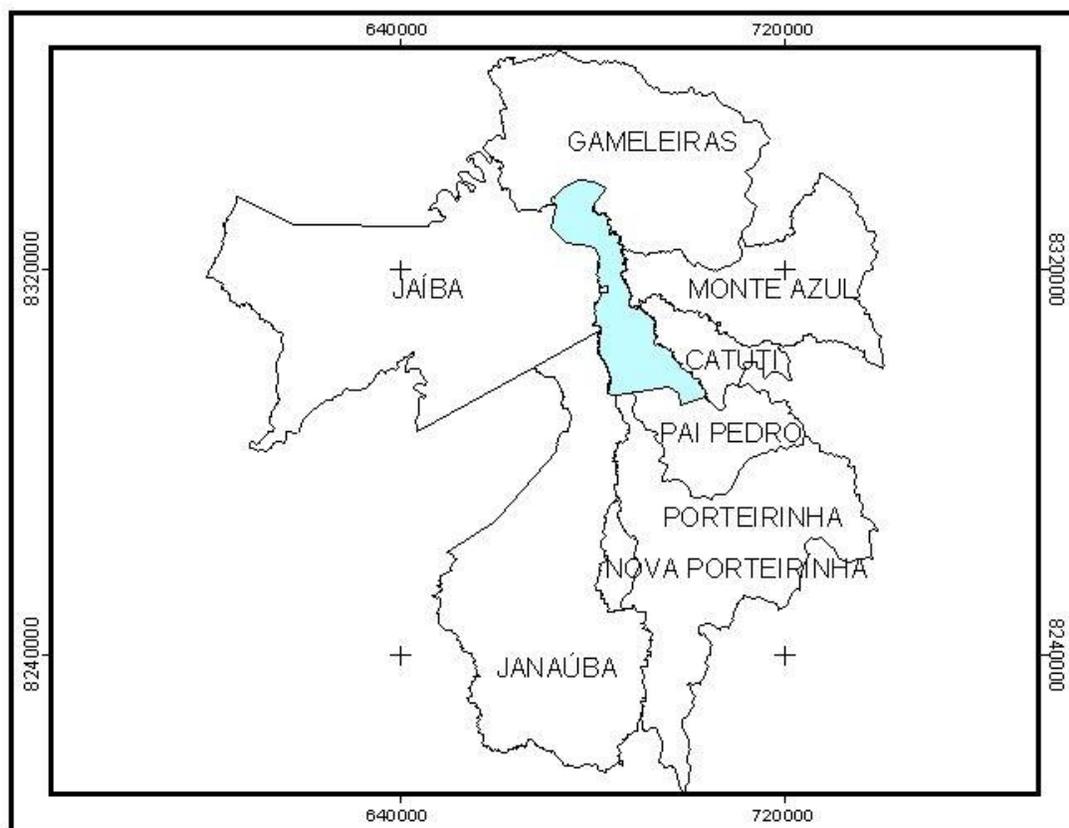
Os Gurutubanos não sofreram apenas esbulho de suas terras, mas também a negligência do poder público local, estadual e federal. Situados em região de semi-árido,

⁵ Quanto à “invisibilidade negra”, ver Leite (1996a), Bandeira (1991), Ratts (1996). Este aspecto será retomado adiante.

⁶ Tomo o termo “cercamento” de empréstimo de Castilho (1999), onde a autora aborda o processo de expropriação e territorialização das comunidades quilombolas de Parateca e Pau d’Arco, situadas na Bahia. Segundo a mesma, “no início da década de 1970 o uso comum da terra sofreu rude golpe com o ritmo acelerado do *cercamento* das pastagens comunais, depois com o *cercamento* das lagoas. Com o *cercamento* das terras, os quilombolas passaram a se sujeitar às normas de fazendeiros e comerciantes, tornando-se dependentes e vulneráveis” (: 48-49; grifos meus). O *cercamento*, portanto, corresponde à privatização das áreas comuns, que exauriu os recursos naturais e colocou em risco a sobrevivência destas comunidades; processo similar ao ocorrido no vale do Gorutuba. Naturalmente, esse processo está intimamente relacionado com a corrida aos cartórios para fins de regularização fundiária, deflagrada pela Lei de Terras e acentuada nas décadas de 1960 e 1970, como veremos a seguir.

⁷ A privatização das águas do rio Gorutuba, corresponde à construção da Barragem do Bico da Pedra, na década de 1970, e a utilização dos recursos hídricos locais predominantemente na fruticultura irrigada para fins de exportação, deixando as comunidades sem acesso à água rio abaixo. O processo de *privatização das águas* será analisado mais adiante.

⁸ A *vazante* é a unidade de paisagem delimitada pelo regime das cheias, que corresponde à faixa de terra próxima ao leito do rio, nas porções mais inferiores do relevo; pode atingir de 2 a 4 quilômetros de largura, sendo tradicionalmente utilizada para a solta do gado, o plantio de capim e arroz, bem como para reserva de peixe em suas lagoas. Os *capões* são os terrenos de maior fertilidade, onde os Gurutubanos normalmente constroem suas casas, cuidam dos quintais e hortas e plantam suas roças de milho e feijão gurutuba; possuem extensão variada, podendo atingir até 1 quilômetro de largura. No dizer dos Gurutubanos: “*capão é onde a água não alcança*” – “*varge ou vazante é lugar que enche de água e na seca abaixa*” (Rufino, Gado Velhaco, 37 anos). Estas categorias locais serão melhor exploradas mais adiante.



Base Cartográfica: SD - 23 - Z - D - I DSG 1984
 Datum : SAD 69
 Projeção UTM

Figura 1 – Mapa de localização do Quilombo do Gurutuba

com um Índice de Desenvolvimento Humano⁹ de 0,54, inferior ao do Nordeste brasileiro (0,548), a região do Gurutuba seguramente é uma das mais pobres do Brasil; o índice acima, do norte de Minas é ainda inferior aos que prevalecem em muitos países pobres do mundo, como a Mongólia (0,607), a Indonésia (0,586) e a Nigéria (0,583) (Reis apud Ribeiro, 1997: 52-54). O baixo índice de desenvolvimento humano da região se reflete, por exemplo, na precariedade de serviços de saúde e no alto índice de mortalidade e morbidade infantil. Segundo Dona Antonia Maria de Jesus, 72 anos, da localidade de Taperinha:

*“Eu tenho seis filho na terra e dez no céu, morreu tudo novinho. Sou mãe de 16 filho. Os 10 que morreu foi tudo **mal de sete dias**¹⁰, que hoje não existe mais, mas naquele tempo era muito. Naquele tempo tinha remédio pra gente não, então ia morrendo. Dava sete dias morria. Uns aturava três dias, outros aturava sete dias e morria. Outros aturava até quatorze dias. Se der remédio pra ataiar é trinta dias. E quando dá o mal, que atáia o mal, tem uns que atura, mas fica sofrendo esse ataque epilético. Fica até dezessete ou vinte e um anos, se ele escapar, passar dos sete, quatorze passou, com vinte e um morre. Dos vinte e um anos ele não passa não” (grifos meus).*

A eleição dos Gurutubanos como objeto de estudo deve-se ao meu envolvimento na discussão do PDA Califórnia¹¹, a convite do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA/NM¹². Naquela oportunidade, compartilhei da hipótese de que se tratava de uma comunidade quilombola, com domínio cognitivo sobre um território, memória coletiva e todo um conjunto de práticas sociais, articuladas por uma matriz cultural passível de identificação e trato etnográfico.

Deve-se também à familiaridade da paisagem e realidade gurutubana. Nasci e me criei na região, em Montes Claros-MG, e sempre passava ao largo do Gurutuba, rumo à fazenda de propriedade da minha família onde, quando criança e adolescente, passei as

⁹ O IDH – Índice de Desenvolvimento Humano é a composição de índices conhecidos: i) expectativa de vida ao nascer; ii) grau de escolaridade e analfabetismo; e, iii) nível de renda ajustado ao poder de compra do dólar.

¹⁰ Santos (2006), aborda os “negros do Tapuio”, localizados no município de Queimada Nova-PI, que também em virtude de processo identitário são vistos e se vêem como “quilombolas”. O autor faz referência ao “mal de sete dias”: “Outro fator rotineiro na época e que diminuía bastante o número de escravos era o ‘mal de sete dias’, nome que se dava ao tétano, infecção cuja transmissibilidade se dava por meio de fios, barbantes, facões e tesouras na secção do umbigo, que matava milhares de recém-nascidos.” (: 65).

¹¹ Programa de Desenvolvimento do Assentamento da Comunidade Negra de Taperinha, nas terras da Fazenda Califórnia, adquiridas pelo Governo Federal para Reforma Agrária. Este assentamento encontra-se no epicentro geopolítico do Quilombo do Gurutuba; encontra-se, portanto, encravado no quilombo e as 30 famílias que o constituem são quilombolas.

¹² ONG com sede em Montes Claros, que figura no contexto regional, tanto para agricultores familiares e representantes de movimentos sociais rurais como para o estado, como referência quanto ao reconhecimento e trato da diversidade de concepção e uso de recursos naturais por populações tradicionais.

minhas férias escolares. Bem cedo tive contato com as histórias e casos do Gurutuba. Na verdade, quem passa pela MG 122, no sentido Montes Claros - Espinosa, depois de Janaúba, costuma voltar os olhos para o seu lado direito, para as formações escarpadas da Serra do Espinhaço¹³, com seu tom cinza-azulado e seus picos encobertos pelas nuvens. Este encanto é quebrado quando baixamos os olhos e vemos a população sofrida, majoritariamente negra, mesmo neste curso onde estão localizadas as principais cidades da região.

Esta mirada para o lado esquerdo dos contrafortes da serra do Espinhaço e esta incursão pelos vales secos dos rios sobre os quais passei caudalosos quando criança e adolescente parece corresponder ao saldar de uma dívida, uma dívida de reconhecimento para com este povo que mantivemos na invisibilidade até muito recentemente, uma dívida moral.

Quando em campo, questionando sobre a presença de religiosos e da própria Igreja Católica na região, disseram que um dos poucos padres nos tempos antigos a visitar o Gurutuba em suas exéquias, pelos idos de 1946, foi um tal *Pe. Ângelo*¹⁴, que morava para as bandas de Mato Verde, na encosta da Serra do Espinhaço. Alguns informantes afirmaram ter estado na fazenda da sua família, onde foram muito bem tratados por seu pai, Senhor Aristides. Para minha surpresa, o *Pe. Ângelo* era o meu tio padre (*Im*), Cônego Newton Caetano d'Ângelis. Entre uma informação e outra, um caso e outro, constatei que parte da minha família está enredada na mesma trama. Portanto, estou implicado neste trabalho profissional, acadêmica e pessoalmente.

A partir destas motivações e tocado pela gravidade da situação social em estudo, expressa nos indicadores apresentados acima, em Julho de 2002, apresentei à Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Católica de Brasília proposta de trabalho junto ao povo Gurutubano, sendo contemplado com recursos para fins precípuos: desenvolver o meu

¹³ Segundo Neves (1908b), em *Chorographia do Município do Rio Pardo – Estado de Minas Geraes*, “as montanhas desse Districto (...), que o atravessa de N. a S., suas ramificações e contrafortes, famosamente ricas em oiro, ferro, diamantes e outras produções, encontrando-se morros de crystal em que se reverberam com reflexos deslumbrantes, a luz do sol. Muitos pontos elevam-se a mais de mil metros acima do nível do mar” (:128-129).

¹⁴ Posteriormente, declinaram também o nome do Pe. Julião, o Pe. Rochinha, o Pe. Chico, o Pe. Evaristo, dentre outros.

trabalho de campo e realizar estudos de identificação e delimitação territorial dos “remanescentes de quilombos”¹⁵ do Gurutuba.

No meu entendimento, a vinculação desta tese ao Laudo de Identificação e Delimitação Territorial reflete o caráter político do ofício do antropólogo. Ao assumir sua responsabilidade social como pesquisador que detém o conhecimento de um “saber local” (Geertz, 1999)¹⁶ sobre o povo ou grupo que estuda, o antropólogo deve fazer da sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento público e de garantia de direitos individuais e coletivos (O’Dwyer, 2002: 21).

Segundo Ramos (1990): “No Brasil, como em outros países da América Latina, fazer antropologia é um ato político” (:1). O engajamento político do antropólogo deve-se à tradição antropológica brasileira, sempre associada à preocupação de atuar em defesa das populações historicamente excluídas. Creio ser necessário manter uma ponte permanentemente estendida entre o rigor profissional e o engajamento político, mesmo que o nosso poder de fogo seja pequeno, além do risco de retaliações por parte daqueles que se sentem ameaçados pelo nosso trabalho-testemunho (Idem, Ib: 19). No entanto, como atores de um complicado processo, acredito que o nosso conhecimento acumulado deve servir para algo mais do que uma tese e seus fins acadêmicos.

¹⁵ Segundo Arruti (2006), “o termo ‘remanescente’ funciona como solução classificatória por meio da qual se admite a presencialidade do estado ancestral naqueles grupos, sem deixar de reconhecer neles uma queda com reação ao modelo original: os remanescentes são uma espécie de seres caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos, ‘sobras’, ‘restos’, ‘sobejos’. Neles se reconhecem profundas e, talvez irremediáveis, perdas culturais, sem que, no entanto, seja negado seu direito ao estatuto legal. No artigo 68 o termo remanescente também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente. De forma semelhante aos grupos indígenas, o emprego do termo implica a expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos” (: 80-82). Na medida do possível, utilizo-me do termo “quilombola” para evitar esta conotação e designar grupos que estejam se organizando politicamente para garantir seus direitos, muito embora reconheça que a categoria jurídico-formal e mesmo da administração pública é “remanescente de quilombos”.

¹⁶ O “saber local” na perspectiva de Geertz designa a experiência interpretativa de universos distintos, considerando-se a construção do conhecimento a resultante dos processos dialógicos vivenciados em campo entre o etnógrafo e o “nativo”. Desta perspectiva, o conhecimento resulta da clivagem de horizontes que envolvem o “ponto de vista nativo” e o esforço interpretativo do antropólogo. Segundo Geertz “Para um etnógrafo (...) as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e invólucros. Pode-se, é claro, obscurecer esta realidade com o véu de uma retórica ecumênica, ou embaraça-la, *ad infinitum*, com teoria. Mas não podemos fazer com que simplesmente desapareça.” (1999: 11). Daí a perspectiva hermenêutica do trabalho de campo e da construção do conhecimento.

Pretendo, com este trabalho, contribuir para a construção do “Campo Negro da Jaíba”¹⁷, realização parcial do antropólogo João Batista de Almeida Costa, em sua dissertação de Mestrado intitulada *Do tempo da fartura ao tempo da penúria dos morenos: a identidade através de um rito no Brejo dos Crioulos*. Costa postula a existência de um campo negro através das “relações que a comunidade de *Brejo dos Crioulos* travou historicamente com outras localidades no vale do rio Verde Grande e com as povoações situadas ao longo do rio São Francisco, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada, e nos altiplanos com Contendas, São José do Gorutuba, Porteirinha e Tremendal” (1999: 14), por onde se encontram, segundo os seus informantes, negros aquilombados, pelo menos desde meados do século XIX¹⁸; parte dos informantes de Costa vivia no vale do Gorutuba, onde ainda moram muitos dos seus parentes.

O objetivo primordial desta tese é investigar o povo Gurutubano, enfatizando suas formas de sociabilidade que se manifestam na construção do território, na construção da produção, na sociabilidade, aspectos ou dimensões da realidade sociocultural que se encontram imbricados e aqui serão tratados separadamente para fins analíticos. Uma dimensão subsidiária e recorrente será a do parentesco e do compadrio, que engendra relações e consolida laços em um contexto marcado pela descontinuidade territorial e por recursos naturais e simbólicos em fenecimento. Outra dimensão a ser enfatizada é a ritual, tanto no sentido social quanto religioso (Leach, 1996), que como fio condutor perpassa todas as ações, configurando um ser, um saber e um fazer singularmente gurutubanos.

Os aspectos eleitos representam formas de sociabilidade ligadas à constituição do social, não excluindo os riscos de dissolução, aguçados pelas condições constritoras decorrentes do contato. O meu propósito é demonstrar como, subtraídas grande parte das condições de reprodução social de um grupo ou sociedade, tanto as condições de ordem

¹⁷ Costa toma o termo “campo negro” de empréstimo de Gomes (1996), que o utiliza “para elucidar as relações dos quilombos existentes na região fluminense de Iguaçú. [...] Para esse autor, o *campo negro* seria formado por uma complexa rede social ‘que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas sócio-econômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de lutas e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciaram os mundos da escravidão” (Gomes apud Costa, 1999: 13-14). Para se ter maior clareza quanto ao campo negro preceituado por Costa, ver mapa sobre concentração de comunidades quilombolas no Norte de Minas no capítulo V.

¹⁸ Costa (1999) afirma que pelo menos desde meados do século XIX as comunidades negras se espalhavam pelo rio Verde Grande; no entanto, pelo levantamento da memória e genealogia dos troncos familiares no Gurutuba, região que integra o referido campo negro da Jaíba, recuamos a meados do século XVIII.

ambiental quanto socio-econômica, este povo ainda sobrevive, explicitando recursos e estratégias acionados para assegurar a permanência e atualização de suas formas sociais. Pretendo, pois, trabalhar no corpo da tese este paradoxo central que é a reprodução social num contexto de dissolução.

Ao expor os meus propósitos nesta introdução, evoco a noção de “reprodução social” de Bourdieu (1994), onde relaciona reprodução social a um “sistema de hereditariedade”, propriamente social, que tende a assegurar, mediante a transmissão consciente ou inconsciente do capital acumulado, a perpetuação das estruturas sociais ou das relações que formam a “ordem social”. Para o autor, esta reprodução pressupõe mudanças incessantes e renovação permanente:

“A vida social ou a vida do mundo social não é outra coisa senão o conjunto das ações e das reações tendentes a conservar ou transformar a estrutura, ou seja, a distribuição dos poderes que a cada momento determina as forças e as estratégias utilizadas na luta pela transformação ou conservação e, em consequência, as possibilidades que essas lutas têm de transformar ou de perpetuar a estrutura” (Bourdieu, 1994: 40).

Como a realidade dos Gurutubanos, à primeira vista, podia ser tomada como uma situação de quase dissolução social, investigo este povo a partir da noção de “desencantamento do mundo”, de Pierre Bourdieu, e das noções de “forças constituintes e poderes dissolventes”, de Georg Simmel. A noção de “desencantamento do mundo” encontra-se melhor desenvolvida em *Travail et travailleurs em Algérie* (Bourdieu: 1979). Ao analisar as mudanças culturais, sobretudo no que tange às transformações econômicas, Bourdieu propõe um exame sistemático da influência dessas transformações sobre o sistema de relações sociais e disposições, que foi muito útil para tratamento dos dados coletados em campo.

O desencantamento tratado por Bourdieu corresponde:

“... ao desaparecimento dos encantos e dos prestígios que propendiam para uma atitude de submissão e de homenagem para com a natureza, coincidindo com o prejuízo do esforço para cativar a duração pela estereotipização mágico-mítica dos atos técnicos ou rituais que visavam fazer do desenvolvimento temporal ‘a imagem nobre da eternidade’” (1979: 46).

O desencantamento do Gurutuba, como veremos, envolve as dimensões mágico-míticas e rituais enunciadas, mas pode ser entendido simplesmente como resultante da expropriação territorial e dos direitos. Dentre as “novas” disposições, o autor enfatiza a

organização deliberada e sistemática de todos os meios econômicos em função do proveito monetário, independente dos imperativos éticos, ou seja, o espírito do cálculo¹⁹.

Já as noções de “forças constituintes” e “poderes dissolventes” encontram-se melhor desenvolvidas em *Commen les formes sociales se maintiennent* (Simmel, 1983). Simmel analisa a constituição e manutenção de “formas sociais”, reconhecendo “sociedade” não apenas no conjunto complexo dos indivíduos e grupos unidos numa mesma comunidade política, mas em toda parte onde os homens se encontram em “reciprocidade de ação”. A cada instante, forças perturbadoras, externas ou não, opõem-se ao agrupamento, tendendo a dissolvê-lo. O autor caracteriza também as forças constituintes que asseguram a reprodução social:

“Todavia, a essas causas de destruição opõem-se forças conservadoras que mantêm unidos esses elementos, asseguram sua coesão e, através disso, garantem a unidade do todo, até o momento em que, como todas as coisas terrestres, eles se rendem aos poderes dissolventes que os cercam” (Simmel, 1983: 48).

No contexto do Gurutuba, identifico como algumas das principais forças dissolventes: o processo de expropriação da terra e a reconfiguração da estrutura fundiária e agrária com a invasão das fazendas; a “privatização” das águas do rio Gurutuba, elemento constitutivo da unidade territorial e da própria identidade gurutubana; a decorrente exigüidade de recursos, com a necessidade de venda sazonal da mão-de-obra em áreas rurais de outros estados²⁰; a venda de pequenas parcelas daquilo que restou do território tradicional para atendimento de necessidades básicas ou situações emergenciais²¹; a introdução e o estímulo ao agronegócio, inclusive com financiamento público; dentre outras. Estes constrangimentos histórico-conjunturais, por sua vez, se contrapõem às forças constituintes e mantenedoras, do plano da memória - o tempo das *soltas*²², dos recursos abundantes - e do plano da sociabilidade e das práticas rituais que têm assegurado a reprodução social do grupo.

¹⁹ Bourdieu diferencia “cálculo” de “espírito de cálculo”. O cálculo está presente em toda transação equitativa. Já o espírito de cálculo avalia quantitativamente o lucro, anulando as aproximações arriscadas e o desinteresse de uma moral da generosidade e da honra (Bourdieu, 1979: 35-36).

²⁰ Veremos mais adiante os principais centros de produção para venda sazonal de mão-de-obra.

²¹ Sobretudo para necessidades da ordem da saúde (cirurgias, tratamentos, etc.).

²² Categoria gurutubana que será instruída no desenvolvimento da tese.

Em termos metodológicos, o primeiro desafio com que me deparei foi a enorme quantidade de relatos e documentos historiográficos, em sua maioria, referentes às regiões mineradoras de Minas Gerais, não detalhando processos relativos aos Gerais mineiros. Costa (2003), ao examinar a ideologia da mineiridade, com o objetivo de identificar nela o lugar ocupado pelo norte de Minas, como também os norte-mineiros, caracteriza a desvalorização e a exclusão de que são objetos. Ao contrapor as cidades mineiras de Matias Cardoso e Mariana, o autor explicita o espírito dos Gerais e o espírito das Minas e identifica a categoria *baiano*²³, relativa ao norte de Minas, como um *entre-lugar identitário* nas relações hierárquica e historicamente construídas.

Fato é que os dados historiográficos são mais abundantes para as Minas que para os Gerais. Como construir uma História local? Mesmo porque minha presença em campo levantou esta expectativa²⁴. Nesse sentido, a minha abordagem guarda certa proximidade com as experiências desenvolvidas pela história oral e pela micro-história, marcadas pela preocupação em recuperar tudo aquilo que a “história social dominante deixava escapar” (Revel, 1998): os comportamentos, a experiência social, a constituição de identidades grupais²⁵.

Embora não tenha o propósito de confirmar relatos orais com documentos escritos, considero paradigmático o texto de Antônio da Silva Neves, *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal - Estado de Minas Geraes* (1908a), por descrever com riqueza “etnográfica” os costumes do povo, com ênfase nos costumes dos negros dispersos por todo o município, inclusive no vale do Gortuba, além de descrever minuciosamente a situação e limites do referido município e respectivos distritos, as bacias hidrográficas, aspectos da fauna, flora e culturas desenvolvidas. Em fins do século XIX e início do século XX, o Gortuba encontrava-se encravado no município de Boa Vista do Tremendal.

Em termos “historiográficos”, procurarei buscar nos relatos sobre o Norte de Minas, os caminhos do passado, trilhados pelos ancestrais dos negros moradores do vale do

²³ Segundo Costa (2003) a categoria “baiana” como constituída pela mineiridade dos “gerais” carregaria sentidos pejorativos e discriminatórios, explicitando uma posição de subalternidade desta região no estado (: 19). O autor procura desenvolver seu estudo comparativo, numa perspectiva configuracional, colocando o foco da sua atenção nas representações coletivas que marianenses e matenses fazem de si mesmos e fazem uns dos outros.

²⁴ Foram frequentes as perguntas “E aí, seu Durval [Aderval], o senhor já descobriu de onde nós viemos?”.

²⁵ Ver também Pollack, 1987; Lévi, 1992; Prins, 1992.

Gorutuba, sendo que a “produção” deste passado histórico, para além dos fins acadêmicos, pretende contribuir para a reconstrução da matriz identitária desse povo no presente, possibilitando-lhes retomar o elo perdido pela memória do grupo com o passado longínquo da recusa e fuga da escravidão.

De certa forma, este propósito se aproxima ao de Hobsbawn & Ranger (1984), onde se ressalta a importância dos ritos na sociedade e a ligação do passado com o presente, atuando a história ou tradição como símbolo legitimador da sociedade, enquanto se presta para cimentar a coesão social; e quando se perde este elo de ligação ou este se esmaece, como parece ocorrer no Gurutuba, a tradição pode ser reinventada. Neste sentido, compartilho também da posição adotada por Zatz (1986), quando afirma que os ritos tradicionais são um patrimônio da comunidade:

“... rituais são ações sociais e podem desaparecer, ressurgir, serem modificadas, inovadas, transformadas ou, até mesmo, criadas ou ‘inventadas’ (...) e ainda, que a sua repetição, por um número expressivo da coletividade que compartilha algumas ou muitas das idéias e valores dos símbolos rituais, acaba por torná-lo um rito tradicional” (: 217; grifos da autora).

No decorrer da tese, sobretudo na retrospectiva histórica do grupo e região, reúno documentos, relatórios, teses e obras dos acervos gerais, de obras raras de Bibliotecas Nacionais (Biblioteca Mário de Andrade-SP, Instituto de Estudos Brasileiros-USP, Biblioteca Nacional-RJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional - RJ, Universidade Federal de Minas Gerais-MG, Instituto João Pinheiro-MG, Universidade Federal do Estado da Bahia-BA,) e Arquivos Públicos (Arquivo Público Mineiro-MG, Arquivo Público Bahiano-BA). Este levantamento bibliográfico permitiu-me reunir fontes primárias e secundárias sobre o Norte de Minas e outros verbetes, como *Negros Fugidos, Morgado da Casa da Ponte, Quilombo, rio Verde Grande, rio Gorutuba, São José do Gorutuba, Tremedal, Jaíba, Gurutubanos*, dentre outros.

Segundo Bourdieu (1989):

“... uma pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a rigidez, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições da disciplina - e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história” (: 26).

Pretendo, pois, utilizar os dados com rigor, do ponto de vista etnográfico, tomando a diversidade de fontes disponíveis e vendo para além delas, suas implicações e contribuições na construção do meu objeto.

O material historiográfico coletado, como extrações de memórias, descrições histórico-corográficas, anuários e publicações similares (Vasconcellos, 1901; Neves, 1908a; Velloso, 1901; Apollo, 1911; Souza, 1987; dentre outros), obras e artigos de viajantes e cronistas (Saint-Hilaire, 1975; Burton, 1977; Spix e Martius, 1981; Wells, 1995), será corroborado por estudos e obras críticas mais recentes, como as de Andrade (1973), Viana Filho (1988), Mata-Machado (1991), Paiva (1995), Price (1996), Leite (1996)²⁶, Melo e Souza (1986²⁷; 1997), dentre outros.

O segundo desafio é de caráter sociológico e etnográfico, e trata-se de identificar matrizes de compreensão e análise adequadas à realidade Gurutubana, uma unidade social esfacelada pelo processo histórico, que se insurge como um todo relativamente congruente, com características e limites relativamente definidos. Para tanto, pretendo buscar inspiração em um recurso metodológico considerado ultrapassado por muitos cientistas sociais, conhecido nos anos 50 como “estudos de comunidade”. Nestes estudos, a pesquisa restringia-se a uma área, limitada por critérios ecológicos, e ocupada por uma “comunidade”. Não obstante os limites e críticas estabelecidos por esta abordagem e recurso metodológico, explícitos nos trabalhos de Guidi (1962) e Woortmann K. (1972) e,

²⁶ Leite (1996) explora a “maneira [como] os viajantes estrangeiros do século XIX ‘viram’ o negro em Minas Gerais”. O comerciante inglês, o botânico alemão, o naturalista francês, o missionário americano e outros são pessoas diferentes, dotadas de distintos equipamentos culturais, trazendo no olhar condicionantes do seu modo de observar, entender e explicar. Assim, entre os viajantes estrangeiros se interpunham outras realidades, conceitos, preconceitos e noções que a autora discrimina e analisa criticamente. Seu procedimento consiste em estudar o maior número possível de fatores que interferem na construção da imagem do “outro”: formação e objetivos dos viajantes, sua relação com os patrocinadores da viagem, deformações devidas à equação metrópole-colônia, noção de “raça” nos primeiros estudados, etc., após o que a autora constrói o seu próprio olhar, no qual o viajante é o outro, construindo uma visão da realidade. Leite acaba por construir uma etnografia a partir de textos pré-etnográficos, considerando como *campo* os diários de viagem e como *informantes* os próprios viajantes (: 14).

²⁷ Mello e Souza (1986) tem por objeto os desclassificados sociais da mineração no período colonial em Minas Gerais. Valendo-se da documentação oficial, sobretudo encontrada no Arquivo Público Mineiro e no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, de Memórias; estatísticas e escritos de viajantes, a autora registra a intensa atividade mineradora e o descuido das roças de mantimentos e de quaisquer providências que pudessem fortalecer a economia interna, incluso a depauperização de homens livres, escravos e forros. Sua obra será importante no trato dos documentos e fontes, bem como representa valiosa contribuição na compreensão da relação dos sertões com a região das Minas e da própria ocupação dos sertões norte-mineiros.

sobretudo, a partir de tais contribuições, estou propenso a considerar os 27 grupos locais ou localidades que conformam o Quilombo do Gurutuba como uma “comunidade”²⁸.

Desde o seu aparecimento enquanto questão para as Ciências Sociais no Brasil, as “comunidades negras rurais e quilombolas” propiciaram uma discussão acerca não só da questão fundiária ou da territorialidade, na sua vertente de campesinato ético, quanto do próprio trabalho e produção. Neste sentido buscarei, na medida do possível, dialogar com autores como Gusmão (1979), Soares (1981), Bandeira (1988), Carvalho (1995), O’Dwyer (1995), Almeida (1989, 2006), dentre outros, que tratam da identidade étnica e de quilombos.

Arruti (2006) afirma que, no campo dos estudos raciais, foi a partir da década de 1970 que houve uma mudança na abordagem da identidade negra entre populações eminentemente camponesas. Essa mudança pode ser dividida em dois momentos. Os primeiros exemplos, que poderíamos considerar como *estudos sobre comunidades rurais que apresentam a particularidade de serem negras*, apareceram como pesquisas relativamente isoladas (Vogt & Fry, 1981, 1982, 1983a e 1983b; Brandão, 1977; Soares, 1981), não guardando qualquer perspectiva comum aparente.

Mas ao longo da década de 1980, quando há uma intensificação na USP sobre os estudos de “etnicidade”, surgem os trabalhos que, invertendo ligeiramente a questão, poderíamos pensar como *os estudos sobre comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas*. Com isso, até o ano de 1988, haviam sido produzidas três teses de mestrado (Gusmão, 1979; Queiroz, 1983; Monteiro, 1985) e duas de doutorado (Baiocchi, 1983; Bandeira, 1988), enquanto alguns outros trabalhos estavam em andamento. A lógica interna a esses debates seria alterada substancialmente a partir de 1988, e, especialmente, a partir de 1995, pelo impacto do “artigo 68”, que se fez sentir na mobilização de ONGs, aparelhos de Estado, profissionais de justiça, entre outros, nem sempre em perfeito acordo, mesmo quando imbuídos de uma perspectiva política comum (Arruti, 2006: 64-65).

²⁸ Segundo Zatz (1986), no Brasil, muitos trabalhos se inspiraram ou sofreram influência dos “estudos de comunidade”, trazendo valiosas contribuições, sobretudo acerca de características de vida e representações, como Menezes (1976), Moura (1978), Sigaud (1980), Cândido (1982).

Segundo o referido autor:

O campo de estudos sobre populações negras deveria, então, responder a novas demandas, diretamente formuladas pelos movimentos sociais, o que gerou uma espécie de aliança forçada entre perspectivas até então apartadas, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa, enquanto o que antes existia era uma oposição explícita entre eles. Praticamente todos os trabalhos iniciais sobre as 'comunidades remanescentes de quilombos' foram realizados no contexto do seu 'reconhecimento oficial' e de afirmação de seus direitos territoriais, o que nos coloca diante da interessante situação na qual a 'encomenda' e o diálogo com o campo jurídico não aparecem como um dilema de adequação, mas como uma marca de origem desse campo de estudos." (Idem, Ib: 65).

Seguramente, esta tese pode ser considerada como desdobramento deste segundo grupo de trabalhos, ou seja, o dos *estudos sobre comunidades negras que tinham e têm a particularidade de serem camponesas*. Utilizo, portanto, para fins dessa tese, a categoria “campesinato étnico”, por demonstrar etnograficamente que existe uma campesinidade gurutubana, bem como existe uma sobredeterminação de natureza étnica na realidade em estudo.

Cardoso de Oliveira (1982) já demonstrara o mesmo de outra maneira em “*O índio e o mundo dos brancos*”: os Tukuna não são propriamente camponeses, porque além da situação de classe, há um sobredeterminante étnico dado pelo fato de serem indígenas, e, no caso aqui abordado, pelo fato de serem quilombolas. Há implícito em seu trabalho, portanto, uma idéia de *campesinato indígena* e num sentido mais genérico, de *campesinato étnico*.

Como afirmei anteriormente, estarei, em grande medida, dialogando com Costa (1999), dada a proximidade estrutural dos Gurutubanos com os *morenos* de Brejo dos Crioulos, e também com outros trabalhos de mestrado e doutorado sobre a região do Norte de Minas, particularmente aqueles que abordam comunidades rurais, como Andrade (1994), Botelho (1999), Galizoni (2000), dentre outros.

Como estou lidando com quilombolas que também se caracterizam como camponeses, tratarei também o meu objeto a partir das contribuições que discutem o mundo camponês, a ética e a moralidade camponesa, a lógica da produção e o modo de vida camponês, a dinâmica da vida camponesa, dentre outros aspectos: Redfield, (1960), Wolf (1976), Tepicht (1973), Chayanov (1974), Galeski (1975), Mendras (1978), Velho (1976),

Polanyi (2000), dentre outros. Vale ressaltar que tais contribuições estarão sendo acionadas na abordagem das dimensões ou planos em análise, sobretudo no que tange à construção do território e da produção.

Em decorrência dos trabalhos de campo e do processo de mobilização desenvolvido, os Gurutubanos cogitam hoje de uma nova condição - a condição quilombola -, onde se conformam elementos da tradição e a constituição de novos sujeitos políticos e de direitos, num processo de inclusão social e visibilização no contexto regional, estadual e nacional. Como veremos, este processo está em franco curso no Gurutuba.

Ao tentar apreender a dinâmica desse processo de conformação do quilombo do Gurutuba, suas conexões lógicas e a consolidação de critérios internos de pertencimento e exclusão, pretendo também recorrer ao recurso teórico-metodológico que Van Velsen (1987) denominou de “análise situacional” ou “estudo de caso detalhado”: um “relato coordenado das ações de indivíduos [e agências] específicos” em que os registros de situações e eventos inter-relacionados tornam-se constitutivos da análise, orientada para a descrição de um processo social que se desdobra no tempo e no espaço (: 360 e seguintes).

Com afirma Barreto F° (1992): a “individualização de um conjunto de pessoas que se vêem como unidade é (...) não o resultado de fatores originários ou pré-existentes (...) mas relativa a um elenco definido de grupos e situações de interação” (: 70). Aqui a análise dos comportamentos, das estratégias acionadas pelos Gurutubanos, dos discursos enunciados pelos atores em interação tornam-se imprescindíveis para se avaliar a variação e discrepância entre práticas, normas de conduta e interpretações na construção de fronteiras.

Os dados de campo foram coletados na boa tradição *malinowskiana*, em janeiro de 2002 e entre os meses de Agosto de 2002 a Janeiro de 2003. Estes períodos referem-se à permanência ininterrupta em campo. Cabe ressaltar que estes períodos me possibilitaram apreender realidades ambientalmente opostas, em decorrência da estiagem e da chuva, realidades que se coadunam e conformam o modo de vida gurutubano.

Para além destes períodos, contabilizo também como “trabalho de campo” as diversas visitas ao Gurutuba e as diversas reuniões das quais participei, como observador ou como ator, acompanhando os Gurutubanos ou sozinho, travadas nos planos das políticas públicas, das políticas sociais ou da academia.

Nesse sentido, tomo de empréstimo a denominação que Arruti (2006: 34) faz do seu trabalho etnográfico - uma *etnografia nômade* -, contabilizando como “etnográficas” a participação em diversos eventos de agenciamento discursivo que definiam a relação do seu objeto de estudo - a comunidade quilombola Mocambo às margens do rio São Francisco no Sergipe - consigo mesmo (imagem de si), sua relação com a categoria “remanescentes de quilombos” (norma e modelização) e sua própria interpretação dessa relação (condições de objetivação).

Nos trabalhos de campo, o primeiro passo foi o levantamento das representações sobre os Gurutubanos nas cidades próximas à região em estudo (moradores, trabalhadores rurais, presidentes de sindicatos de trabalhadores rurais), no intuito de abordá-los em contexto. Nesta etapa, foram também mapeadas as feiras ou mercados das cidades de Janaúba, Porteirinha e Mato Verde, explorando a fisicalidade desta categoria identitária, os Gurutubanos, nestas localidades.

Na segunda etapa, construí a genealogia dos troncos familiares (27 famílias extensas ou grupos locais), caracterizando também o ambiente, explicitando categorias locais de construção do território e de recursos, atividades produtivas (lavoura, criação, trabalho sazonal em outras áreas rurais, dentre outras), sítios sagrados e festas religiosas, sobretudo sua relação com o trabalho na terra e a criação de gado, a troca e o comércio, as formas de organização e mobilização social, dentre outras formas de sociabilidade.

Uma nova incursão permitiu-me revisitar os dados e aprofundar a busca por categorias mais sensíveis. A essa altura, já gozava de relativa confiança do povo do Gurutuba, podendo ter maior acesso a parte de sua vida íntima. Em todas as etapas o “gosto pelas origens” (Augé, 1994: 44) constituía-se em moeda de troca com meus “informantes”, como demonstra O’Dwyer (2004) no que tange às comunidades quilombolas do rio Trombetas e tributários.

Uma nova etapa constitui de inúmeras reuniões com a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, que detinha à época o mandato sobre o tema do reconhecimento e regularização fundiária de quilombos no Brasil, com o Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA Nacional e de Minas Gerais, que passa a se responsabilizar pela regularização fundiária a partir do Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, e com vários

ministérios visando o reconhecimento dos Gurutubanos como “sujeito de direitos” e a sua inclusão em políticas de segurança alimentar e nutricional, cidadania e direitos humanos, educação diferenciada, atenção diferenciada à saúde, fomento e produção sustentável, dentre outras. Esta etapa, embora já tenha resultado em várias conquistas, como veremos, está longe de ser concluída.

Como afirmei anteriormente, concomitante aos trabalhos de campo, realizei os estudos para fins de identificação e delimitação territorial do Quilombo do Gurutuba, podendo contar para isso com o auxílio de agrônomos, agrimensora e advogada no último mês de trabalho de campo. Tive acesso, portanto, a levantamentos cartoriais e descrições agroecológicas que, retrabalhadas no contexto desta tese, serão de vital importância²⁹.

É preciso ainda ressaltar que os Gurutubanos, como constituindo uma comunidade quilombola, estão sendo aqui considerados como “comunidade ou povo tradicional”. Para Diegues (1996):

“comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis (...) Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena...” (Diegues, 1996: 87).

Little (2002) ressalta fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade” (: 23). Quanto à etnogênese do conceito de *povos tradicionais* e seus subseqüentes usos políticos e sociais, o referido autor afirma que o conceito surge para englobar grupos sociais distintos que defendem seus territórios frente à usurpação de outros grupos sociais ou mesmo do Estado-nação. Assim, o conceito de *povos tradicionais* contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política, de forma indissociável. Esse entendimento é oportuno e adequado em razão, sobretudo, do processo de expropriação do

²⁹ Para fins desta tese, os referidos técnicos atuaram como assistentes de pesquisa.

território gurutubano e da luta pela sua recuperação, deflagrada a partir dos trabalhos de campo.

Almeida (2006: 22-23) menciona a incorporação das expressões “populações tradicionais”, “comunidades tradicionais” na legislação competente e sua adoção pelo governo na definição dos seus aparatos burocrático-administrativos. Cita inclusive a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, criada por Decreto em dezembro de 2004, reeditado em 13 de julho de 2006³⁰, e sua composição paritária, integrando representações de seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, dentre outras categorias sociais tradicionais³¹.

Para o referido autor, o “tradicional” não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades, mas envolve identidades coletivas que se redefinem situacionalmente numa mobilização política continuada.

“O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (Almeida, 2006: 25-26).

Pretendo desenvolver a tese a partir de cinco capítulos. No primeiro abordo brevemente a história do Norte de Minas, no propósito de identificar como os Gurutubanos chegaram ao vale do Gurutuba e aí se fixaram. No segundo capítulo, abordo os Gurutubanos no contexto regional, suas relações estruturais com os demais *Caatingueiros* e *Geraizeiros*³², configurando um sistema que ultrapassa os limites da unidade sociocultural em questão.

No terceiro capítulo, exploro o processo de territorialização no vale do Gurutuba, descrevendo e analisando o imbróglio das terras da antiga fazenda Ramalhudo Mártires³³, o processo de registro das terras ou cartorização, os diferentes aspectos e casos de expropriação territorial. Para fins analíticos, abordo o processo de territorialização a partir

³⁰ Importante registrar que coordeno a referida Comissão, que é presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome, onde atuo profissionalmente.

³¹ Retomarei estas considerações teóricas no contexto da tese.

³² Categorias identitárias regionais que serão caracterizadas e exploradas no decorrer da tese.

³³ Esta fazenda inclui toda a extensão do território em estudo e sua formalização e registro em cartório em meados do século XX teria sido a primeira manifestação dos invasores, no que tange à expropriação do território gurutubano.

dos tempos da memória social gurutubana, o *tempo das soltas e do carrancismo*, o *tempo do “cercamento”*, da *grilagem e afazendamento das terras*, o *tempo do “apertamento” e da precarização territorial*. Neste capítulo, abordo também as atuais estratégias de acesso à terra baseadas nas relações de aliança e consangüinidade, além de todo o processo de retomada das “terras tradicionalmente ocupadas”³⁴ pelos quilombolas do Gurutuba. Na medida em que apresento categorias e instituições sensíveis da ordem do parentesco, alinhavo uma relação não menos sutil que assegura a continuidade do povo Gurutubano, num contexto de descontinuidade territorial. Como já exposto, tratarei de forças constituintes e poderes dissolventes, ressaltando as formas de sociabilidade que têm assegurado a reprodução social do grupo.

No quarto capítulo, abordo o ambiente e a produção, a partir da caracterização do vale do Gorutuba pelo saber local: o reconhecimento de algumas das unidades de paisagem mais importantes (*vazante, capões e carrascos, o complexo furado*); o uso e manejo dos recursos (flora, fauna) e o desencantamento dos rios; as estratégias produtivas e os “sistemas agroalimentares”³⁵ (roça, quintal, criação de animais, extrativismo e beneficiamento). Aqui também algumas estratégias de produção são inusitadas e revelam dimensões sociais e simbólicas que asseguram continuidade de formas sociais, não obstante o quadro restritivo imposto pela invasão e esbulho do território tradicional.

Ainda no quarto capítulo, analiso a relação entre produção e religiosidade, a partir da sobreposição do calendário agrícola e do calendário religioso, da dinâmica das festas religiosas, dos aspectos rituais da produção e distribuição, das formas de solidariedade entre familiares, compadres, famílias e grupos locais. Enfim, pretendo relacionar processo de territorialização, domínio cognitivo e estratégias produtivas com a religiosidade, que consolida laços de solidariedade e pertença. A reciprocidade será corroborada e legitimada pela religiosidade, tanto no sentido laico, quanto no sentido estrito. Também abordo os processos migratórios sazonais e definitivos, que têm resultado na diminuição da pressão

³⁴ As “terras tradicionalmente ocupadas” expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais, em suas relações com os recursos da natureza. Não obstante suas diferentes formações históricas e suas variações regionais, elas foram instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais, como constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais (Almeida, 2006: 21-22). Esta categoria será explorada no decorrer da tese.

³⁵ Esta categoria também será explorada adiante.

sobre a terra escassa e assegurado a atualização de vínculos e sentimentos de pertença, acesso a recursos e serviços, num fluxo e refluxo contínuos.

No quinto e último capítulo enumero os avanços da luta dos Gurutubanos não apenas em termos de recuperação do seu território tradicional, mas também de sua inserção sócio-política, abordando as estratégias voltadas tanto para a sua sustentabilidade socioeconômica e ambiental quanto para sua autoafirmação étnica.

Na conclusão, retomo os aspectos que considero estruturantes da realidade e permanência gurutubanas, relativos às suas formas de sociabilidade, tanto quanto demonstro os efeitos do processo deflagrado com a presente pesquisa e tese, configurando um processo irreversível que constitui parte de construção de uma *nova cartografia social*³⁶ do centro Norte de Minas Gerais.

O fio condutor da tese são os processos de “territorialização” (Oliveira, 1998) e a constituição e dissolução de “formas sociais” no Gurutuba, perpassando a ocupação histórica de terras de refúgio; a invasão, expropriação do território e a imposição de restrições socioambientais; o domínio cognitivo do território, que envolve a dimensão material e simbólica, tanto no ordenamento territorial e dos recursos quanto nas formas de sociabilidade levadas a efeito; a dimensão sociopolítica, que inclui a luta pela retomada do território tradicional e pela inclusão social do povo Gurutubano. Como veremos, no caso gurutubano, a materialidade territorial, comprometida em grande medida pela grilagem e afazendamento, remete-nos ao plano das “representações” (Durkheim, 1996) e ao plano da memória social do grupo.

Reafirmando, a questão central que permeia a tese é: como a comunidade gurutubana se reproduz, numa situação de expropriação ou quase dissolução sócio-política

³⁶ A expressão “Nova Cartografia Social” corresponde originalmente a projeto de pesquisa intitulado “Nova Cartografia Social da Amazônia”, financiado pela Fundação Ford, que vem sendo executado sob a coordenação do Antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, no âmbito do Programa de Pós-Graduação “Sociedade e Cultura na Amazônia”, da Universidade Federal do Amazonas. O trabalho desenvolvido pelo Projeto, além de instrumento de visibilização de povos e comunidades tradicionais, representa uma etnografia de conflitos em bases cartográficas, sejam eles decorrentes da construção de barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, unidades de proteção integral, rodovias, ferrovias, gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia, portos e aeroportos, dentre outros.

e territorial, que pode ser caracterizada em alguns momentos como *sociabilidade agonística*.

Capítulo I - Breve histórico do centro Norte de Minas:

Em termos do processo de territorialização do Gurutuba, os dados historiográficos e as informações obtidas com regionais aqui tratados serão muito oportunos para a compreensão de como se deu, sob o ponto de vista oficial, contrapondo-se à perspectiva dos próprios Gurutubanos, o processo de invasão do seu território tradicional e a sua integração na economia local, regional e nacional, bem como a consolidação de uma formação social específica na região em estudo.

A formação histórica do sertão do alto e médio São Francisco³⁷ foi tributária da intensa ocupação e povoamento indígena da região, bem como da ocupação de desbravadores portugueses, cuja penetração com seus currais e fazendas de gado datam do século XVII. Com as descobertas das minas, sua exploração e decadência, entre finais do século XVII e praticamente todo o século XVIII, a região se constituiu em atrativo para escravos fugidos, forros, brancos pobres e toda sorte de excluídos. No século XIX, quando da abolição da escravatura, nova leva de negros libertos ganhou os vales dos rios São Francisco, Verde Grande e Gorutuba, aí se fixando.

Em 1534, com o estabelecimento do sistema de capitanias hereditárias, o rio São Francisco serviu de limite natural para separar as capitanias da Bahia e de Pernambuco e logo se tornou centro de constantes e fantasiosas especulações sobre riquezas minerais e apresamento de índios. Na segunda metade do século XVI, várias foram as expedições partindo da Bahia, através do rio São Francisco, que abriram caminhos importantes não só para alcançar as regiões do seu médio e alto curso, como também para antecipar e preparar as descobertas auríferas de fins do século XVII e começos do século XVIII: Francisco Braza Espinosa, em 1553; Vasco Rodrigues Caldas, em 1561; Martim Carvalho, em 1567; Sebastião Fernandes Tourinho, em 1573; Antonio Dias Adorno, Sebastião Álvares e João Coelho de Souza, entre 1580 e 1583; Cristóvão de Barros, em 1590; Gabriel Soares de Souza, em 1592; Belchior Dias Moreira, em 1596; dentre outras (Vasconcellos, 1901).

³⁷ O rio Gorutuba, em cujas margens se encontram os Gurutubanos, deságua no Verde Grande, e este no São Francisco (Ver mapa a seguir).

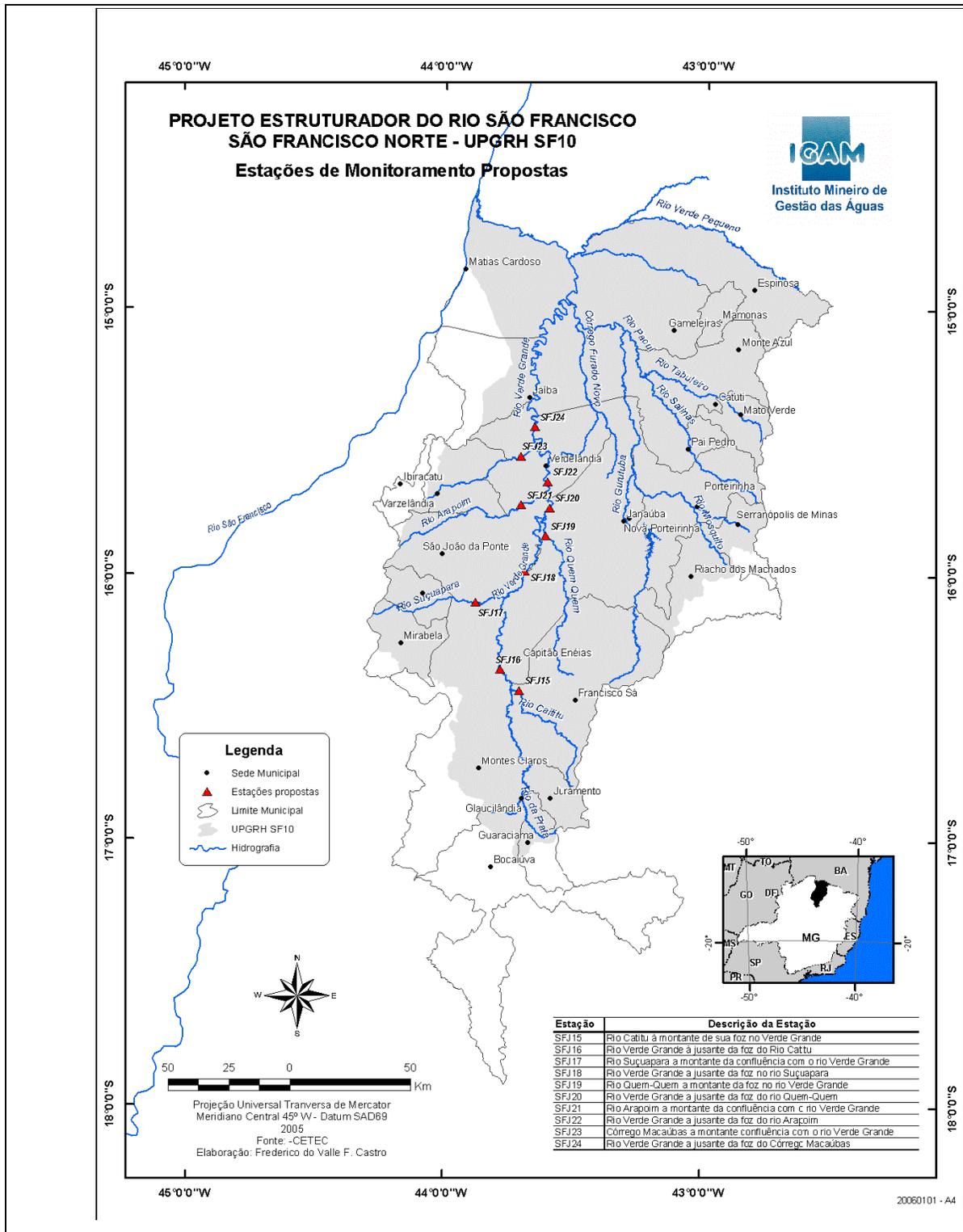


Figura 2 – Mapa do São Francisco e tributários no centro Norte-mineiro.

No século XVII, quando das entradas dos portugueses, já havia razoáveis conhecimentos ou informações das condições e potencialidades das terras interioranas. Vários caminhos já haviam sido abertos, geralmente aproveitando as facilidades de transporte oferecidas pelos rios Jequitinhonha, Doce, Paraguaçu, Pardo, Real, São Francisco e seus tributários. Segundo Silva (1998: 98), neste período, dois processos são de grande importância para a abertura e consolidação dos caminhos ao longo do São Francisco: a subordinação de uma população não-branca³⁸ estabelecida no sertão ao mercantilismo colonialista português e o desenvolvimento do latifúndio.

Para Mata-Machado (1991), a ocupação da região do Norte de Minas remonta ao período das concessões de sesmarias³⁹, que beneficiou diretamente a família de Antônio Guedes de Brito, conhecidas como Morgado da Casa da Ponte⁴⁰. Segundo o autor, a criação de gado começou no governo Tomé de Souza, em função do abastecimento da zona açucareira, alcançando o sertão e sendo beneficiada pela presença da água, pastagens naturais e terrenos salinos.

As famílias de Garcia de Ávila (Casa da Torre) e de Antônio Guedes de Brito (Casa da Ponte) receberam grandes sesmarias nas margens direita e esquerda do Rio São Francisco, especializando-se na criação de gado. A Casa da Torre possuía 260 léguas pelo rio São Francisco acima e a Casa da Ponte 160 léguas, desde o Morro do Chapéu até a barra do rio das Velhas. Na impossibilidade de ocupar tão vastas sesmarias, seus proprietários

³⁸ Silva instrui a categoria “não-branco”, utilizando “a ideologia da superioridade racial que orientou o processo de colonização do Brasil”, explicitando-a como “dimensão étnica instrumentalizadora”, para então “visualizar, de forma politicamente mais integrada, as variadas modalidades de resistência” dos não brancos, “considerados pela colonização como inferiores...”. Embora a forma mais visível de resistência seja a do quilombo, ao utilizar a categoria “não branco”, o autor busca iluminar o conjunto de movimentos e ações inconformistas, permitindo-nos perceber outras formas de luta e resistência: índios, sitiantes, camponeses, roceiros, agregados, vítimas da opressão racial aliada à expropriação fundiária (Silva, 1998: 2-4).

³⁹ De acordo com Silva (1996: 37), o instituto das sesmarias foi criado em Portugal, nos fins do século XIV, para solucionar uma crise de abastecimento. As terras portuguesas ainda marcadas pelo sistema feudal eram, na maioria, apropriadas e tinham senhorios, que em muitos casos não as cultivavam nem arrendavam. O objetivo básico da legislação era acabar com a ociosidade das terras, obrigando o cultivo sob pena de domínio.

⁴⁰ Regime de Morgadio: Antigo estatuto jurídico português de origem feudal que permitia a vinculação institucional de um conjunto de bens que não se podia alienar nem dividir. A propriedade transferia-se, por morte do titular, ao primogênito, como nas sucessões de poder nos regimes monárquicos, e na ausência deste, de livre nomeação do titular. Cada herdeiro incorporava obrigatoriamente ao morgado parte dos bens imóveis livres e gastava com obras pias mais ou menos a centésima parte das rendas das propriedades vinculadas (Mattoso, 1992: 137).

arrendavam parte das terras e os currais se alastraram rapidamente (Mata-Machado, 1991: 29-30). Lins (1983) afirma que desde 1652 a Casa da Ponte já “caminhava devorando terras, povoando desertos, construindo currais, conquistando o sertão, rumo ao São Francisco” (: 27). Os domínios da Casa da Ponte chegavam até os sertões do rio Pardo e dos tributários do São Francisco, o rio Verde Grande, o Verde Pequeno, o Gorutuba. Em 02 de fevereiro de 1666, através de carta patente, D. Vasco de Mascarenhas nomeou Antônio Guedes de Brito, Capitão de Infantaria, como Mestre de Campo e Regente do rio São Francisco, em reconhecimento aos serviços prestados à Coroa portuguesa, tanto no combate ao indígena quanto na luta e expulsão dos estrangeiros instalados no país.

A primeira tarefa imposta ao homem branco português e às suas ambições de riqueza e domínio no sertão do alto e médio vale sanfranciscano foi, fundamentalmente, o intenso combate ao indígena e ao negro aquilombado. Também os índios, expulsos do litoral e empurrados para os sertões do Velho Chico, organizaram tenaz resistência. No decorrer do século XVII, milhares de índios foram mortos e escravizados; outros buscaram proteção nas aldeias dirigidas pelos missionários que, como os criadores de gado, fixaram suas bases no coração do sertão. Vários grupos indígenas ocupavam as margens do rio São Francisco e lutaram encarniçadamente uns contra os outros e contra os brancos (Silva, 1998: 99-100). As investidas contra os indígenas e negros aquilombados prosseguiram sem tréguas até meados do século XVIII. Muitos índios, inclusive, estabeleceram-se em terras de refúgio de negros aquilombados, fazendo parte do mito de origem de muitos quilombos, como veremos a seguir.

Nelson de Senna, em “Principais povos selvagens que tiveram o seu habitat em território das Minas Gerais”⁴¹ informa com detalhes sobre os grupos indígenas localizados no alto São Francisco, mais precisamente na região do Norte de Minas. Para ali migraram os Cariri e se misturaram aos Caiapó. Também os...

“Catolé, que viviam no vale do rio Verde, tributário do São Francisco no limite da Bahia (e também mais a este, e fora do vale, no Rio Pardo); Caiapó, que levaram suas correrias desde os sertões do São Francisco aos sertões do Rio Grande, isto é, desde Januária até Paracatu, Uberaba e Frutal, durante o período colonial”; Guaíba, subgrupo dos Caiapó, que viviam na ilha de Guaibas no rio São Francisco perto do sítio da atual cidade de São Romão, e que foram reduzidos, no século XVIII, pelos descendentes de Matias Cardoso de Almeida;

⁴¹ *Revista do Arquivo Público Mineiro*. B. Horizonte: Ano XXV(1956), Julho, Vol. I.

Cururu (literalmente 'Roncadores') que viviam no vale do tributário Carinhanha, e eram assim chamados por causa de suas vozes roucas e guturais 'que se assemelhavam a sapos na lagoa'; Kiriri, que migraram do Ceará para os 'sertões meridionais' do São Francisco, atingindo a área do tributário Urucuia e o sítio da atual cidade de Januária, no período colonial." (Senna apud Pierson, 1972: 228-233).

O Mapa Etno-Histórico de Curt Ninuendaju mostra o sertão de sul da Bahia e Norte de Minas circundado pelos Amipira, Tobajara e Maracá, no século XVI, pelos Akroá e Shacriabá, no século XVIII. No século XIX já não se registra presença indígena naquela região, salvo os Shacriabá a leste (Ninuendaju, 1987).

Segundo Santos (1997), os Xakriabá constituem o mais numeroso povo indígena do estado de Minas Gerais, resultante de um longo processo de disputas e negociações, envolvendo inúmeras pressões sobre o território tradicional dos ditos “caboclos” ou “sucessores” dos índios de São João das Missões.

As histórias das missões religiosas e dos povos indígenas no Brasil estão intimamente ligadas, e muitas vezes as missões religiosas estão associadas ao processo de integração do território nacional e incremento de frentes econômicas. Em grande medida, os movimentos colonizadores do sertão valeram-se da mediação dos missionários jesuítas, sobretudo a partir do século XVII. Carvalho descreve as entradas missionárias, do século XVI ao XVIII, desde o baixo São Francisco até os seus tributários Verde Grande e Verde Pequeno, no sertão Norte-mineiro (Carvalho, 1991: 29-30).

Muitas missões e reduções de religiosos, ainda que resistindo tenazmente e sustentando longos conflitos com os senhores de gado, acabaram por colocar à disposição das fazendas uma extensa mão-de-obra “domesticada” que, em muitas ocasiões, tornou-se escrava. Nos sertões baiano e Norte mineiro, os estabelecimentos e missões religiosas eram utilizados pelo Governo como barreira contra os ataques dos índios, sobretudo dos Acroá e Mocoá (Silva, 1998: 106).

Tanto na expansão do gado quanto na exploração mineradora pode-se dizer que a presença do homem branco nesses sertões foi uma obra fundamentalmente resultante do avanço da Casa da Ponte e das entradas “paulistas”. Nos fins do século XVII e começos do século XVIII, os “paulistas” reorientaram suas entradas para as regiões auríferas de Minas e Bahia, conjugando a exploração do ouro, a guerra contra os indígenas e quilombolas e o desenvolvimento da criação do gado, empresas nas quais aqueles eram especialistas.

No sertão do centro Norte-mineiro destacaram-se Matias Cardoso, Januário Cardoso e Antônio Gonçalves Figueira. Após o massacre das “tribos”, os bandeirantes fundavam povoados e se estabeleciam na região. O primeiro povoado fundado foi o de Matias Cardoso. A Januário Cardoso é atribuída a fundação dos arraiais de São Romão e Porto do Salgado (Januária). A Antônio Gonçalves Figueira os de Manga, Barra do Rio das Velhas (Guaicuí) e Formigas (Montes Claros), todos com os mesmos objetivos de suprir as bandeiras, oferecer segurança aos caminhos e opor resistência a “tribos” hostis. As terras adjacentes foram repartidas por Januário Cardoso com seus parentes de São Paulo. A pecuária extensiva era atividade predominante nos sertões Norte-mineiros.

Em 1711, Antonil estima em quinhentas mil cabeças de gado da parte da Bahia e em oitocentas mil as de Pernambuco. Além do alimento, o boi era utilizado para tração dos engenhos, transporte em pequenas distâncias e o seu couro tinha diversas utilidades (Apud Mata-Machado, 1991: 30). O período é marcado pela predominância da atividade pecuária extensiva e pela importância do couro:

“De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforge para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as broacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os bangüês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com o seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz” (Andrade, 1973: 183; Abreu, 1976: 127; Mata-Machado, 1991: 31;).

Como veremos a seguir, os Gurutubanos ainda guardam as marcas deste período, com presença de catres correados de couro, gibões, arreios e cabrestos, buracas⁴², dentre outros objetos utilitários. Seu Alberto José Cardoso (Seu Aliberto), de Lagoa dos Martir, 81 anos, rememora que os antigos estendiam o couro de boi no chão para dormir. Senhor Cristiano Cardoso, 80 anos (de Loreana), ressalta a importância das buracas:

“Toda vida eu nunca fiquei sem buraca. Tem uma até aí que é nova, feita agora com pouco tempo, foi até o véi Felipe que fez pra mim... E a antiga inda tem e tá pendurada praí; não tá prestando pra nada mais.”

Seu Felipe, 87 anos, de Lagoa de Barro, o marceneiro e artesão gurutubano, ainda faz buracas, cordas, cabrestos. E seu Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, da

⁴² Bruaca ou Buraca: recipiente de couro, caixote de couro que se joga sobre a animalia para o transporte de bens ou produtos.

comunidade de Canudo, lembra que “o couro do veado catingueiro também é utilizado pra fazer caixa para o batuque. Antigamente, couro de veado era também pra fazer curtiço, fazer jibão...”. Estes aspectos serão retomados a seguir.

Com a descoberta das minas de ouro, o povoado de Matias Cardoso, hoje Morrinhos, tornou-se ponto de passagem obrigatório dos comboios que se dirigiam ao centro de Minas vindos da Bahia. Os principais povoados da ribeira do São Francisco, no período colonial, foram os portos distribuidores de sal - Morrinhos, São Romão e Guaicuí - e os centros distribuidores de produtos agropecuários - Pedras de Maria da Cruz e Januária (Mata-Machado, 1991: 35).

No final do século XVII, grande contingente populacional dirigiu-se ao centro de Minas Gerais, atraído pelo descobrimento do ouro, ficando a agricultura relegada ao segundo plano. O sertão do São Francisco tornou-se então o principal fornecedor para as minas:

“De lá vinham as boiadas e os gêneros alimentícios, destacando-se a farinha de mandioca, a rapadura, a cachaça e o peixe; por lá passavam comboios de escravos que eram vendidos nas minas e produtos importados provenientes do porto de Salvador” (Mata-Machado, 1991: 36).

Pires (2001) registra também o comércio entre os Gerais e as Minas, bem como os “coronéis” que dele se beneficiavam:

“Ao antigo Arraial do Tijuco, tido e havido como o pequeno Rio de Janeiro comercial do Sertão, passou a aportar, com freqüência, um grande comerciante na pessoa do Tenente-Coronel Cipriano de Medeiros Lima. Chegou a adquirir uma ótima residência para os seus constantes pousos de viagens e negócios. Constantemente levava com ele, a cada vez, quase uma centena de muarens vistosos e bem nutridos, sobrecarregados de carnes de sol serenadas, sabões da terra, toucinho, rapadura, arroz, feijão, etc. E do leva-e-traz constante na venda e compra de mercadorias, pela correção de seus negócios, passou Cipriano a ser uma figura conhecida, respeitada e até admirada.” (: 204-206).

O afluxo de forros do Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Maranhão, Espírito Santo, dentre outras regiões, estabeleceu-se muito cedo e este fator concorreu para a existência, em Minas, desde os primeiros momentos da ocupação, de expressivos núcleos de ex-escravos⁴³. O intenso povoamento configurou os sertões baiano e Norte-mineiro

⁴³ Entre os que se transferiram para a região do ouro, muitos eram escravos que vinham acompanhando seus proprietários e lá alcançaram a manumissão. Após a crise da extração mineral, a migração pode ter

como palco de um trânsito regular e ininterrupto de homens e riquezas. O trânsito e afluxo de víveres, a produção de mantimentos e gêneros necessários ao abastecimento das minas, a menor utilização do escravo na atividade econômica pecuarista, hegemônica na região, o surgimento de vilas e arraiais, com suas vendas e postos de abastecimento, imprescindíveis a qualquer penetração mais efetiva⁴⁴, acabaram por favorecer o surgimento de uma nova formação social específica na região.

Segundo Viana Filho (1988):

“O sertão não foi hostil ao negro. A sua organização econômica, no entanto, repeliu o escravo negro. Primeiro associado ao açúcar, depois às minas, e mais tarde às plantações de café, o escravo africano, dentro da economia rudimentar das caatingas e dos campos de criação, foi um elemento deslocado. Para isso concorriam muitos fatores. Primeiro o seu alto preço, em desacordo com a pobreza das explorações da região. Depois a própria natureza dos serviços locais, reclamando apenas limitado número de trabalhadores afeitos ao conhecimento geográfico dos tabuleiros sem fim, e destinados a uma constante mobilidade no rastro dos animais tresmalhados. Por último, a impossibilidade de uma severa fiscalização, como a que exerciam os feitores atentos nos canaviais e nas minas. Tudo conspirava contra o regime da escravidão negra. Caro, ignorando a região, sempre disposto à fuga, o negro não oferecia (...) as mesmas vantagens que dele fizeram o trabalhador indispensável do litoral” (: 195-196).

Muitos negros alforriados, livres e libertos aportaram nas margens do rio São Francisco, quer como mão-de-obra ocasional e flutuante, quer como posseiros, agregados ou mesmo rendeiros em pequenos sítios no interior das imensas fazendas de gado da região, sobretudo nos momentos de decadência e esvaziamento da atividade mineradora. Silva assinala a extensa penetração e o sólido estabelecimento do elemento negro ou não-branco no sertão sanfranciscano, não como contingente escravo propriamente, mas como parte de um pequeno e embrionário campesinato não-branco, constituído de livres, libertos e alforriados, caracterizados como posseiros, rendeiros ou lavradores agregados à grande fazenda de gado (Silva, 1998: 124-5).

Cardoso (1987) propõe o termo “protocampesinato” para designar atividades econômicas que, nas colônias escravistas, escapavam ao sistema de *plantation* entendido no

continuado marcante, uma vez que a expansão das atividades voltadas para o mercado interno oferecia oportunidades para as camadas mais humildes da população (Paiva, 1995: 72).

⁴⁴ “Houve mesmo quem buscasse extrair proveito máximo de tal ordem de coisas. Vários colonos passaram a pedir sesmarias com o intuito de explorá-las para a subsistência de transeuntes, o que aconteceu com particular intensidade ao longo do caminho novo, em Minas. Foi também o caso de muitas das estalagens abertas nas bordas dos caminhos mineiros para hospedar comerciantes e estocar suas cargas, possivelmente revendidas depois de algum tempo” (Mello e Souza, 1997: 64).

sentido estrito. Nestes termos, o autor distingue duas modalidades de “brecha camponesa” que resultaram num “protocampesinato” negro:

“1) - a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em seus quilombos; 2) os pequenos lotes de terras concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não-domésticos, criando o que o autor chama de mosaico camponês-escravo, coexistindo este, porém, com a massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção. (...) O termo protocampesinato se refere às atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas e no tempo para trabalhá-las concedidos no interior das fazendas, e à eventual comercialização de excedentes obtidos.” (Cardoso, 1987: 54-55).

Segundo Neves (1998), com a criação da Capitania de Minas Gerais, em 1720, e com o território desmembrado de São Paulo, a parte Norte – Minas Novas, até o rio Gorutuba – ficou vinculada à Bahia (: 88). Outros autores registram o desmembramento e a ocupação da região em estudo:

“Depois de instalar fazendas entre os rios Verde Grande e Gorutuba, o Capitão Estevão Pinheiro de Azevedo radicou-se em ‘Cahitetté’, num dos ‘millhores sitios’ do sertão, no século XVIII, com ‘hua muy grande roça, e horta com laranjeyras, limões, e toda a hortaliça’ – conforme testemunho de Joaquim Quaresma Delgado” (Freire Apud Vianna, 1935: 185).

Muitos foram também os motins do sertão, em grande medida insurreições dos próprios fazendeiros contra o controle fiscal da metrópole sobre a extração do ouro e produção e comércio de outras riquezas. Tanto a Guerra das Emboabas quanto a Sedição de 1736 ou Conjuração de São Francisco podem ser consideradas como levantes dos potentados do sertão contra as proibições e controle impostos. Mesmo com as interferências do Rei de Portugal e a criação da Capitania de Minas Gerais, o sertão continuou sendo dominado por grandes proprietários e o rio São Francisco ainda era a principal via de contrabando do metal precioso, onde a máquina fiscal da metrópole não alcançava.

Com a decadência da mineração, rompem-se os principais vínculos comerciais entre o Gerais e as Minas, dando início a um longo período de quase isolamento daquela região. O Norte e o Noroeste voltaram-se para dentro, mantendo uma economia de subsistência com escassa circulação de moeda e fraca vinculação ao mercado. De certa forma, o comércio de gado e peles de animais continuou a ser realizado com a Bahia e, em menor escala, com o Rio de Janeiro; estabeleceu-se um comércio inter-regional entre as localidades do médio São Francisco e entre estas e as províncias de Goiás e do Nordeste; as

populações desenvolveram um estilo de vida autônomo, fundado na agricultura para subsistência e na utilização das riquezas naturais.

No século XIX, pequenas cidades, vilas e comércios, sedes do poder político, funcionavam como elementos de organização do meio rural, com domínio dos donos de fazendas. Dos potentados da Colônia aos coronéis do Império e da República, a organização política fundou-se no poder pessoal dos proprietários, sustentado pela sua parentela, que sempre ditaram a ordem política no sertão, marcada pela violência das elites locais e pelo banditismo social, como contrapartida do coronelismo (Mata-Machado, 1991: 26).

No século XIX também vários estrangeiros, em sua maioria naturalistas, zoólogos, botânicos e mineralogistas, palmilharam lugares remotos nas Minas e nos Gerais, sendo os que deixaram registros mais substanciais sobre os sertões Norte-mineiros Saint-Hilaire (1975) [1824-1833], Burton (1977) [1869], Spix e Martius (1981) [1817-1820] e Wells (1995) [1886]. A maior parte dos relatos publicados, portanto, refere-se ao período de 1809 a 1835, como os de Saint-Hilaire e Spix & Martius. A jornada de Burton foi em 1867 e Wells esteve em Minas de 1873 a 1875.

Saint-Hilaire registra a presença massiva de não-brancos no Norte de Minas. Segundo o viajante:

“A população atual do sertão é quase toda ela composta de homens de cor. Não havia, por ocasião de minha viagem senão dois homens brancos na povoação de Contendas, e não vi mais do que um único durante os quatro dias que passei na de Coração de Jesus. A indolência dos habitantes do sertão é, talvez, maior ainda que a dos outros mineiros. Sua fisionomia revela-lhes já a índole, e se encontra a expressão desse defeito em todos os movimentos de seu corpo. Aliás, o calor do clima convida bastante os homens dessa gleba a entregarem-se à ociosidade” (Saint-Hilaire, 1975: 308).

Spix e Martius reproduzem os argumentos de Saint-Hilaire a respeito dos não-brancos do sertão e sua perigosa proximidade com a natureza. O sertanejo para aqueles é uma “criatura da natureza”, a quem falta o “sentimento da delicadeza moral”, a inteligência da “instrução” e um mínimo de sentido “espiritual”. Tais elementos, entregues à dimensão da sensualidade grosseira e irrefreável, não podem ser considerados agentes civilizadores.

Silva (1998) chama a atenção para o discurso objetivista destes autores, sobretudo Saint-Hilaire e Spix & Martius, onde o “vazio” dos sertões conjuga-se com uma natureza

selvagem, absorvente e dominadora, refletindo a força de uma idéia desumanizadora e essencialista do sertão, no qual a própria humanização, subjugada e diluída por uma natureza sempre mais forte, é insuficiente e débil. Segundo o autor, tal característica equivale, no pensamento social, à própria inviabilidade da civilização nos sertões (: 23-26).

Outro fator comumente associado aos sertanejos é a violência: a violência da própria natureza, do clima inclemente, da fauna ameaçadora, da flora sufocante e opressiva, etc.; mas também a violência dos “filhos do sertão”. Em Spix & Martius, os filhos do sertão são “mal afamados como brigões e por seu banditismo” (1981: 68). Em Saint-Hilaire, o calor do clima teria abrandado seus costumes e enfraquecido o natural instinto de violência, mesmo assim, tais homens “pouco realmente ganharam em civilização” (Saint-Hilaire, 1975: 309).

Segundo Silva (1998), os textos e obras dos viajantes Spix & Martius e Saint-Hilaire, fundadores do pensamento social brasileiro sobre o sertão, definiram as balizas, os matizes e os contornos do que se compreendia ser o brasileiro, e o lugar do negro na sociedade brasileira (: 18). Como o referido autor está preocupado com a invisibilidade e o deslocamento marginal dos não-brancos, ele, navegando dentro dos quadros e limites desta estrutura estabelecida pelo pensamento social romântico de meados do século XIX, acaba por demonstrar que os trabalhos de parte das gerações futuras de historiadores, escritores, sociólogos e intelectuais, de uma forma geral, impuseram um padrão interpretativo da sociedade brasileira que, no mais das vezes, obnubilou a participação ativa desses grupos nos nossos processos históricos mais importantes.

Leite (1996), ao abordar “as viagens como acontecimentos vinculados às políticas de colonização”, “os projetos de viagem e sua influência nos trajetos”, “o diário de viagem como texto pré-etnográfico, composto a partir de vários planos de representação documental e literária”, “as representações sobre os escravos e libertos construídas a partir das concepções e experiências vividas antes, durante e após as viagens” (: 33), afirma que parte das representações sobre o Brasil, sobretudo no século XIX, foi produzida no contexto de viagens, sob o crivo evolucionista. Segundo a mesma:

“O crivo evolucionista que irá perpassar o conjunto das representações sobre o Brasil não apenas durante o período colonial, mas também durante o século XIX,

colocará sob suspeita todas as pesquisas produzidas por autores estrangeiros” (Idem, Ib: 39).

Somente em fins do século XVIII, iniciaram-se as expedições científicas propriamente ditas, financiadas por Portugal e, em seguida, por outras nações. A partir de 1808 iniciou-se a produção sistemática de obras sobre o Brasil, escritas por viajantes de várias procedências, engajados ou não em missões científicas, que se propunham a estudar o país e interpretá-lo para o resto do mundo. Leite chega a caracterizar três momentos históricos quanto às incursões no Brasil: o primeiro, marcado pela influência portuguesa (século XV ao XVIII); o segundo, pela influência européia, sobretudo da Inglaterra (século XIX); e o terceiro, pela influência norte-americana (século XX) (Idem, Ib: 40). A autora também estabelece a relação entre as produções científicas sobre o Brasil e as exigências impostas pela expansão do capitalismo, no sentido de revelar as potencialidades do país.

Neste propósito insere-se Wells que, como vimos, esteve em Minas de 1873 a 1875, e era engenheiro; o foco principal da sua narrativa está nas produções, nos transportes, no comércio, nas tecnologias. Wells aborda a questão do trabalho numa região de muitas terras e pouca gente, de comunidades sertanejas ou camponesas pouco relacionadas à escravidão. Ele registrou a Minas “das gerais imensas, de poucos escravos e de homens pobres, rudemente livres na pobreza” (Wells, 1995).

É nesse sentido também que as relações escravistas no centro Norte-mineiro são relativamente diferenciadas, como demonstra Morelli (2002), que elege como objeto os escravos do Termo de Montes Claros de Formigas⁴⁵, que viveram entre as décadas de 1830 e 1880. A autora se concentra na análise das situações cotidianas vividas por eles. A autora objetiva conhecer

“... as múltiplas relações entre senhores e escravos, conhecer os meios diferentes encontrados pelos escravos para minimizar o sofrimento de sua condição e alcançar uma situação mais confortável em um mundo de incertezas e mazelas. Busca também entender os papéis exercidos pelos escravos (homens e mulheres) nas relações produtivas, investigar vestígios de existência de mecanismos de produção autônoma entre os escravos, bem como entender um pouco mais as relações dos escravos entre si e com os homens livres. O conhecimento dessas relações nos leva à compreensão dos significados e da extensão dos laços de parentesco e amizade, dos casamentos e formação de núcleos familiares, das

⁴⁵ Para uma história de Montes Claros de Formigas, antigo nome de Montes Claros, ver Paula (1979), Vasconcelos (1974), Revistas do Arquivo Público Mineiro - Edições 1896, 1898, 1900; Vianna (1916), dentre outros.

tentativas de formação de estruturas familiares permanentes e solidárias” (Morelli, 2002: 1).

Morelli utiliza-se da análise dos processos-crimes para compreender o cotidiano das relações escravo/senhor, escravos/livres, experiências de vida que sustentaram ou, ao contrário, subverteram as normas e regras de um tempo de relações aparentemente rígidas e punitivas:

“O estudo das estratégias de resistência e sobrevivência dos escravos mostra que esses atos de rebeldia limitada e calculada não representavam subserviência à dominação e à exploração. Atos como, por exemplo, amancebar-se com mulheres livres, portar armas com anuência ou não dos seus senhores, fingir de forro pelas ruas, mudar de dono quando achasse conveniente, arrumar alguém que o escondesse por algum tempo visavam contornar, e, não confrontar as imensas restrições impostas pelo regime escravista” (: 2).

Os escravos do centro Norte de Minas, talvez pela sua concentração em plantéis menores, possuíam uma relativa mobilidade espacial e exerciam atividades que lhes permitiam maior proximidade com os homens livres. Outras vezes, o fato de viverem nos núcleos urbanos, ou em suas adjacências, lhes permitia ampliar sua margem de mobilidade. A autora acima citada apresenta-nos escravos que viviam na cidade e nela desenvolviam atividades de carpintaria, sapataria, costura. Mas em sua maioria, os escravos encontravam-se em fazendas ou sítios, nos arredores das cidades e se ocupavam das tarefas da roça, limpa, plantio, colheita, criação, buscar lenha, tecer, fiar, assegurando a autosubsistência da região.

Pires (2001) também registra a monotonia e o caráter diferencial da escravidão nos sertões dos currais de gado:

“A vida corria monótona no largo criatório em extensão, longe dos rígidos controles do senhor da fazenda, sendo permitido aos escravos os tratos para as suas economias nas lavouras promíscuas de subsistência. Diluía-se, na amplidão dos horizontes, o controle de suas vidas, com as fortuidades generosas dos frutos silvestres, do mel, do peixe fácil e da caça abundante...” (: 44).

Até 1930, o Noroeste e Norte de Minas Gerais manteve-se praticamente baseado em uma economia agropastoril, com sociedade estratificada com predomínio do parentesco e do compadrio e organização política baseada na ordem privada, mantendo-se relativamente isolado. Este isolamento foi rompido por curtos períodos, sobretudo durante o boom da borracha, quando o látex foi extraído da maniçoba e mangabeira (Mata-Machado, 1991: 27).

As grandes extensões eram cortadas por antigas estradas, como a estrada aberta em aproximadamente 1.700 por João Gonçalves do Prado, que partia dos Campos da Garça, na atual região do Corinto-MG, atravessava o rio das Velhas, o Verde Grande, o Gorutuba, o rio Pardo, adentrando o sertão baiano, até alcançar o rio Paraguaçu, cujo vale segue desaguando na Bahia de Todos os Santos.

Como afirma Gomes (1987):

“... uma estrada de longo curso, traçada pelo tino de sertanista, há 300 anos. E há o detalhe notável de que seu traçado é seguido aproximadamente pelas vias modernas, quer rodoviárias, quer ferroviárias, em parte (...). Até 1927/28, essa via terrestre de cerca de 1.200 quilômetros prestou grandes serviços ao País e particularmente aos sertões Mineiros e Baianos que atravessa. Transitada pelas boiadas, que no passado eram conduzidas para o ‘Distrito do Ouro’, por pedestres de ‘escoteiro’, cavaleiros e até tropas militares. E não desapareceu. Sua relíquia aí está, em diversos lances ainda trafegáveis...” (: 72-73).

Leite (1996) aborda os caminhos pelo interior de Minas Gerais no século XIX, ao explorar os trajetos das viagens. Nas viagens mais longas, os caminhos tomavam principalmente três direções:

“a) da Comarca de Sabará, onde atingiam a Barra do Rio das Velhas (Guaicuí) e o vale do Rio São Francisco em direção à Bahia; b) da Comarca do Serro Frio, passando por Vila do Príncipe, Arraial do Tejuco, até o vale do Rio Jequitinhonha, fazendo o percurso das explorações de pedras preciosas em direção ao Espírito Santo ou, também, até a Bahia (Estrada Real⁴⁶); c) direção oposta, mais para o interior, passando pela Serra da Canastra e indo para Goiás. Alguns viajantes seguiam somente até Ouro Preto e imediações” (: 74; grifos meus).

A maior parte dos viajantes percebeu e registrou o declínio provocado pelo esgotamento do ouro e se assustou com o esvaziamento de algumas vilas que pareciam cidades fantasmas. Como veremos, as estradas modernas começaram a surgir a partir de 1925 e não pararam mais, como os trilhos da ferrovia Brasil Central, que atingem Monte Azul, Espinosa e penetram a Bahia, e daí seguem para o Nordeste.

⁴⁶ A Estrada Real foi construída nos muitos anos de idas e vindas, das Minas ao litoral, desde o século XVII, em busca das riquezas. Inicialmente, o caminho ligava a antiga Villa Rica, hoje Ouro Preto, ao porto de Paraty, mas pela necessidade de uma via de escoamento mais segura e mais rápida ao porto do Rio de Janeiro e, também por imposição da Coroa foi aberto um "caminho novo". A rota de Paraty passou a ser o "caminho velho", a partir do século XVIII. Com a descoberta das pedras preciosas na região do Serro, a estrada se estendeu até o Arraial do Tejuco (atual Diamantina), deixando Ouro Preto como o centro de convergência da Estrada Real. Assim se formou o complexo da **Estrada Real**, ou seja, mais de 1400 km de patrimônio, cercado de montanhas, natureza, cultura e arte (http://www.estrada-real.org.br/estra_real/index.asp).

Se a região do centro Norte de Minas encontrava-se estacionária sob o ponto de vista econômico, não se dava o mesmo sob o ponto de vista político. Morelli (2002) ressalta que no século XIX:

“... com a perda da autonomia das municipalidades, os líderes locais tiveram que ser hábeis em estabelecer acordos e uniões com os escalões mais altos do governo imperial. As autoridades municipais montesclarenses mostraram-se competentes em estabelecer alianças partidárias, modernizar-se, adaptando-se às novas características do jogo político que garantiria o poder nos âmbitos local, provincial e nacional” (: 47).

Montes Claros foi capaz de construir uma base política que transcendia interesses locais, conseguindo criar uma imagem de um aliado, inspirando confiança nos mais altos níveis do governo (Morelli, 2002: 62). Quanto à importância política de Montes Claros, a autora afirma que “ao crescimento da cidade associou-se o aumento de sua importância como centro econômico, social e político. A cidade conheceu a projeção de muitos de seus políticos no cenário provincial e nacional” (Idem, Ib: 63).

Um dos exemplos explorados é o do Dr. Antônio Gonçalves Chaves Junior, advogado local que chegou a governador das províncias de Minas Gerais e Santa Catarina, além de exercer outras funções políticas importantes mesmo na República. Camillo Philinto Prates foi outro nome expressivo, tendo sido presidente da Câmara Intendente Municipal, assumindo depois cargos de deputado e senador, inclusive após a proclamação da República:

“De famílias tradicionalmente importantes, geralmente fazendeiros, mas também cônegos, médicos e advogados, os representantes montesclarenses, conservadores ou liberais, com poucas diferenças ideológicas entre si, foram hábeis em manejos políticos que lhes garantissem a permanência na condução dos interesses municipais” (Morelli, 2002: 63).

Antônio da Silva Neves, em “Chorographia do Município de Boa Vista do Tremedal” (1908a), descreve como a Lei Áurea repercutiu no Município de Tremedal, apontando possibilidades de ocupação do solo por negros libertos, dentre outros não-brancos⁴⁷. Segundo o referido autor:

⁴⁷ “A boa nova da Lei Áurea ecoou nas localidades do Município na última hebdomada do mez das flores, causando extraordinária surpresa e sendo recebida friamente pois o abolicionismo contava raríssimos adeptos. Não obstante, os recém-libertos abandonaram atropelladamente a casa dos seus ex-senhores onde eram tratados como alimárias, e festejaram, ruidosa e prolongadamente, a sua doce e suspirada alforria. As povoações encheram-se de magotes de ex-escravizados (...) de ambos os sexos, os quaes reunidos ao som da viola, dos pandeiros, dos cachambús, dansaram semanas a fio o tradicional garrido e rumoroso samba

“... com o regular povoamento do solo, o qual se operou serenamente, o gentio se retirou por ventura para o occidente, internando-se nas soberbas selvas sulcadas pelo Gurutuba, o baldio sertão das araras, e para o oriente, demandando o valle do Rio Pardo e as bravias mattas do Cariringongo e da Conquista...” (Neves, 1908a: 236; grifos meus).

O município de Boa Vista do Tremedal⁴⁸, hoje Monte Azul, banhado pelos rios Verde Grande, Gorutuba, Pacuí e Verde Pequeno, e diversos afluentes destes, de pequenos cursos, incluía à época os distritos de Santa Rita, São Sebastião dos Lençóis, São João do Pernambuco, Santo Antônio de Mamonas, Senhora da Graça do Tremedal, São João do Bonito, Santo Antonio do Matto Verde e Brejo dos Mártires⁴⁹, este último compreendendo a região dos Gurutubanos.

Segundo Neves (1908a), até 1800 são um tanto obscuras as notícias de entradas por terras do Tremedal, que pertenceram ao domínio da Casa da Ponte:

“O conde da Ponte, para colonizar as terras do sertão do rio Pardo, Urubu e Caeteté, mandava portugueses e africanos a estabelecer fazendas de criar e de lavoira em lugares apropriados, por ventura acompanhados de padres jesuítas encarregados de catechese do gentio; isso ainda na segunda metade do século décimo oitavo. Creou um livro geral de tombamento de terras⁵⁰ o qual, existindo ainda, deve lançar jorros de luz sobre a escuridão da noite que envolve a historia do Tremedal antigo, isto é, antes do primeiro quartel do século XIX em que as trevas do passado começam a se desfazer” (: 226-227).

alegrado por vozes crystallinas, abemoladas num duo encantador, doce como as primícias da liberdade. As roças estavam prenhes de cereaes e a grande colheita não se podia fazer por falta de braços. Demais os gêneros alimentícios baratearam consideravelmente. As roças não tardaram a ser saqueadas. Os furtos foram imputados aos negros que não trabalhavam e viviam em folganças. E os lavradores, mais para se vingarem do que para nato ter maio prejuízo, lançaram os bovinos, os cavallares, os muares nos milhos já seccos, nos cannaviaes, nos mandiocaes. Os treze-de- maio por sua vez entenderam que à moda dos brancos, precisavam ter família também; e, em breve, não ficou nenhum delles que não se unisse pelo hymineu com uma parceira ou com uma rapariga do povo. E eis de novo os ‘carigés’ a festejarem a sua lua de mel com estrondosos e prolongados dias de festança em que havia comes e bebes e o consuetudinario e sensual samba. Os regabofes dos filhos da noite pareciam eternizarem-se. A elles se tinha associado o baixo povo tão amante, tão apaixonado sempre pelas folias” (Neves, 1908a: 235).

⁴⁸ Para uma descrição mais detalhada do município de Boa Vista do Tremedal, ver Neves, 1908; Apollo, 1911. Rosa (2001) também faz referência à Tremedal e sua associação com a atual Monte Azul: “Só sempre bater para o nascente, diretamente em cima de Tremedal, chamada hoje Monte-Azul. Sabíamos: um pessoal nosso perpassava por lá, na Jaíba, até a Serra Branca, brabas terras vazias do Rio Verde-Grande” (: 81).

⁴⁹ É possível que o termo “Mártires” se refira a uma das famílias demandantes da gleba de terras que inclui toda a extensão do Quilombo do Gurutuba, no início do processo de registro e cartorização (Fazenda Ramalhudo-Mártires, referenciada adiante); não encontrei registros de combates, massacres ou martírios ocorridos na região que justifiquem o nome.

⁵⁰ Entre 1855 e 1860 realizou-se o primeiro cadastramento imobiliário do domínio privado no Brasil, determinado pela Lei Imperial no. 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como *Lei das Terras*. “Como o Estado brasileiro não dispunha de aparelho burocrático capaz de executá-lo, em 1854 incumbiu os párocos, que se subordinavam ao poder civil, desse encargo nas respectivas freguesias, em todo o Império. Assim originou-se a imprópria denominação de *registros eclesiásticos* para os lançamentos que definiram as terras devolutas, delimitando o domínio privado e, por extensão, o público” (Neves, 1998: 14).

E continua o referido autor:

“... na seca de 1839-40, Tremedal era o distrito mais setentrional do município da Formiga (atual Montes Claros), do qual foi desmembrado e incorporado ao de Grão Mogol, pela lei Prov. N. 171, de 23 de março de 1840, sendo então presidente de Minas o Conselheiro Bernardo Jacintho da Veiga (...). Em 1850, pelo Parágrafo XI do Artigo XXVII da Lei Prov. No. 472, de 31 de Março, o distrito do Tremedal foi anexado à paróquia e município do Rio Pardo, com o qual passou a manter sólidas e estreitas relações de amizade, sociais, judiciais, políticas⁵¹. No ano de 1890 foi criada a Comarca do Tremedal” (Neves, 1908a: 237).

Outro fator importante para permanência de não-brancos nos vales do Gorutuba e Verde Grande são as muitas referências às febres malsãs nos leitos desses rios (Velloso, 1901: 1024-1025; Santos, 1926: 33; Costa, 1999: 25). Costa explora a denominação regional *Mata da Jaíba*, explicitando seus significados de “lugar de difícil acesso e esquisito”, sendo *Jahyba* termo de origem tupi – *y, ahy, ba*: águas más, águas ruins ou *ya, ahy, ba*: fruta ruim, aquela que é ruim; ou ainda *y, aíba*: água ruim ou brenhas do rio. Como será visto adiante, a malária só será erradicada na região na década de 50 do século XX, quando se deu a invasão e ocupação do território gurutubano por grileiros e fazendeiros (Idem, Ib: 25).

Estas designações ou interpretações denotam o caráter insalubre da região, devido à existência de focos de malária e sua inadequação ao povoamento. Esta região está cercada por serras no sentido Sul-Sudeste e Sul-Norte, em cujos altiplanos e às margens do rio São Francisco estabeleceram-se as primeiras povoações. As cidades do vale do Rio Verde Grande e seus tributários são relativamente recentes, segundo quartel do século passado, com a implantação da ferrovia Brasil Central, com exceção de Porteirinha, Mato Verde e Monte Azul, localizadas nos contrafortes da Serra do Espinhaço.

Localizando-se em área marginal à mineração e desvalorizada pela sua insalubridade, a Mata da Jaíba foi sendo aos poucos ocupada por negros que se aquilombaram no seu interior. São muitas as referências às dificuldades de acesso e permanência, associadas à localização e posição social marginal, como fatores favoráveis

⁵¹ Desde o início da colonização do Brasil nem sempre coincidiam os limites das diferentes circunscrições: subdelegacia (distrito policial), divisão eclesiástica (freguesia) e jurisdição política (distrito de paz), mas, via de regra, as freguesias correspondiam aos distritos de paz. A instituição de uma circunscrição eclesiástica implicava na automática instauração da instância politico-administrativa respectiva. Uma resolução de 1844 determinou: “sempre que for creada uma freguesia, entenda-se também creado um distrito de paz, com os mesmos limites da freguesia” (Neves, 1998: 36).

ao surgimento de áreas ocupadas por populações negras fugidas (Bandeira, 1988; O’Dwyer, 1993; Gomes, 1996; Costa, 1999).

Alguns historiadores regionais informam a ocorrência de intensas fugas de escravos para os afluentes pestilentos como o rio Verde Grande, Pequeno e Gorutuba, etc., onde criaram quilombos e eram imunes às maleitas (Velloso, 1901; Neves, 1908a; Pires, 1997, 2001).

Pires (2001) afirma também que:

“Certamente os nossos quilombolas vieram, em sua maioria, fugidos dos duros trabalhos dos garimpos do diamante em Gão Mogol e Diamantina. Predominavam em povoados nas margens do Rio Verde Grande (...). O Rio Verde Grande, bem distante da zona de garimpos era temido pelos Capitães do Mato, que por lá não apareciam, e pela maleita, principalmente, que só matava homens brancos, pois os pretos se tornaram imunes às terríveis febres do Rio Verde.” (: 247-248).⁵²

Embora a política econômica dos governos, desde o Império, fosse de integrar a região à economia nacional, garantindo a unidade do território nacional, somente a partir da década de 1940, período que coincide com o emergente desenvolvimento industrial da sociedade brasileira, inicia-se um novo processo de integração do Norte de Minas com o Sudeste.

A implantação dos trilhos da Central do Brasil foi um dos fatores primordiais de integração da região:

“Após chegar a Montes Claros [1926]⁵³, a construção foi paralisada até 1942, quando teve seus trabalhos reativados, a conclusão até Monte Azul se deu em 1946 e a ligação com a Leste Brasileiro (até Salvador) em 1950. Teríamos assim (...) a mobilização de um grande número de trabalhadores durante a construção (...). Para se ter uma idéia da mão-de-obra mobilizada no trecho Montes Claros – Monte Azul, conforme nos relata Nelson Vianna, entre 1942 e 1943, auge dos trabalhos, havia em serviço 15.000 homens, que com suas famílias atingiam cerca de 50.000 pessoas. (...) Na década de 50 a agropecuária se estende pelo

⁵² O tema da malária e a caracterização do território gurutubano como “terra de refúgio” serão retomados adiante, a partir da memória social do grupo em estudo.

⁵³ Desde 1889 planejava-se uma estrada de ferro ligando Montes Claros à Extrema, ao Salto Grande, a São João Batista, mas todos os projetos fracassaram. Somente em 1922, quando era Ministro da Aviação o Dr. Francisco Sá, nascido na Fazenda de Santo André, pertencente ao Brejo das Almas, hoje município de Francisco Sá, é que se concretizou a construção da linha férrea, que se tornou de primitivo ramal, na grande longitudinal. Em 1924 o Ministro Francisco Sá inaugurava a Estação da EFC do Brasil em Bocaiúva. Dois anos depois, em 01/09/1926, chegava o Trem de Ferro em Montes Claros (<http://sesquicentenario.blogspot.com/2007/05/historia-de-montes-claros-mg.html>).

vale do Rio Verde, então saneado da malária, contando com o apoio da ferrovia que chegou a Janaúba em 1946” (Oliveira, 2000: 61-62).

Segundo dados da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, do IBGE, em 1933, a atual cidade de Janaúba era um simples lugarejo onde se erguiam residências rurais, pertencentes a diversos sítios vizinhos. Tinha o nome de Gorutuba, devido ao Rio Gorutuba, que banha a região. O Núcleo populacional chamou-se em seguida Gameleira e, por fim, Janaúba. A nova povoação foi elevada à categoria de vila em 1943, pelo Decreto-lei nº 1.058, de 31 de dezembro, depois que a estrada de Ferro Central do Brasil passou a servir ao município. Em 1948 foi elevada à sede do município de igual nome, que se criava, desmembrando-se de Francisco Sá (IBGE, 1959a: 338).

O trecho da ferrovia mencionado acima tangencia o território Gurutubano e contou com muitos deles como operários na sua construção. Segundo Costa (1999), na memória regional, de acordo com informação de Simeão Ribeiro Pires, historiador regional, enquanto labutavam carregando madeira, trilho e cascalho, abrindo picada ou o percurso por onde os trilhos passariam, os negros cantavam vissungos, cantos de trabalho em línguas africanas (: 58).

Mais tarde, o próprio Simeão Ribeiro Pires registra a presença dos negros Gurutubanos e o comércio na cidade de Janaúba, associado à estrada de ferro:

“Quando do prolongamento da antiga estrada de ferro Central do Brasil, em demanda à ligação com a Estrada de Ferro Leste Brasileira, que partia de Brumado (antiga Bom Jesus dos Meiras), eram eles [os quilombolas] por vezes encontrados na Gameleira (hoje cidade de Janaúba), ao comprarem, principalmente sal e tecidos.” (Pires, 2001: 248).

João Guimarães Rosa também registra cantos de trabalho, mesmo que em outro contexto, associados ao garimpo: “Uns pretos que ainda sabem cantar gabos em sua língua da Costa.” (2001: 48). As terras foram sendo afazendadas por membros das principais famílias das cidades da região. Trilhos e ocupação de terras avançam no mesmo ritmo sertão adentro, expulsando e expropriando famílias negras que aí se encontravam.

Cornelis Johannes Van Stralen (1980), em artigo sobre “A capitalização do campo e as políticas de saúde: o caso do Norte de Minas e Belo Horizonte”, também enfatiza a relação dos trilhos da Central do Brasil com a invasão das terras. Segundo o referido autor:

“... as matas do Rio Verde só começaram a ser desbravadas neste século [século XX], quando aumenta a demanda do gado a partir do crescimento dos mercados urbanos do Sudeste e quando em 1926 a estrada de ferro liga Montes Claros a Belo Horizonte e Rio de Janeiro. O prolongamento da estrada de ferro para Monte Azul, passando por esta área, deu lugar a novos povoamentos ao longo da estrada de ferro (Capitão Enéas, Janaúba). A abertura da Mata de Jaíba é ainda mais recente” (Van Stralen apud Santos, 1986: 15).

Datam de 1926 também a elevação de Tremedal à município, com primeiras eleições que tiveram repercussão no Gurutuba. É o que registra o Senhor Felipe José da Silva, 87 anos, de Lagoa de Barro:

“Eu lembro mais de 26, foi o ano da revolta. Formação dos prefeitos querendo ganhar. Tinha um home que chamava Donato, que era o prefeito de Monte Azul. E o outro chamava Chico Te, aí agora teve uma demanda deles em 26, em 25, e Donato ganhou. Foi querendo ser prefeito. Aí agora, vem dá força pro Donato em 26, que era pra ele ganhar, e veio só polícia, foi 450 polícia. Eu vi tudo, eu tava grandinho. Passou na casa da finada Lorença, mas quando chegou lá o Donato tinha corrido, o Donato correu e foram pegar ele; aí agora ficou essa poliçaiada revoltada no mundo fazendo bramura⁵⁴; chegava num lugar _ ‘Ei, onde que tem gado aqui, me dá um gado aí pra matar pra nós comer?’. Eu falei: _ ‘Ah, eu não tenho não!’. E eles disse: _ ‘Claro que tem, eu tô vendo!’; e falou: _ ‘Vai acolá, vai me levar lá’. E tinha que ir; agora chegava lá, podia ser vaca que o bezerro tivesse mamando, passava o fuzil, matava, aí agora ninguém não era pra falar nada. E tirava o couro e tudo. Eles tirava a capa e comando da polícia. E o pessoal revoltou... Eles saía andando pro mundo e fazia bramura, depois afastou e cabou; política. A polícia tava a favor de Donato, quando chegou lá Donato tinha corrido. Aí o Chico Te ganhou. Chamava é Tremedal antes.”

Nessa ocasião, a região recebe migrantes que se instalam como “posseiros”. São, primeiramente, assalariados dos empreiteiros fornecedores de dormentes para a construção da linha férrea. Essa atividade irá resultar na ocupação de diversas áreas. Pequenas clareiras, situadas ao longo de uma picada chamada ‘linha’, começam a aparecer. Os tiradores de dormentes irão construir suas cabanas e cultivar pequenas roças de subsistência. Ao término da atividade extrativista, muitos se fixaram no local como lavradores (Santos, 1986: 15-16). O desmatamento em profundidade das matas secas do curso do rio Verde acompanha os trilhos.

Segundo um dos seus informantes:

“Cheguei junto com o Capitão Enéas... Nós éramos quarenta e dois empreiteiro que tinha com ele, arrendava mato. Por exemplo, o mato que a gente achava assim, porque era terra do Estado... Então a gente tirava a madeira, trabalhava

⁵⁴ Fazendo o mal feito, intimidando e explorando os Gurutubanos e regionais, com abusos da força.

com madeira. A madeira toda era entregue pra Central... A gente entrava no mato e punha uma turma de home lavrando a madeira, eu pelo menos era empreiteiro mesmo, tinha 2 carroção e trabalhava noite e dia tirando essas madeira... quando nós mudamos para aqui era só povo do lugar que tinha, não tinha fazendeiro aqui... Eu mexia junto com esse povo. Era o mesmo que ser gente de casa, também todo o serviço a ser feito, todo o serviço pesado, quem fazia era o meu gado, era a minha tropa, que eu tinha dois carroção, então eu trabalhava muito, tanto eu como minha velha, que ela até lavar madeira ela lavrava” (Depoimento de Seu Cassemiro, em 07/84, apud Santos, 1986: 16).

Com a conclusão da ligação ferroviária Belo Horizonte-Salvador, em 1950, o fluxo migratório do Nordeste em direção ao Sul se intensifica. Muitos migrantes, parando em Montes Claros para baldeação, e tendo notícia da existência de grandes extensões de terras “livres”, optaram por permanecer na região e desbravar o vale do rio Verde. Esses novos lavradores já entram amparados por documentos de ocupação expedidos por funcionários do Estado (Santos, 1986: 24).

Segundo a autora, aparentemente não houve conflitos entre os chegantes e os antigos ocupantes das terras, como diria um dos seus informantes:

“Começaro chegando gente branca, alguns comprando posse na mão dos nego. Outros chegava e dizia: _ ‘Ah! Vou fazer uma roça aqui’. Pode fazer a mata tá aí à vontade. Então é que encheu isso aqui de gente e o pessoal abriu estrada, fez água, fez rua, pôs canoa pra atravessar o Rio Verde.” (Depoimento de Seu Sula, em 07/84 apud Santos, 1986: 25).

Segundo informante de Janaúba, o Senhor Donato, a estrada de ferro para os Gurutubanos foi motivo de tristeza:

“Eles achavam que o pessoal, que com a abertura da estrada de ferro que viria muita gente de fora pra cá e muita gente que poderia tomar as terras deles. Como foi né? A minha vó ainda falava assim _ ‘Ó meu filho, vai chegar um tempo que nós vamos afastando daqui aos pouquinhos, afastando e nenhum de nós vai ficar em nossas terras, outros virão tomar nossas terras, mas isso não é pra mim não, é pra você!’. E eu ouvia aquelas coisas. Eles tinham muito medo. Para os Gurutubanos não foi motivo de alegria não.”

Neste momento, a grande fazenda, até então auto-suficiente, passa a demandar produtos dos centros urbano-industriais, o que veio a provocar a desarticulação da organização produtiva tradicional. Com a modernização do estado, os grandes proprietários iniciam o estabelecimento de alianças horizontais, entre os seus pares, através das sociedades e sindicatos rurais. Para não perderem os privilégios, é como se preparassem para a revolução agroindustrial, que só viria a acontecer, de fato, no final da década de sessenta e início da década de setenta do século passado.

A melhor definição do setor agrário do centro Norte de Minas é a de Nordeste algodoeiro-pecuário, com predomínio da agropecuária. No entanto, trata-se de uma pecuária extensiva e de uma agricultura de subsistência. O atraso da agropecuária é fruto do grau elevado de concentração da terra e reflete-se na organização social. Os latifúndios, propriedades com mais de 1.000 ha. representavam entre 30 a 50 % das terras do Norte de Minas. Os minifúndios perfaziam um total de 1% da área apropriada, segundo dados de 1950 a 1970 (Gervaise apud Oliveira, 2000: 51-52).

Já segundo dados do Censo Agropecuário de 1960⁵⁵, constata-se em Minas Gerais a predominância de propriedades médias - mais de 100 e menos de 1.000 ha. (IBGE, 1967: 1). A região em estudo, entretanto, é marcada pela presença da pequena propriedade e pela subsistência.

Considerando os dados do Censo Agropecuário de 1960, e tomando como referência três municípios então existentes – Monte Azul, Porteirinha e Janaúba –, que cobriam e ainda cobrem boa parte da região em estudo, registra-se no município de Monte Azul um total de 2.263 proprietários de aproximadamente 66.188 ha, sendo uma média de 29 ha. por estabelecimento⁵⁶. Em Porteirinha, temos um total de 2.344 proprietários para 234.437 ha, com uma média de 100 ha por propriedade/estabelecimento (IBGE, 1967: 20). Já em Janaúba, temos um total de 1.636 proprietários de aproximadamente 195.393 ha, com uma média de 119 ha por estabelecimento (Idem, Ib: 26).⁵⁷

Com a modernização do estado, as terras férteis da Caatinga sofreram uma intensa invasão de grileiros e fazendeiros, expropriando territórios dos não-brancos, confinando-os aos interstícios das grandes fazendas ou em áreas distantes e ainda isoladas, como nos conta

⁵⁵ “O Censo agrícola de 1960 foi o quarto realizado no país, abrangendo as seguintes atividades: agricultura, pecuária, avicultura, apicultura, sericultura, horticultura, floricultura, silvicultura, e extração de produtos vegetais. Procedeu-se também os levantamentos complementares de gado em trânsito ou localizado fora dos estabelecimentos agropecuários...” (IBGE, 1967: XIII). Os Censos anteriores não foram abordados nesta tese, em decorrência do recorte temporal estabelecido (a década de 1960), quando o território gurutubano começa a ser invadido. Os demais Censos serão abordados a seguir.

⁵⁶ Considerava-se estabelecimento todo o terreno, de área contínua, independente do tamanho, formado de uma ou mais parcelas confinantes, sujeito a uma única administração, onde se processasse uma exploração agropecuária, ou seja, o cultivo do solo com culturas permanentes ou temporárias, inclusive hortaliças e flores; a criação, recriação ou engorda de gado; a criação de pequenos animais; a silvicultura ou o reflorestamento; e a extração de produtos vegetais. Excluíram-se da investigação os quintais de residências e as hortas domésticas (IBGE, 1975: XXII).

⁵⁷ Como veremos a seguir estas dimensões dos estabelecimentos sofrerão drástica diminuição, com a intensificação da ocupação regional e a implantação de grandes fazendas de pecuária extensiva.

Santos (1986), acerca do conflito de Cachoeirinha com os negros e posseiros, e Costa (1999), ao desvendar as origens da ocupação por negros aquilombados na grande região da Mata Seca da Jaíba, como vimos, ambiente onde também vivem os Gurutubanos.

O Conflito de Cachoeirinha⁵⁸ envolveu inicialmente 212 famílias daquele povoado, no município de Verdelândia-MG, e foi desencadeado desde 1964, quando as famílias de lavradores foram expulsas de suas terras, e começaram a luta para reavê-las. Santos (1986) acompanha as transformações ideológicas e políticas que envolvem os lavradores em sua luta, reconstituindo as diversas etapas do conflito (: 2).

A revolução agro-industrial, no final da década de sessenta e início da década de setenta, resulta na implantação de uma série de programas e projetos, tanto do governo federal quanto estadual, favorecendo grandes empreendedores, visando integrar a região na dinâmica da economia nacional, eliminar os bolsões de pobreza e combater os efeitos maléficos da seca.

Na década de 1970, a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE⁵⁹ - planeja e executa políticas governamentais de estímulo fiscal e financeiro, enquanto o governo do Estado realiza investimentos públicos em infra-estrutura básica (estradas, energia e telecomunicações), priorizando a pecuária de gado de corte, a produção florestal e a produção agrícola intensiva, com irrigação. Na região em estudo, a tônica recai sobre a cultura do algodão (Dayrell & D'Angelis, 2001).

Segundo o Sr. Levi Quaresma dos Santos, trabalhador rural de Porteirinha, 33 anos:

⁵⁸ Cachoeirinha dista aproximadamente 50 quilômetros do Quilombo do Gurutuba.

⁵⁹ A SUDENE foi criada originalmente pela **Lei 3.692 de 1959**; o órgão foi idealizado no governo do Presidente Juscelino Kubitschek, tendo à frente o economista Celso Furtado, como parte do programa desenvolvimentista então adotado. Seu principal objetivo era encontrar soluções que permitissem a progressiva diminuição das desigualdades verificadas entre as regiões geo-econômicas do Brasil. Para tal fim, foram engendradas ações de grande impacto, tais como a colonização do Maranhão, os projetos de irrigação em áreas úmidas, o cultivo de plantas resistentes às secas, dentre outras. A área de atuação da SUDENE, ou “Polígono das secas”, foi definida em 1936 (Lei 175/36), não incluindo o Norte de Minas. Isso só ocorreria em 1946 pelo Decreto-Lei nº 9.857. O mesmo seria ampliado pela Lei 1.348 de 1951. “Quando a SUDENE foi criada em 1959 (Lei 3692), seu espaço de atuação foi definido como o Nordeste e a área mineira do Polígono das Secas – AMPS”, contando também com o apoio do Banco do Nordeste. Posteriormente, a área mineira da Sudene sofreu modificações, incluindo os novos municípios criados por desmembramento com a Lei de 1951, bem como declarando que as áreas da margem esquerda do Rio São Francisco, dos municípios de São Francisco, Manga e Januária não pertenciam ao Polígono e à região da Sudene. Depois estes municípios seriam incorporados. A partir de 1998 (Lei 9.690) a região mineira da SUDENE passou também a incorporar mais 54 municípios do Vale do Jequitinhonha (Oliveira, 2000: 44-46).

“Na década de 70, o algodão chegou destruindo aquela diversidade de culturas de subsistência, e economicamente intervindo, porque o algodão chegou a ser denominado de ouro branco na região. A cidade de Porteirinha foi considerada a grande capital mineira do algodão. Então todo mundo tinha dinheiro naquela época: desde o vovô até a criança, porque tinha terra fértil e aí o banco financiava. Os que não tomavam financiamento nos bancos plantavam também, porque tinha, além do financiamento bancário, o financiamento dos donos de usinas, dos donos de casas de produtos agropecuários, aí, se você queria plantar uma roça, mas não tinha como, não tinha condição e dinheiro pra cuidar da propriedade, tocar e também pro veneno, você vendia o algodão antes de plantar; pegava o dinheiro pra entregar isso aí em quatro ou cinco meses. Então, gerava dinheiro na região.”

Já o Senhor Adão Custódio, também trabalhador rural de Porteirinha, 37 anos, considera que a cultura do algodão acabou por descapitalizar os pequenos proprietários, os pequenos produtores:

“O usineiro é quem beneficiava o algodão. Por exemplo, eu vendia pra você que é usineiro e você se capitalizava, ganhava dinheiro, e eu, como agricultor, talvez não beneficiava a produção e vendia mais barato; você beneficiava e conseguia um preço maior. Então, a partir daí surgiram as fazendas mesmo; hoje tem aí municípios que têm muita fazenda, em função disso, os pequenos agricultores venderam pedaços pra liquidar dívida e até pra ir embora daqui.”

De qualquer forma, os Gurutubanos foram mantidos à margem deste processo, salvo como vítimas de pressões e esbulho de suas terras. Segundo depoimento do Senhor Mariano, Gado Velhaco:

“O algodão chegou de pouco tempo pra cá, aqui era poucos que plantava algodão, o povinho mais fraco não gostava de plantar algodão, gostava mais de ter as coisa pra manter, criava porco, o povo criava muito aqui de primeiro, também ovelha, criava demais. Porco criava era solto aí no tempo, depois que não podia criar foi que... até hoje eu crio, sabe, até hoje eu crio uns porquinho, mas fechado, fechado no chiqueiro. Nós cria preso por causa do lugar, foi apertando e não tem jeito uai, se plantar, soltar aí eles come as roça do povo...”

Os investimentos trouxeram crescimento momentâneo da economia e melhoria da infra-estrutura de algumas cidades, mas também aceleraram a privatização das terras, associada à exploração indiscriminada dos recursos naturais. Nas áreas mais distantes, onde a terra concentrou-se de forma mais escancarada, a população não-branca viu-se sem alternativa de cultivo, à medida que as grandes fazendas reorientavam sua produção apenas para a pecuária extensiva.

Considerando os dados do Censo Agropecuário de 1970, no município de Monte Azul, cuja abrangência cobria quase toda a região em estudo, temos um total de 2.244 proprietários de aproximadamente 241.127 ha, sendo uma média de 107 ha por

estabelecimento/propriedade (IBGE, 1975: 140). Comparados aos 29 ha. por estabelecimento/propriedade do Censo Agropecuário de 1960 (dados já abordados anteriormente), nota-se um aumento substancial de 264% de terras tituladas, o que está em estreita relação com o processo de cartorização e a grilagem e afazendamento de terras de agricultores e comunidades locais, aspecto que será abordado adiante.

O mesmo pode-se constatar no município de Janaúba, onde se registra em 1970 um total de 1.619 proprietários de aproximadamente 262.917 ha. (34% a mais que em 1960), com uma média de 162 ha. por estabelecimento/propriedade (Idem, Ib: 138); e em Porteirinha, com um total de 3.114 proprietários para 217.810 ha., uma média de 70 ha. por estabelecimento/propriedade (comparados aos 2.344 proprietários para 234.437 ha., e com a média de 100 ha. por propriedade/estabelecimento, temos um aumento de 32% no número de proprietários e uma diminuição de 30% do tamanho das propriedades) (IBGE, 1975: 142).

A atividade predominante na região em 1970 ainda era a pecuária, com aumento exponencial da área utilizada, comparando-se com os dados de 1960 (de 19.291.160 ha. para 27.210.584 – aumento de 41% de área utilizada), perfazendo um total aproximado de 68% das terras disponíveis para produção, seguida da agricultura, com utilização de 8.344.020 ha (comparado aos 13.474.791 ha. em 1960, houve uma diminuição de 49% das terras destinadas à agricultura), com total aproximado de 21,04% das terras disponíveis para produção, sendo os produtos mais importantes o milho, seguido da mandioca, do arroz, do feijão, do café e outras culturas temporárias (Idem, Ib: 6-8).

Se a pecuária, por um lado, promoveu o desmatamento e o comprometimento dos recursos da fauna e flora, a agricultura mecanizada para fins de exportação, por outro lado, além do desmatamento, levou ao assoreamento dos rios e à “privatização” das águas, dada a necessidade da irrigação de culturas. Ambos os fatores contribuíram para a reconfiguração da estrutura fundiária e agrária da região, tendo como marco a invasão das fazendas.

A “privatização” das águas no Gurutuba guarda proximidade com o monopólio dos recursos hídricos no rio Salitre, em pleno sertão baiano. Quando dos estudos realizados por Reis (1986), nos 120 km de extensão, onde viviam direta ou indiretamente da agricultura irrigada 16.000 pessoas, estavam instaladas 1.500 motobombas. Com a estiagem recorrente no semiárido, associada ao crescente número de motores, o Salitre em vários momentos

ameaçou secar. A autora registra trechos em que restavam apenas poças de água apodrecida pelos resíduos de peixes e plantas. Enquanto as comunidades camponesas perdiam roças inteiras, à montante, eram construídas tapagens que retinham a água já limitada à jusante, concentrando seu uso em propriedades de grandes produtores, resultando em inúmeros conflitos (: 125-127).

Tanto no Gurutuba quanto no sertão baiano, a água é um recurso escasso, e se a lógica de seu uso é a lógica do monopólio e acumulação, as bases do conflito estão dadas. Não obstante, uma reação massiva dos Gurutubanos ainda não ocorreu, talvez por interponem razões metafísicas para o fato, além das razões estritamente econômicas e políticas, como veremos adiante.

Segundo Oliveira (2000), a degradação ambiental na região é constatada pelo fato do carvoejamento ser a principal atividade econômica do setor rural das últimas décadas do século passado. Este processo trouxe sérias conseqüências socioeconômicas e ambientais:

“a tomada das terras antes utilizadas pela agricultura de subsistência e das florestas naturais, que apresentavam-se como ‘terras livres’, na medida em que forneciam frutos nativos, lenha e caça, complementando a alimentação e renda das famílias camponesas (...). Assim, um dos efeitos da expansão da pecuária, e principalmente, reflorestamento/carvoejamento é, em grande medida, a eliminação da vida camponesa e da pequena propriedade” (: 56).

Um dos projetos mais impactantes na região foi o Projeto Jaíba. O projeto oficial de colonização da Jaíba é fruto da ação do Instituto Nacional de Imigração e Colonização – INIC, constituído em 1954 com o objetivo de “traçar e executar, direta e indiretamente, o programa nacional de colonização, tendo em vista a fixação de imigrantes e o maior acesso, aos nacionais, da pequena propriedade agrícola” (Texto da Lei nº 2.163, de 5 de janeiro de 1954).

Não obstante a abertura para os estrangeiros, na implantação do Projeto Jaíba, a maior parte dos colonos chegava da Bahia e do Pernambuco. A ação sistemática teve início quando o Governo de Minas disponibilizou 310.000 ha de terras da Jaíba. Esta primeira tentativa não logrou êxito, devido ao isolamento do núcleo, ligado aos centros próximos – Janaúba e Montes Claros – por uma estrada em péssimas condições, à falta de assistência técnica e até mesmo à falta de controle.

Em 1961, houve nova tentativa pelo governo de Minas, que elaborou, através da Secretaria de Agricultura do estado, o “Plano de Colonização e Reforma Agrária do Estado de Minas Gerais”, com objetivo primordial de criação de gado. Em 1967, a Fundação Rural Minas - RURALMINAS - implementou o “Programa de Assentamento de Colonos”, como parte do “Plano Integrado do Desenvolvimento da Região Noroeste de Minas” - PLANOROESTE - que previa sete núcleos de colonização. Destes núcleos, três localizavam-se na Jaíba.

Castro (1982) aborda o Distrito Agroindustrial da Jaíba, demonstrando como se deu a expropriação de uma enorme área no Norte de Minas Gerais, com a participação direta do Estado, para sua implementação. A autora, por um lado, investiga como se deu a intervenção do estado, visando atrair o investimento do capital privado na agricultura, por outro, como se deu a distribuição das terras, pelo estado, visando um tipo de desenvolvimento específico, cuja ênfase era a da reprodução e da ampliação do capital privado. Na versão da Ruralminas, na Jaíba as terras eram devolutas, e a sua função foi de legitimá-las. Mas ao chegar à região, o conflito de terras emerge como foco das entrevistas.

Em contato informal com o assessor do prefeito de Itacarambi-MG e vereador, em 1978, quando da realização da sua pesquisa de campo, a autora obteve a seguinte informação:

“O que estão fazendo aqui é tomando a terra de todo mundo (...). Estão acabando com os pequenos proprietários. Antes aqui tinha tudo porque eles plantavam roças. Mas agora... só Djalma Versiani desalojou mais de cem famílias... Que devoluta o quê.... Nas terras do Jaiba incendiaram casas, passaram com trator em cima. Tem família aqui que tinha até título de propriedade e perdeu tudo...” (Castro, 1982: 8-9).

Um comerciante e político local, Sr. Juca, que possuía terras que interessavam à Ruralminas, expressa sua revolta com a forma como foi intimado a trocá-las por outras de pior qualidade, criando resistência e, inclusive, recorrendo judicialmente contra aquela Fundação.

“Queriam trocar por terras de cerrado, que eles chamam aqui de ‘carrasco’. Alegaram que qualquer fazendeiro, por mais pequeno que fosse, poderia ficar na área, contanto que viesse a satisfazer o que queriam que ficasse na área. Ora, nenhum teria condições, pois não teriam apoio financeiro do governo e o que eles queriam era, principalmente, agricultura mecanizada. Chegou em minha casa aqui no meu escritório, um fiscal da Ruralminas: _ ‘O dia está muito quente’ (abriu a camisa, como quem quer se refrescar, deixando aparecer duas armas – uma

carabina e um revólver). Fiscal em tom de ameaça: _ 'A Ruralminas precisa de suas terras'. Senhor Juca: _ 'Posso vendê-las, mas temos de estudar o preço'. Fiscal: _ 'A Ruralminas não compra terras. Quando muito troca. Ela vai trocar essas terras pelas de Lajedão.' Sr. Juca: _ 'Não aceito a permuta de minhas terras por outras de pior qualidade. Aquelas terras do Lajedão são terras de cerrado. E só converso com o Diretor da Ruralminas.' (Sr. Juca, informante de Castro, 1982: 11-13).

A disputa pelas terras durou cerca de um ano. Só terminou no final de 1973, quando o Sr. Juca ganhou o processo aberto contra a Ruralminas. Das três grandes fazendas da região, esta foi a única que reagiu à penetração da Ruralminas. Nas outras duas, cerca de vinte e duas famílias foram desalojadas. Algumas poucas receberam como indenização, uma quantia irrisória em relação ao tamanho de suas terras e as benfeitorias que nelas haviam realizado. A maioria, entretanto, foi simplesmente obrigada a deixá-las em troca de nada. A família do Sr. Joaquim Maria Rodrigues, ameaçada e sem possibilidades de reagir, foi obrigada a deixar suas terras, recebendo apenas Cr\$ 2.100,00 em troca dos 107 alqueires – pouco mais de 500 ha⁶⁰ – com benfeitorias que foram totalmente destruídas. Segundo a sua esposa:

“Quando eles chegou, nós abriu a porta da varanda e tinha só um poeirão. Cada trator daqueles, 24 trator trabalhando. Fruta lá no quintal não ficou nada. Eles continuaram dizendo que era pra sair com vinte e quatro horas. E ainda falou: _ 'Se vocês não saírem se a corrente passar numa casa desta tomba tudo'. Ai eu fui positiva: _ 'Então pode vir a corrente, se é que é pra tombar a casa'. Eles tinham uma corrente, uma bolona amarrada num correntão. Quando eles queriam derrubar uma qualquer coisa assim, as bolas eram enormes e os correntões, eram dessa grossura. Aquilo arrancava tudo, puxada pelo trator. E eu falei: _ 'Então pode trazer amanhã. Se é pra derrubar tudo. E eu da casa não saio. Vou morrer aqui com meus filhos...'. Uma velha que era mãe do Joaquim, dona do dito terreno, morreu apaixonada⁶¹. Depois de oito dias que nós mudou praqui ela morreu apaixonada. Depois disso também o pai de Joaquim não foi mais homem. Joaquim: _ 'E a proposta deles era só de troca, comprar a dinheiro, não comprava... consenti em fazer a troca e eles não entregou a outra terra. E então nunca mais...'” (Joaquim e esposa, informantes de Castro, 1982: 16-17).

Os conflitos não se restringiram à beira do São Francisco. Às margens do rio Verde Grande, na área do povoamento de Gado Bravo, também houve muita violência. Segundo a autora, todos os que receberam indenização não estavam satisfeitos e todos reclamavam, sob a alegação de que ela não correspondia sequer às benfeitorias. O que distinguia à época

⁶⁰ O alqueire no Gurutuba e na região do centro Norte de Minas corresponde a 4 hectares e 84 ares.

⁶¹ De desgosto.

e ainda distingue áreas como a do centro Norte de Minas é o movimento de expulsão dos trabalhadores estar se dando paralelamente à entrada de grandes capitais acumulados em outras áreas, e principalmente, o papel direto do Estado na sistematização desses dois processos (Castro, 1982: 22).

Outro processo intenso neste período foi a concessão de terras presumivelmente públicas para reflorestamento. Segundo Dayrell (1998), se os governos federal e estadual foram generosos com as grandes empresas reflorestadoras, o mesmo não aconteceu com os pequenos agricultores, principalmente os moradores dos terrenos de Gerais⁶² (: 102). O processo de modernização da agricultura, baseado no estímulo ao reflorestamento monocultural do eucalipto e, em menor medida, na pecuária extensiva, contribuiu para uma exclusão ainda maior da agricultura camponesa.

E a região em estudo é marcada pela agricultura familiar. Inclusive, em termos de dimensão das propriedades na região em estudo, os dados do Censo Agropecuário de 1970 registram a prevalência de estabelecimentos de 10 a menos de 20 ha., totalizando 473 estabelecimentos – 21,2 % do total, segundo dados do Município de Monte Azul, que cobria maior parte da região em estudo (IBGE, 1975: 228-229).

Segundo o Senhor Levi Quaresma dos Santos, trabalhador rural de Porteirinha, 33 anos:

“Em termos de história da ocupação, aqui é uma região marcada por pequenas propriedades, seja ela por aquisição seja ela por partilha: terras que vêm de ioiô, pra vovô, pra papai, e assim por diante. Tem alguns estudos que mostra que a maioria das propriedades está em torno de um a vinte hectares, a maioria. Isso chega a 80% das propriedades. Essas pequenas propriedades são marcadas pela subsistência, subsistência que não deixa de sobrar alguma coisa para venda: um porco, um frango ou uma dúzia de ovos, os mais bons de terras tinha um bezerro pra vender, e assim por diante.”

O governo federal e estadual, no intuito de “corrigir as distorções” desse processo de concessões a empresas reflorestadoras, ainda no início da década de 1980, destinou à agricultura camponesa – tanto a *Caatingueiros* como *Geraizeiros*⁶³ – “programas especiais”, com um caráter nitidamente assistencialista e com o objetivo de integrá-los à dinâmica da economia de mercado. O Programa de Desenvolvimento Rural integrado do Vale do

⁶² Cerrados.

⁶³ Categorias identitárias que serão instruídas no próximo capítulo.

Gorutuba – PDRI Gorutuba, o Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural do Nordeste – PAPP, o Projeto Sertanejo foram alguns destes programas que investiram recursos humanos e financeiros na região para viabilizar a modernização das pequenas propriedades.

A implementação do Programa de Desenvolvimento Rural integrado do Vale do Gorutuba – PDRI Gorutuba (1979-1980)⁶⁴ ficou também a cargo da Ruralminas, a partir de convênio firmado com a Secretaria de Planejamento do estado de Minas Gerais – SEPLAN-MG e aquela Fundação. Para execução dos vários programas e projetos, a Ruralminas assinou convênios com a EMATER-MG, para execução do Projeto de Assistência Técnica e Extensão Rural e Bem Estar Social; com a EPAMIG, para execução do Projeto de Pesquisa e Experimentação; com a SEDECOOP, para execução do projeto de comercialização e cooperativismo; com a CODEVASF, para execução de parte do Projeto de Irrigação; com a Secretaria Estadual de Saúde, para execução do Programa de Saúde e Saneamento; com a Secretaria de educação, para execução do Programa de Educação; com o DER-MG, para execução do Programa de Transporte e parte do projeto de Irrigação (estradas vicinais).

Com recursos da ordem de Cr\$ 50 milhões, o Plano de Desenvolvimento Rural Integrado do Vale do Gorutuba foi construído pela SUDENOR e SUPLAN e a partir de contatos com lideranças locais, prefeitos, presidentes de Sindicatos Rurais, técnicos dos órgãos que prestam assistência técnica e extensão rural e com agricultores da região. O Plano atendia os municípios de Janaúba, Porteirinha, Mato Verde e Monte Azul (GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS, 1979: 3). Os Gurutubanos ficaram à margem deste processo de modernização da economia local, sendo, em grande maioria, vítimas de processos expropriatórios e de impactos ambientais sobre o que sobrou do rio Gorutuba e do seu território tradicional.

Segundo dados da Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral de Minas Gerais (1994), a principal atividade econômica da região centro Norte é a agropecuária, que absorveu 63,12% da sua população economicamente ativa em 1980. Os

⁶⁴ GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS – Plano de Desenvolvimento Rural Integrado do Vale do Gorutuba – Plano Operativo 1979/80. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral. 1979.

dados relativos ao setor industrial evidenciam que esta região possuía base industrial assentada, de modo concentrado nos municípios de Montes Claros, Várzea da Palma e Pirapora, com maior intensidade em Montes Claros.

A agricultura consistia, na sua maioria, de pequenas lavouras de alimentos, embora existissem cultivos comerciais, como o algodão, o feijão, a cana de açúcar, o milho e a soja. A cafeicultura e o reflorestamento foram introduzidos mais recentemente. A fruticultura no centro Norte mineiro tem sua expansão motivada pela utilização da irrigação, sendo exemplo as áreas dos distritos irrigados dos projetos públicos. Além do extrativismo vegetal, voltado para a produção de carvão, os projetos de irrigação da região, já abordados anteriormente são subsidiados pelos governos estadual e federal.

Em termos de dimensão das propriedades, considerando-se o ano de 1985 (Censo Agropecuário), o município de Monte Azul dispunha de uma área total 324.311 ha. de terras agricultáveis, com 3.012 estabelecimentos e registra-se maior concentração de estabelecimentos de 10 a 100 ha. Em Porteirinha, de uma área total de 235.804 ha. e 5.633 estabelecimentos, registra-se uma concentração em 2.763 estabelecimentos com menos de 10 ha., com um total de área de 12.645 ha. E em Janaúba, de uma área total de 263.849 ha. (1.508 estabelecimentos), registra-se também maior concentração de estabelecimentos de menos de 10 ha. (2.507 ha. para 576 estabelecimentos) (IBGE, 1987: 42-3).

Mas é preciso considerar que todos os camponeses Norte-mineiros mantiveram-se como produtores não propriamente capitalistas até anos recentes, quando a região sofreu aceleradas mudanças em sua estrutura produtiva. Não havia expropriação dos meios de produção nem impedimentos de acesso à terra. O capitalismo só se consolidaria com o fechamento das “terras livres” entre 1960-69 e a eliminação da produção de subsistência entre 1970-79, com a expansão da pecuária e o reflorestamento (Andrade apud Oliveira, 2000: 57). Essas transformações só foram possíveis com a efetiva participação do Estado na criação de infra-estrutura de apoio à expansão econômica, sobretudo com a participação da SUDENE e do Banco do Nordeste do Brasil - BNB.

Os Gurutubanos, acostumados a lidar com a seca como fenômeno meteorológico e ambiental relativo ao semi-árido Norte-mineiro⁶⁵, com o desmatamento e a “privatização” das águas do rio, passaram a lidar com um fenômeno que embora tenha implicações sócio-ambientais, é de natureza política e econômica e está entre os constrangimentos causados pelos invasores.

Como vimos, a privatização das águas do rio Gorutuba está intimamente associada à Barragem do Bico da Pedra, nas proximidades de Janaúba. Segundo o Senhor João, de Canudo:

“A barragem não foi feita pra garantir água pra nós não. Ela foi feita pra garantir a água em Janaúba, né? Então a barragem lá é uma barragem muito boa, ela segura muita água, porque lá abaixo dela tem as bica, tem os grande cantil; então é o seguinte, no caso, se der uma seca, se chover pouco, nem pra nós vem água, só pra Janaúba, a não ser passa um xiriri⁶⁶ de água. Antes da barragem o rio não secava não, depois da barragem começou a secar.”

Estes foram e são os impactos do modelo agrícola brasileiro na região do centro Norte de Minas, particularmente no vale do Gorutuba. Segundo Leroy (2006), o modelo agrícola brasileiro considerado o mais avançado e baseado, tecnicamente, na monocultura, no emprego da mecânica pesada, inclusive com substituição acelerada da mão-de-obra, uso intensivo de insumos e defensivos químicos, de sementes híbridas e, agora, transgênicas e matrizes superselecionadas, tem conseqüências nefastas para o futuro da nossa agricultura e para a sobrevivência do campesinato. O autor defende que as noções de sustentabilidade e de desenvolvimento sustentável⁶⁷ e reforma agrária sustentável não podem ser definidas no abstrato. São construções sociais elaboradas num embate social, que tenderá a privilegiar uma outra concepção, conforme a força relativa destes ou daqueles atores (: 17).

⁶⁵ Segundo Neves, 1908, que descreve corograficamente a região na passagem do século XIX para o século XX, a maioria dos sertanejos na ordem cronológica dos fatos assim se exprimem: na fome de Nove (1809); na seca de Dezenove (1819); no ano da fartura (1821); na seca de Trinta (1829-30); no ano das bexigas (1844); na fome dos Sessenta (1859-60); no ano do inverno (1876); no ano do cometa (1882); no ano do golpe (1888); na fome de Noventa (1890); na fome dos Nove (1899); no ano do algodão (1900). “As grandes seccas no alto sertão, se pode dizer, é um phenomeno natural se repetindo decennialmente. No século passado contaram-se as seccas de 9, 19, 29-30, 39, 59-60, 80, 89-90. Em 79, não houve penúria embora tivesse havido estiagem. A casa dos nove é de mau agouro para os sertanejos. Não se fala nas pequenas seccas que se sucedem de 2 em 2 annos ou trienalmente.” (: 238).

⁶⁶ Segundo entendimento dos Gurutubanos, *xiriri de água* quer dizer pouca água, um “fio” de água.

⁶⁷ A noção de “desenvolvimento sustentável” não será objeto de análise nesta tese, mas é importante esclarecer que não se trata de uma noção objetiva e concensual. Ao contrário, trata-se de uma construção social, uma noção em disputa no campo ambiental, apesar de haver certa apropriação hegemônica do conceito. A polêmica é tratada por Ribeiro (1992), Silva (1999), Sachs (2000) e Zhouri (2004).

Neste contexto encontra-se a comunidade quilombola em estudo, às margens do rio Gorutuba e seu afluente, o rio Salinas-Pacuí, ambos secos durante a maior parte do ano. O cercamento e expropriação das terras, a “privatização” das águas, utilizadas para irrigação de culturas para fins de exportação, a substituição da biodiversidade pelos campos de pastagens homogêneas, configuram uma realidade marcada pela exclusão, que se contrapõe à luta do povo Gurutubano pela sobrevivência e pela reconquista e reocupação do seu território tradicional.

Capítulo II - Os Gurutubanos em contexto - Gurutubanos, Caatingueiros e Geraizeiros:

Neste capítulo, a territorialidade gurutubana será abordada em sua acepção social e política, ressaltando a interação dos Gurutubanos com segmentos sociais regionais e, sobretudo, com categorias identitárias – os demais *Caatingueiros* e os *Geraizeiros* – a partir da qual também se controla a alteridade gurutubana.

Os Gurutubanos se constituem numa série de grupos locais aparentados, configurando uma continuidade estrutural em pequenos espaços territoriais descontínuos. A diversidade sociocultural dos habitantes da região do médio curso do rio Gorutuba e no contexto do centro Norte-mineiro é considerável, o que nos remete à compreensão e trato das diferenças entre os *kachins* e os *chans*, e das diferenças entre os próprios *kachins*, construídas por Leach (1996). A complexidade dos sistemas políticos na alta Birmânia, instruída por fatores ecológicos, lingüísticos, territoriais e políticos pode servir de parâmetro para a reflexão e construção da diversidade encontrada em campo. Poderia problematizar como Leach: “até que ponto se pode afirmar que um único tipo de estrutura social prevalece ao longo da região...?” (:67). Como veremos a seguir, há proximidades estruturais entre os Gurutubanos e outras comunidades negras rurais e quilombolas no contexto regional, bem como com outras categorias identitárias.

Muitas são as referências de comunidades negras rurais apontadas por informantes regionais como “gurutubanas”: em Bomborral, no município Riacho dos Machados; nas periferias de Janaúba, os que se consideram os únicos Gurutubanos; os do município de Grão Mogol; os de Verdelândia, os de Serranópolis de Minas; os que se encontram em Brejo dos Crioulos (municípios de Varzelândia e São João da Ponte); os de Quilombo, localidade próxima à cidade de Pai Pedro; os de Tocandira (distrito de Porteirinha); os do município de Jaíba; os de Brejo dos Mártires (município de Monte Azul); dentre outras⁶⁸. Não se trata apenas de famílias ou grupo de famílias que migraram para pequenas cidades e para outras regiões, mas também de comunidades negras rurais inteiras que guardam proximidade estrutural com os Gurutubanos. Como diria uma religiosa que trabalha no vale do Gorutuba: “...o que a gente percebe é que era um povo, uma comunidade muito grande e

⁶⁸ Ver levantamento das comunidades quilombolas Norte-mineiras no Capítulo V.

que alguma coisa fez com que eles se esparramassem...” (Irmã Mônica, Porteirinha, 54 anos).

Não obstante as migrações constantes, os Gurutubanos nunca saíram do lugar. Foram minados pelas grandes fazendas, pelos projetos e programas de governo no influxo desenvolvimentista, pelas iniciativas privadas, todas de cunho econômico. Foi buscando uma e outra informação, tentando identificar o epicentro geo-político do Gurutuba, que cheguei a Taperinha, e de lá, às demais localidades: Açude, Prego, Vila Santa Helena, Gorgulho, Loreana, Pé de Ladeira, Guerra, Salinas Maravilha, Gado Velhaco, Sudário, Lagoa de Barro, Canudo⁶⁹, Picada, Pacuí II, Barra do Pacuí, Gorgulho, Taperinha I, Califórnia⁷⁰, Tabua, Jacaré Grande⁷¹, Barroca, Lagoa dos Mártires, Salinas V, Vila Santa Rita, Pacuí I, Salinas II, Vila União (Ver mapa a seguir).

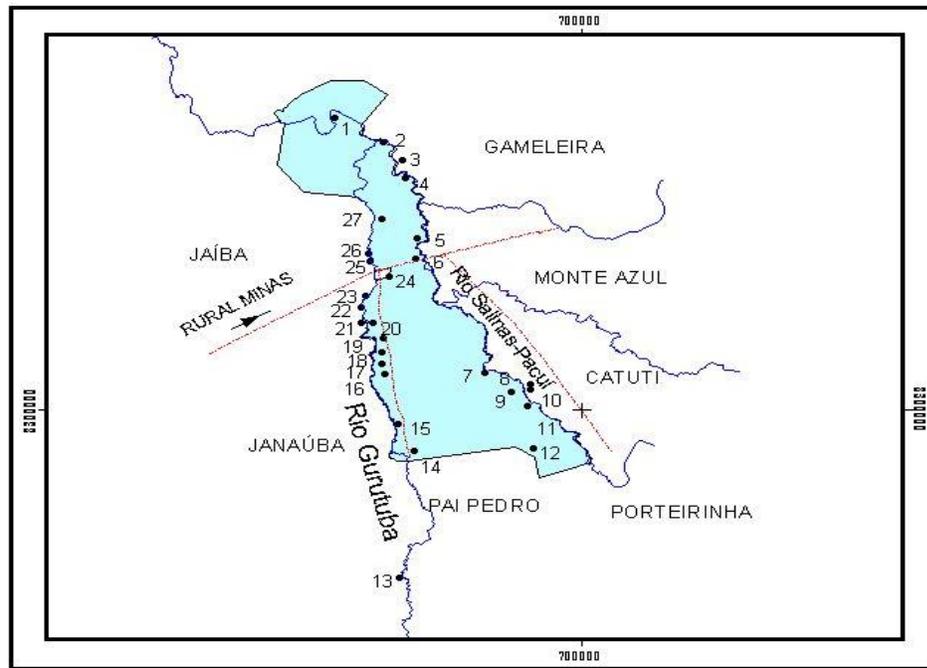
Estes 27 grupos locais, situados no vale formado pelos rios Gurutuba e Salinas-Pacuí, que constituem a unidade sociocultural que tomo para análise e que denomino de Quilombo do Gurutuba, guardam estreitas relações de parentesco, modo de vida análogo, princípios de organização, formas de sociabilidade, com pequenas variações em termos de suas formas culturais, para utilizar o conceito de Leach⁷².

⁶⁹ A título de curiosidade, questionado sobre a razão do nome Canudo, o Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, apresenta o seguinte argumento: “É de canudo mesmo, a planta chama canudo; ela é uma árvore, um pau, um cipó; ela nasce e vai crescendo... vai dando um cipozinho, porque eles põem no cachimbo ali ó; eles chama canudo, é o canudo do cachimbo que eles falam, o cabo do cachimbo; eu acho que só pode ser isso.”

⁷⁰ Califórnia é um assentamento do INCRA, referido à introdução, cujo PDA motivou a eleição dos Gurutubanos como objeto de estudo e realização desta tese. O assentamento abrange 30 das 650 famílias moradoras do Gurutuba. Califórnia é o nome da fazenda adquirida pelo Governo Federal para fins de reforma agrária.

⁷¹ Questionado sobre a razão do nome Jacaré Grande, o Senhor Francisco Ferreira do Nascimento, 83 anos, que ali nasceu e viveu até recentemente, afirma que “Meu avô falava que tinha um Jacaré aí na lagoa, que cresceu, cresceu e foi indo e foi indo e o povo foi instigando muito e o jacaré foi e abriu e sumiu; o jacaré abriu, a lagoa secou, também secou, cabou. Virou varge, tá a varge lá...”

⁷² A partir das relações entre os Kachin e os Chan, Leach desenvolve sua teoria a respeito das relações entre cultura e estrutura. Para ele, a cultura proporciona a “forma”, a “roupagem” da situação social: a forma da situação é um fator dado, um produto e um acidente da história; a estrutura da situação, entretanto, é largamente independente da sua forma cultural. “O mesmo tipo de relação estrutural pode existir em muitas culturas diferentes e ser simbolizado de maneiras correspondentemente diferentes. Também não existem razões intrínsecas pela qual as fronteiras significativas dos sistemas sociais devam coincidir com as fronteiras culturais” (Leach, 1996: 79). Assim, embora as diferenças de cultura sejam estruturalmente significativas, o fato de dois grupos serem de culturas diferentes não implica necessariamente que pertençam a sistemas sociais totalmente diferentes.



LEGENDA

GRUPOS LOCAIS

- | | | |
|-------------------------|------------------------|---------------------------|
| ● 1 - CANUDO | ● 10 - VILA SANTA RITA | ● 19 - CALIFÓRNIA |
| ● 2 - BARRA DO PACUÍ | ● 11 - GADO VELHACO | ● 20 - LOREANA |
| ● 3 - PACUÍ I | ● 12 - SALINAS II | ● 21 - PÉ DE LADEIRA |
| ● 4 - PACUÍ II | ● 13 - JACARÉ GRANDE | ● 22 - GUERRA |
| ● 5 - TABUA | ● 14 - AÇUDE | ● 23 - BARROCA |
| ● 6 - VILA SANTA HELENA | ● 15 - GORGULHO | ● 24 - VILA SUDÁRIO |
| ● 7 - SALINAS MARAVILHA | ● 16 - TAPERINHA I | ● 25 - LAGOA DOS MÁRTIRES |
| ● 8 - VILA UNIÃO | ● 17 - PREGO | ● 26 - LAGOA DE BARRO |
| ● 9 - SALINAS | ● 18 - TAPERINHA | ● 27 - PICADA |

■ Quilombo do Gurutuba

~ Hidrografia

--- Estrada

Base Cartográfica: SD-23-Z-D-I DSG 1984
 DATUM: SAD 69
 Projeção UTM

Figura 3 – Mapa de localização dos Grupos Locais do Gurutuba

Como demonstro nos próximos capítulos, as variações mais significativas foram encontradas em Canudo, possibilitando fazer uma correlação entre “os de cima” e “os de baixo”, prafraseando o referido autor quanto às terras altas e as terras baixas na Birmânia. De qualquer forma, sua diversidade interna não é tão acentuada quanto a dos *kachin*. Não obstante, distanciando o foco, considerando-se o sistema regional, que coloca em cena outras categorias identitárias, temos a possibilidade de caracterizar um englobamento de

subsistemas significativamente distintos e sua interdependência, conformando um sistema social único que cobre toda a região.

É o próprio Leach quem afirma:

“Em qualquer região geográfica que careça de fronteiras naturais básicas, é provável que os seres humanos das regiões adjacentes do mapa tenham relações uns com os outros - pelo menos até certo ponto -, não importa quais possam ser seus atributos culturais. Na medida em que essas relações são ordenadas e não totalmente fortuitas, há implícita nelas uma estrutura social” (1996: 79-80).

Evans-Pritchard demonstra praticamente o mesmo a partir da análise do sistema formado por povos nilotas, que inclui além dos Nuer e Dinka, os Atwot, os Jikany e falantes shilluk em geral, reconhecendo a miscigenação, empréstimos culturais e a possibilidade de definição de uma cultura e uma estrutura social nilota (1993: 7-8). Como veremos, algumas categorias gurutubanas da ordem do parentesco são extensivas aos regionais, dentre outros aspectos compartilhados.

Comparativamente, os *Kachin*, pelos dados apresentados por Leach, não estiveram sob as pressões que sofreram os Gurutubanos, e suas incoerências, variações e mudanças parecem ser mais deliberadas que aquelas encontradas no Gurutuba, frutos da exigüidade de recursos, da expropriação da terra, da “privatização” do rio, etc. Na alta Birmânia, as únicas pressões exploradas por Leach são de ordem ambiental, outras decorrentes do sistema colonial inglês, aparentemente muito mais condescendente e distante que os grileiros e fazendeiros invasores do vale do Gorutuba.

Talvez isso se deva à própria tese do autor, assim enunciada:

*“embora os fatos históricos nunca estejam, em todo e qualquer sentido, em equilíbrio, podemos obter percepções genuínas se, para o propósito de análise, inserirmos esses fatos no molde construtivo de um sistema de idéias do tipo **como se**, composto de conceitos que são tratados como se fizessem parte de um sistema de equilíbrio. Esse procedimento fictício não é apenas uma ferramenta analítica do antropólogo social, mas também o modo como os kachins apreendem seus próprios sistemas por meio de categorias verbais de sua própria língua” (Leach, 1996: 51; grifos do autor).*

Neste sentido, Leach, ao construir o modelo *Kachin*, acaba por abstrair certos elementos histórico-conjunturais, o que não evidencia nem enfatiza aquela ordem de fenômenos tão explícita na realidade gurutubana. Leach sabia que havia conflitos, mas não

opera com eles; no caso do Gurutuba, o conflito é intrínseco, indissociável, constitutivo da realidade.

Segundo Simmel (1983) a oposição atua como princípio de união, demonstrando claramente o já referido englobamento dos contrários:

“Não há grupo social que possa passar sem esse cimento. Os antagonismos que separam os elementos do grupo ou dos grupos dão mais relevo à sua unidade porque, retesando, novamente apertando os vínculos sociais, os tornam mais sensíveis. É certo que também pode ser um meio de rompê-los; mas, enquanto esse limite extremo não for alcançado, tais conflitos que, aliás, supõem um primeiro fundo de solidariedade, o tornam mais atuante, tenham ou não tenham consciência disso os agentes. O desejo de antecipar-se às oposições e de atenuar-lhes as conseqüências conduz a acordos, a convenções comerciais ou outras que, embora nascidas de antagonismos reais ou latentes, contribuem de maneira positiva para a coesão do todo” (: 55-56).

Já em *Pul Eliya*, Leach (1971), ao analisar a complementaridade entre as esferas econômica e legal no contexto singalês, considera mais o conflito decorrente das diferenças internas dos camponeses do que a dimensão ideal do parentesco e a idéia de pensar a sociedade como um sistema em equilíbrio. Sua ênfase recai sobre a relevância do parentesco e casamento para as práticas relacionadas à posse e uso da terra. Na sua análise:

“os detalhes da organização social e dos processos de uso da terra trazem a proeminência da questão de como grande parte dos conceitos antropológicos de estrutura social refere-se a um conjunto de idéias ou a um conjunto de fatos empíricos” (: 6).

Na sua análise, a continuidade do sistema de parentesco precisa não ser entendida como intrínseca, mas a cada momento, adaptado às situações de mudanças econômicas. Leach examina os fatos quantitativos (estatísticos) de um caso particular (*Pul Eliya*) e mostra que estes possuem um padrão estrutural que é independente de qualquer paradigma ideal. Isto não implica que as relações ideais sejam irrelevantes, mas isto enfatiza que a ordem ideal e a ordem estatística não são uma e a mesma coisa. O autor defende que a ordem ideal tende a ser uma constante que é reinterpretada, de conformidade com as circunstâncias dos fatos políticos e econômicos.

Segundo Woortmann E. (1995), Leach, ao estudar os Kachin:

“... pensou a ordem ideal do parentesco como sendo uma constante, reinterpretada para se ajustar a circunstâncias específicas. Com relação a Pul Eliya ele também identifica a distinção entre o modelo ideal e os fatos empíricos, assim como a persistência do primeiro, apesar das mudanças históricas. O mais

importante, porém, é que em Pul Eliya, a interpretação das regras é sempre limitada pela base material da comunidade. É esta que permanece imutável, no sentido 'real'” (: 78-79).⁷³

Como já me referi na introdução, ao tratar da permanência de formas sociais no Gurutuba, acabo por abordar a identidade de uma comunidade. Zatz (1986), ao estudar as representações acerca de Planaltina, antiga Mestre d’Armas, cidade satélite de Brasília, a partir do que a coletividade considera como mais representativo, as suas festas “tradicionalistas” anuais, trabalha os elementos constitutivos da identidade local, resgatando para fins analíticos os “estudos de comunidade”, noção e problemática muito prestigiada pelos cientistas sociais na década de 1950 e logo depois considerada ultrapassada. Neste sentido, os grupos locais que conformam o Gurutuba, em grande medida, podem ser entendidos e tratados como uma “comunidade”, não sem reconhecer os limites e críticas ao referido recurso analítico, como fez a referida autora⁷⁴.

O senso de comunidade é explicitado pelo caráter holístico da realidade, com ênfase nos diacríticos ou elementos mais representativos do universo social. Diferentemente de nosso modelo individualizante de pessoas, coisas e saberes, aqui o local é englobante de todos os domínios, numa perspectiva holística, onde a parte está contida no todo (Dumont, 1985; Durkheim, 1996).

Em se tratando de uma comunidade com características étnicas, a noção de identidade está relacionada com as noções de grupo étnico, territorialidade, parentesco, memória coletiva e a própria noção de sociedade. Esses aspectos serão problematizados a seguir.

Para Simmel, a continuidade dos seres coletivos pode estar estreitamente relacionada à *permanência do solo* em que eles vivem. Mas a permanência do lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social

“... porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário” (1983: 48).

⁷³ As contribuições de Leach, em *Pul Eliya* serão retomadas no próximo capítulo, quando da análise entre relações de parentesco e sucessão e acesso à terra, à água e demais recursos.

⁷⁴ Limites já abordados na introdução desta tese.

Considero os Gurutubanos como grupo social que existe ou persiste

“... ao longo da história como um ‘tipo organizacional’. Nesse sentido, a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora” (Barth, 2000: 31).

Também devemos considerar que o problema da contrastividade cultural (Cardoso de Oliveira, 1972) não depende de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade e sociabilidade foram aqueles apresentados e enfatizados pelos Gurutubanos, bem como apreendidos no processo dialógico do trabalho de campo.

Para Barth (1969 e 2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores. O que se coaduna com o caráter relativamente aberto dos sistemas socioculturais, enunciado tanto por Bourdieu quanto por Simmel, nas contribuições exploradas anteriormente.

Como os Gurutubanos encontram-se inseridos num contexto, onde se contrapõem aos demais *Caatingueiros* e aos *Geraizeiros*, estou considerando também a noção de “auto-imagem” que:

“... implica características não fixas, extremamente dinâmicas e multifacetadas que se transformam, dependendo de quem é o outro que se toma como referência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo” (Novaes, 1983: 27-28).

A autora distingue identidade como conceito evocado frente a um interlocutor amplo e genérico, e auto-imagem, que é “necessariamente um conceito relacional e se constitui, historicamente, a partir das relações concretas muito específicas que uma sociedade ou grupo social estabelece com os outros” (Novaes, 1983: 27)⁷⁵. A noção de

⁷⁵ Esta distinção representa uma crítica às categorias apresentadas acima, que dão excessiva evidência a traços culturais diacríticos e à influência da sociedade regional sobre os grupos étnicos.

auto-imagem é particularmente interessante por acionar também outras dimensões compartilhadas com uma comunidade maior, para além das fronteiras do “grupo étnico”.

Os Gurutubanos são também *Caatingueiros*; em termos de exclusão e discriminação, aproximam-se dos *Geraizeiros*, embora se oponham aos mesmos por fatores raciais, culturais e histórico-conjunturais; são católicos, embora conjuguem catolicismo popular e práticas de origem africana; têm ligação com os sindicatos de trabalhadores rurais; são parentes de moradores de Janaúba, Jaíba, Porteirinha e outras cidades da região; dentre outras. E para além desse circuito de relações, que considero como horizontal, existem as relações com os fazendeiros, com os políticos, com os agentes econômicos, com os gestores públicos, que se estabelecem num plano societário vertical ou hierárquico.

Estas considerações nos remetem novamente à diferenciação estabelecida por Leach entre cultura e estrutura. Como vimos, o fato de dois grupos terem culturas diferentes não implica que tenham diferentes sistemas sociais. Assim, Leach preceitua uma estrutura social implícita nas relações entre povos que vivem em áreas adjacentes.

“Seu interesse [de Leach] reside não na interpretação estrutural de uma cultura particular - tendência hegemônica entre os antropólogos - mas no modo como estruturas particulares podem assumir uma variedade de interpretações culturais, e como estruturas diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos” (Sigaud, 1996: 32).

Esta perspectiva coloca em evidência todo um sistema de inclusão e exclusão social e política, bem como a dinâmica de subsistemas integrados, conformando unidades inclusivas maiores, que se aplicam ao caso do Gurutuba e ao contexto regional.

Comerford (2003), ao abordar a construção do sindicalismo de trabalhadores rurais na Zona da Mata de Minas Gerais, as condições sociais em que se dá esta construção e seus efeitos no plano social e político, aborda ocupações e reuniões sindicais não pelo viés da sua eficácia política, mas a partir da sociabilidade. Ao invés de disputas programáticas, lutas de família; no lugar da autenticidade, a reputação ou a respeitabilidade; ao invés da solidariedade de classe aprioristicamente suposta, a união fabricada nas pequenas disputas, internas e externas, de todos os dias⁷⁶. O autor utiliza a dinâmica dos conflitos entre

⁷⁶ Para uma análise da dimensão institucional e das formas sociais do sindicalismo, no sentido convencional, ver Boito Jr., 1991; Maybury-Lewis, 1993; Graziano da Silva, 1997; Coletti, 1998; Ricci, 1999; dentre outros. O autor acima aborda outra dimensão da sindicalização, federatização e formas associativas correlatas, enfatizando mais o universo moral e familiar.

famílias e dentro delas como chave de interpretação. Os conflitos nutridos, longe de serem excepcionais, aparecem no cerne das relações cotidianas nas e entre as famílias, o que leva o autor a falar de uma “sociabilidade agonística”. Como veremos, esta perspectiva é similar a encontrada na região do Gurutuba.

No Norte de Minas são freqüentes as referências a “vazanteiros”⁷⁷, “barranqueiros”⁷⁸, “caatingueiros e geraizeiros”⁷⁹. Ladeira aborda diversos núcleos populacionais no vale do São Francisco com denominações de acordo com a região ou ambiente habitado; o autor também faz referência à existência de alguns habitantes típicos encontrados no Nordeste do vale do São Francisco, denominados localmente como “veredeiros”, “vazanteiros” e “geralistas” (Ladeira apud Dayrell, 1998: 72). Segundo Dayrell, estes termos são recorrentes em regiões que fazem contato entre ambientes distintos, onde são explícitas as diferenças ecossistêmicas, como no caso de áreas de transição entre os Cerrados e a Caatinga, característica da região em estudo.

Neste sentido, no contexto regional conjugam-se pelo menos três categorias identitárias: os *Gurutubanos*, os *Caatingueiros* e os *Geraizeiros*⁸⁰, definidos a partir de unidades sócio-naturais (o vale do Gurutuba e seus habitantes tradicionais, a Caatinga e seus habitantes tradicionais, o Gerais ou Cerrado e seus habitantes tradicionais). *Caatingueiros* e *Geraizeiros* se afirmam “eticamente” por contraposição, aproximando-se da noção de identidade contrastiva de Cardoso de Oliveira (1972).

Na região de Caatinga, seus habitantes tradicionais chamam de *Geraizeiros* os agricultores que descem dos planaltos, onde estão localizados os Gerais, para venderem seus produtos nos mercados locais. Os Gerais são os planaltos, encostas e vales das regiões dominadas pelos Cerrados, com solos normalmente ácidos e de baixa fertilidade natural. Segundo Dayrell (1998), Gerais não é exatamente a vegetação dos Cerrados, mas o ambiente dos Cerrados e suas diversas formações, incluindo as formações de transição para a Caatinga e a Mata Seca (: 73).

⁷⁷ Moradores tradicionais da vazante (margens e ilhas) dos principais rios Norte-mineiros, notadamente o São Francisco, estudados por Oliveira (2005).

⁷⁸ Moradores tradicionais das barrancas dos principais rios Norte-mineiros, notadamente o São Francisco. Trata-se de autodenominação local.

⁷⁹ Estas categorias identitárias serão abordadas a seguir.

⁸⁰ Esta categoria foi amplamente explorada por Dayrell (1998).

Normalmente, as terras de cultivo dos Gerais são poucas, restringem-se a pequenas áreas. No dizer de um *Caatingueiro*:

“... são pequenas partes que ficam na beira do riacho, alguma terrinha mais maciça que tem pra trabalhar, ela é pouca, mas em compensação produz mais, e tem outras fontes de renda, tudo que dá no Gerais, tem o extrativismo, tem o pequi, o próprio coquinho, que o pessoal explora, traz ali pra feira e aquilo ali retorna em outro produto” (Adão Custódio, 47 anos, trabalhador rural de Porteirinha).

Embora a disponibilidade de terras agricultáveis seja menor, o clima mais úmido e não tão quente como na Caatinga contribui para uma boa produção. Na Caatinga, o agricultor às vezes planta muito, numa área grande, mas acaba produzindo pouco. No Gerais, o clima é mais ameno. Mesmo na época da seca, costuma chover no mês de Maio/Junho, enquanto não chove na Caatinga após Fevereiro/Março. O *Geraizeiro* planta mandioca no período da seca e a mandioca fica verde em função do clima. Segundo o informante acima:

“... eles têm uma técnica pequena⁸¹, mas em função do clima ser úmido, a produção ali é satisfatória, enquanto na Caatinga talvez você faz uma roça até grande e quando dá um veranico⁸²... No Gerais, quinze dias de veranico não faz diferença nenhuma na produção, porque o clima é mais fresco; já na Caatinga se der quinze dias de veranico você perde a cultura toda.”

Os *Geraizeiros* desenvolveram a habilidade de cultivar nas margens dos pequenos cursos d'água uma diversidade de culturas como a mandioca, cana, amendoim, vários tipos de feijão, milho e arroz. Além de aves, o gado bovino e mesmo o suíno era criado solto até período recente, nas áreas de chapadas, tabuleiros e campinas de uso comunal. São nessas áreas que vão buscar o suplemento para garantir a sua sobrevivência: caça, frutos, plantas medicinais, madeiras para vários fins, mel silvestre, etc. Os produtos que levam para o mercado - farinha de mandioca, goma, rapadura, aguardente, frutas nativas, plantas medicinais, artesanato - refletem o ambiente, o modo de vida, as possibilidades e potencialidades dos agroecossistemas⁸³ onde vivem (Dayrell, 1998: 73)⁸⁴.

⁸¹ Poucos recursos tecnológicos (maquinários, fertilizantes, pesticidas, etc.).

⁸² “Um veranico é um período de sol, quinze dias de sol de uma vez... então, um veranico” (Adão Custódio, trabalhador rural em Porteirinha). Dayrell identifica também esta categoria entre os *Geraizeiros*, considerando *Veranico* como designação que é dada para o tempo que fica sem chover no período de desenvolvimento das culturas, na época das chuvas. Normalmente ocorre no mês de Janeiro, em um período de uma semana, mas que pode durar um mês ou mais. Neste caso há uma queda grande da produção, quando não chegam a perder toda ela (Dayrell, 1998: 84).

⁸³ Esta categoria será instruída no capítulo IV.

Pelos depoimentos, no entendimento dos *Caatingueiros*, o *Geraizeiro* considera a Caatinga superior, pela maior facilidade de produção, escola, energia, transporte, comunicação, etc. No dizer de um *Geraizeiro*:

“Vocês aí tá bom, vocês aí tá perto, nós tem que caminhar tantos quilômetros pra nós chegar até um ponto pra pegar o ônibus e chegar até aqui; eu tenho que voltar rápido porque o ônibus não pode esperar e depois eu ainda tenho que caminhar tantos quilômetros pra chegar em minha casa a pé...”

De temperamento mais tímido, o *Geraizeiro* convive com toda sorte de dificuldades: os lugares de moradia são relativamente isolados, não dispõem de vias de acesso adequadas, o transporte é deficitário, não há eletrificação, nem atendimento médico, nem escolas, etc. Um informante *Caatingueiro* afirma que “quando fala *Geraizeiro*, o pessoal entende muito o pessoal pra baixo, não valoriza; agora já tem outros que admiram o *Geraizeiro*, no sentido de resistência mesmo, do que ele traz de lá, do que ele cultiva lá, do sistema deles...”.

De acordo com Irmã Mônica, 54 anos, de Porteirinha, o *Caatingueiro* vê o *Geraizeiro* “com bastante discriminação, não valorizando a sua originalidade. Eles sempre andam com um jacá de rapadura ou de farinha; eles são vistos assim de escanteio...”. Mas a própria irmã Monica reconhece e enaltece as qualidades dos moradores tradicionais do Gerais, sobretudo as qualidades ligadas à saúde e à segurança alimentar e nutricional, área de sua atuação religiosa-profissional:

“Na área da saúde popular o Geraizeiro é um povo que tem um alto recurso, uma autodefesa em relação à própria saúde. É difícil você encontrar um Geraizeiro enfermo. É uma pessoa de resistência, e quando adoecer ele já sabe: isso é bom pra isso, aquilo é bom praquilo. Ele sabe adequar as ervas com muita sabedoria. Eles são muito resistentes. Primeiro por causa da alimentação deles; eles não têm agrotóxico ainda na alimentação. É uma alimentação simples, muito simples, porém muito rica, porque ela não contém venenos de adubos e essas coisas assim. Em primeiro lugar, a mandioca, a produção deles e excepcional, é pura, genuína, só deles. Depois é o feijão, esse feijão que a gente chama de gurutuba, que é o que eles mais usam. A carne é muitas vezes de caça ainda, e de pequenos animais que eles criam. Comem pouco arroz. O coco, as plantas silvestres, as frutas do Cerrado eles aproveitam todas. E a água também. Eles são privilegiados porque é um povo que tá residindo nas nascentes das águas. Que tem montanha, as bem acidentadas né, e as águas muito puras. Então eu atribuo a resistência deles a isso, e é um povo que não larga a terra dele por qualquer coisa não, só se for um sofrimento que não tem mais condição mesmo,

⁸⁴ Como veremos mais adiante, este padrão se aproxima do Gurutubano.

eles não saem da terra. Eles são profundamente amorosos e achegados a terra, e cuidam dela com bastante carinho.”

Segundo o informante José Lacerda, 92 anos, agricultor que reside na encosta da Serra do Espinhaço:

“O Caatingueiro tem mais facilidade de ter dinheiro, porque na Caatinga sempre teve mais serviço; os Caatingueiros eram mais forte porque eles plantavam bastante algodão, faziam muito dinheiro, muita gente da Caatinga enricou, comprou fazenda com negócio de plantar algodão”.

Segundo o Censo Agropecuário de Minas Gerais de 1975, a cultura do algodão em caroço no Município de Monte Azul abrangia 8.384 ha., em Janáuba, 1.473 ha., e em Porteirinha, 13.482 ha. (IBGE, 1979: 1.374). Considerando-se a maior concentração de *Caatingueiros* neste município (Porteirinha), constata-se que os dados oficiais confirmam o depoimento acima.

No centro do Norte de Minas, os programas e projetos governamentais alcançaram muito mais os *Caatingueiros* que os *Geraizeiros*, acentuando diferenças e exacerbando processos de discriminação, exclusão e emigração.

Ou ainda:

“Carro dos Gerais pra cá tem pouco tempo, antes não existia carro não, era tropa mesmo, era burro, dois, três dias a pé pra chegar na feira; era buraca que vinha de lá né, chegava no mercado tava aquele monte de buraca; você via buraca e já falava _ ‘É o Geraizeiro!’, que vinha de burro, lombo de burro” (Adão Custódio, 47 anos, trabalhador rural de Porteirinha).

Estas posições apontam não somente para um processo discriminatório, mas, sobretudo, para o não reconhecimento da dignidade do povo do Gerais. Já os habitantes das regiões dominadas pela Caatinga são conhecidos como *Caatingueiros*, por serem assim denominados pelas populações que residem tradicionalmente nas áreas de Gerais.

Na Caatinga, os solos normalmente são mais férteis, mas, por outro lado, há menor disponibilidade de água. Os *Caatingueiros* desenvolveram a habilidade de cultivar plantas mais resistentes à seca, como o algodão e uma infinidade de variedades locais de feijão⁸⁵, milho, amendoim, mamona, etc. Também desenvolveram a habilidade de criar o gado e manejar pastagens nativas e exóticas, adaptadas às condições de semi-aridez da região (Dayrell, 1998: 73).

⁸⁵ Catador, gorutuba - *caupi*, dentre outras que serão exploradas a seguir.

Segundo um *Caatingueiro*:

“A Caatinga é assim: ela é um pouco rasteira, mas também é uma vegetação alta. Nessa época do ano [Janeiro] ela está verde, daqui a pouco tempo começa amadurecer, caem todas as folhas, fica parecendo mesmo Caatinga. Na época de agosto pra setembro, ih! Essa Caatinga aqui é braba, você não vê nenhuma folha. Quanto aos solos, tem região que é plana, tem região que é morrada⁸⁶; quando você pega uma região de serra mesmo, a vegetação diferencia um pouco. Os solos são férteis, é solo de produzir mesmo, de trabalhar mesmo... em algumas regiões você encontra muita pedra, cascalhada, em outras você dificilmente encontra pedra, é aquela terra mais maciça mesmo, de cultivo” (Adão Custódio, 47 anos, trabalhador rural de Porteirinha).

Em termos de produção, a Caatinga é muito diversificada: feijão, milho, sorgo, algodão, verduras, frutíferas, mas o que predominou historicamente para fins de comercialização foi o algodão. De frutas nativas temos o umbu, a pitomba, jatobá, cagaita, jaca, dentre outras. O *Caatingueiro* vende nos mercados regionais verduras, hortaliças, mandioca, abóbora, batata, milho, feijão, derivados do leite; a Caatinga tem um grande potencial leiteiro (leite, queijo, requeijão, ricota, doce, etc.); também carne de gado, galinha, porco. Além de muitas frutíferas introduzidas, como o abacaxi, a acerola, a manga, a banana, dentre outras. O *Caatingueiro* compra do *Geraizeiro* pequi, farinha, goma, café, arroz, rapadura, cachaça, muitas frutas, raízes e plantas medicinais, dentre outros produtos.

Como afirmei anteriormente, além da produção de carne, as áreas de Caatinga apresentavam uma tendência à especialização na produção do algodão. Como vimos no capítulo anterior, nas décadas de 1980 e 90, a cultura do algodão se constituiu em monocultivo praticado intensivamente por centenas de agricultores familiares, estimulados pelos preços do produto e pelas facilidades oferecidas pelos programas governamentais. Em poucos anos os agroecossistemas diversificados dos *Caatingueiros*, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais, cederam lugar à homogeneização dos sistemas considerados modernos (Dayrell, 1998: 88-89).

Em 1992, a crise gerada pela entrada do bicudo e pelos baixos preços pagos pelo algodão obrigou a uma drástica diminuição do seu plantio. A pecuária de leite foi uma das poucas alternativas que restaram aos camponeses que possuíam uma gleba de terra um pouco maior e que resistiram durante este período crítico, entre eles, os que continuaram apostando na diversidade de cultivos (Idem, Ib: 89).

⁸⁶ Elevação natural do terreno.

O Senhor Lício Mendes de Souza, *Caatingueiro* e trabalhador rural de Porteirinha (rio Mosquito), 43 anos, explica da seguinte forma o surgimento do bicudo:

“Eu mudei pra uma fazenda. Eu morava lá num terreninho, a área secou, trabalhava com algodão... aí veio aquelas más organização que trouxe o bicudo pra região porque eles não tinha na região né? Os usineiros trouxe o bicudo, porque comprava o algodão aqui, levava, trazia uma fardaria ruim de lá pra ensacar o algodão e aí veio as larvas, as ovas deles, taí. Aquilo não foi gerado aqui da região não. Eu acredito que foi trazido.”

Pelo exposto acima, o morador tradicional da Caatinga imputa aos invasores (usineiros) a culpa pela introdução da praga do bicudo na região, o que denota distância social e relações de subordinação e patronagem, num contexto tradicional de fertilidade dos solos e alta produtividade. Fica claro também que o *Caatingueiro* se vê como superior quanto aos demais segmentos sociais tradicionais, num contexto marcado pela facilidade de produção, acesso ao crédito, facilidade de transporte e escoamento da produção, acesso à educação, à assistência médico-hospitalar e toda a comodidade que resulta da proximidade dos centros urbanos e dos serviços públicos. Não obstante, preocupam-se com a dificuldade crescente de acesso à terra, com sua condição de degradação e desgaste, com as dificuldades do clima, com a invasão da lógica econômica no universo das famílias de trabalhadores e trabalhadoras rurais, dentre outros fatores que são mais amenos no Gerais.

Os Gurutubanos representam uma modalidade peculiar de *Caatingueiro*. Neste caso, os Gurutubanos são o terceiro membro olvidado na construção da relação diádica fundamental – *Caatingueiro, Geraizeiro* – (Simmel, 1939); no meu entendimento, o referente aqui é a grande fazenda e o modelo agro-exportador, onde os Gurutubanos são olvidados provavelmente porque representam uma mácula na imagem de prosperidade interiorizada e reproduzida pelos demais *Caatingueiros*, conforme o “jogo de espelhos” de Novais (1993).

Esta mesma relação é percebida por Almeida (2005: 12), quanto às áreas camponesas da Baixada Cuiabana, representando um atraso que precisa ser vencido e superado; modelo produtor familiar retrógrado e apegado às tradições. Soares (1981) registra também esta mesma relação no discurso corrente de agências estatais maranhenses, quanto ao povo de Bom Jesus (: 144).

Na sociodinâmica da estigmatização proposta por Elias & Scotson (2000) em *Os Estabelecidos e os Outsiders*⁸⁷ “a exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido funcionam como armas poderosas para que este último preserve sua identidade e afirme sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (: 22). No contexto regional, os Gurutubanos figuram como *outsiders*, sendo a eles atribuídos epítetos desclassificatórios e estigmatizantes, como demonstro a seguir.

Os autores apontam para uma fonte de diferenciais de poder entre grupos inter-relacionados que também desempenha um papel em muitos outros contextos sociais, mas que, nestes, muitas vezes se dissimula, aos olhos do observador, por outras características marcantes dos grupos em questão, sejam as de cor ou as de classe social. O grupo *estabelecido* tende a atribuir ao conjunto do grupo *outsider* as características “ruins” de sua porção “pior” – de sua minoria anômica, ao contrário da auto-imagem do grupo estabelecido, que tende a se modelar em seu setor exemplar, mais “nômico” ou normativo – a minoria de seus “melhores membros.”

Segundo Elias & Scotson (2000), o que conta nas relações entre *estabelecidos* e *outsiders* não são as diferenças raciais ou étnicas, mas o fato de um dos grupos ser estabelecido, dotado de recursos superiores de poder, enquanto o outro é um *outsider*, imensamente inferior em termos do seu diferencial de poder. Eles classificam as “relações raciais” simplesmente como relações de *estabelecidos-outsiders* de um tipo particular. Para os autores:

“... adjetivos como ‘raça’ e ‘etnia’, largamente utilizados neste contexto, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se atenção para um aspecto periférico dessas relações (...), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (...): os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência” (: 32).

Considero como possibilidade dos autores não ressaltarem os diacríticos raça e cor o fato desses fatores não estarem tão presentes na pequena comunidade inglesa de *Winston*

⁸⁷ Trata-se de um estudo de cunho etnográfico sobre a pequena comunidade de Winston Parva (nome fictício) na periferia de Londres, com seus três bairros, enfocando relações entre diferentes zonas de uma mesma comunidade, sobretudo quanto à delinquência. O estudo recai sobre as relações de poder e status e as tensões que lhes estão associadas, demonstrando méritos e limitações dos estudos microssociológicos intensivos, bem como possibilidades de compreensão macrossociológica, demonstrando que os problemas em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas em larga escala do desenvolvimento de um país são inseparáveis.

Parva, embora estes diacríticos se afirmem também como diferenciais de poder e exclusão, segundo entendimento dos mesmos. No caso de uma comunidade quilombola que historicamente tem sofrido discriminação e exclusão social, sobretudo por fatores raciais, não podemos desconsiderar tais fatores como determinantes na construção da imagem dos Gurutubanos como *outsiders*.

Sem dúvida, um dos elementos mais enfatizados por regionais é o racial, associado ao passado de escravidão, à mistura com índios⁸⁸, à violência e toda uma carga pejorativa e excludente. Também há referências à falta de “civilização”. Rosa (2004) explora como os habitantes de Espinho⁸⁹ tentam a todo momento dissociar sua imagem a qualquer referência ao passado da escravidão. Segundo a autora, referências de violência e inferiorização da comunidade são freqüentes no entorno (: 20). “A todo momento eles tentam convencer o forasteiro de ‘suas qualidades’, numa tentativa de anular atributos estigmatizantes adscritos principalmente pelos habitantes de Gouveia” (Idem, Ib: 35).

Em outro trabalho, a autora demonstra como narrativas míticas, *trucagem*⁹⁰ e hospitalidade se entrelaçam na construção de estratégias para o enfrentamento do preconceito e como aspectos com os quais a comunidade se distingue e se separa da comunidade de Gouveia. A autora chega a propor uma *biografia social* que permita uma construção identitária positiva (Idem, 2007: 153).

Segundo o Senhor José Lacerda, 92 anos, que acompanhou o Padre Newton Caetano d’Angelis nas suas incursões e exéquias pelo Gurutuba, na década de 1940:

“O Gurutubano é negro fugido, não sabia quase conversar direito (...) no Gurutuba tinha um velho que era compadre do dono da casa. O dono da casa chamava Calú e ele chamava Teodoro (...). Então ele disse: ‘Óia, quando é pra receber o padre, eu fico cá pra ir compungindo os modos’. Compungir os modos

⁸⁸ Como vimos no capítulo anterior e veremos adiante em termos do mito de origem do povo Gurutubano.

⁸⁹ A Comunidade de Espinho localiza-se na cidade de Gouvêa-MG e era conhecida pela comunidade local como “lugar onde só tem preto” ou “resto de quilombo” antes da pesquisa. A autora tem como objeto a análise das estratégias da comunidade frente ao preconceito racial e das narrativas, contos que recontam sua própria história (Rosa, 2004: 13).

⁹⁰ A autora aborda a capacidade discursiva da comunidade de Espinho, expressa no jogo da *trucagem* e da hospitalidade, destacando a relevância desse canal de comunicação e organização dos espaços e poder internos ao grupo. A comunidade de Espinho possui uma linguagem própria: a *trucagem*, resultante da apropriação de certas regras e dinâmicas do jogo do truco. A *trucagem* constitui-se no uso de uma metáfora que questiona a condição étnico-racial e suas desvantagens que a sociedade circundante tenta impor como um dado “natural” (Rosa, 2007: 176).

quer dizer: ficar cá por fora dando respeito... Que o dono da casa tava recebendo o padre, então ele ficava ali por fora e juntava ali aquela porção de gente...”.

Quando o diacrítico é a raça, notamos de maneira mais evidente o caráter discriminatório dos regionais quanto aos Gurutubanos. Como diria um informante regional:

“Nós identifica eles de fato mesmo é pela cor: são preto escuro mesmo, lumiosos, beijudos... geralmente o pessoal com um beijo mais grosso né, cabelo duro, o mais é aquela família que parece que não se preocupou muito em legalizar as partes, é um pessoal muito desassistido em termos de documentos, não tem documentos, não são casados e não respeitam (...) a gente encontra muito primo com primo, com sobrinhos e desta forma vai misturando. Então, é um pessoal muito caracterizado nesse sentido. Não é um pessoal muito de arrumar, pelo contrário, é um pessoal assim meio xucro”⁹¹.

Como se percebe no depoimento acima, associado à discriminação racial, há afirmações de licenciosidade, de incestuosidade, num discurso moralista em um contexto em que tais práticas são recorrentes, como veremos adiante. Além dos estereótipos abordados, os Gurutubanos são majoritariamente analfabetos e semi-analfabetos, o que acaba por resultar em outros processos discriminatórios quando em cidades próximas. Os fatos relatados abaixo, embora se referia a meados do século passado, levam-me a considerar que os processos discriminatórios têm também ligação direta com a dimensão oral da cultura e do modo de vida gurutubano (Ong, 1982):

“Antigamente dava até briga você chamar um Gurutubano de gurutubano, porque era um tratamento pejorativo. Eles chamavam o Gurutubano de ‘gurutubano errado’, porque o Gurutubano falava mal; ‘gurutubano do pé rachado’. Também por ser negro. Era muito discriminado. Quando começou o primeiro comércio, as primeiras casas comerciais aqui, chegava um Gurutubano lá, o que eles faziam? O comerciante escrevia e entregava pra pessoa, escrevia assim ‘empurra esse besta mais pra frente’; isso eles entregava ‘Ó, entrega pra mim ali naquele barzinho lá na frente’; chegava lá ele lia e dizia _ ‘Não, num é aqui não, é ali’. E o sujeito ficava rodando as casas comerciais todinhas quase o dia todo... Tinha uns que desconfiava né? Quando foi uma vez aconteceu de um cara lá querer matar um sujeito por causa disso; ele foi na segunda casa, na segunda casa comercial ele entrou e o outro empurrou ele pra frente e ele puxou uma peixeira e partiu pra ignorância, foi que eles deixaram de fazer isso.” (Senhor Donato, morador de Janaúba).

Também há referências explícitas à frequência ou ao trânsito nas cidades próximas:

“Os Caatingueiros daqui da região lidam mais com os Geraizeiros do que com os Gurutubanos, os Geraizeiros tão mais frequentes, os Gurutubanos vêm pouco... você vê falar assim, vem um carro do Gerais hoje, vamos ver o que o

⁹¹ Mantive o anonimato do informante dado o caráter pejorativo do depoimento.

Geraizeiro trouxe... quando pergunta assim: que dia o pessoal do Gerais vem em Porteirinha? Todo mundo fala: é sexta feira à tarde ou sexta-feira à noite eles tão chegando; Já o carro do Gurutuba ninguém sabe... o Geraizeiro tá mais infiltrado, principalmente em se tratando de mercado, que é um ponto onde se encontra com todo mundo; os Gurutubanos vêm muito pouco em Porteirinha, é muito em função não é de vender mas de comprar ou ajeitar um negócio de interesse deles...” (Adão Custódio, 47 anos, agricultor).

Um outro elemento ou marca de identidade gurutubana é a questão da violência. Segundo Costa (1999), que como vimos estudou um povo que pode ser considerado parte dos Gurutubanos, localizado nos municípios Norte-mineiros de Varzelândia e São João da Ponte, as populações pontenses consideram que o povo do Brejo dos Crioulos polui sua imagem, representando um sujeito não domesticado. Ao estigmatizar o grupo e mantê-lo à margem, os pontenses recusam o negro que há em si (: 88). Segundo o autor, as categorias que constituem fronteiras a partir das quais se organiza a identidade dos morenos informam a identidade camponesa de outros grupos regionais que, confrontados com a identidade estigmatizada daqueles, vêem-se como alteridade (Costa, 1999: 90).

Também assim se dá no que tange ao contexto regional do médio curso do rio Gurutuba. A diferença é que Costa constrói suas categorias a partir do processo de municipalização e eu as defino a partir das suas características “étnicas”, abstraindo sem deixar de considerar as divisões referentes à municipalidade, afinal, como vimos, os Gurutubanos encontram-se localizados na confluência de sete municípios e isso representa sem dúvida mais um fator de esfacelamento estrutural do “território” e do próprio grupo.

De qualquer forma, tanto no Gurutuba quanto em Brejo dos Crioulos, enquanto mecanismo de defesa, a violência foi uma prática recorrente e necessária à proteção das formas sociais que compunham em seu conjunto o “campo negro” da Mata da Jaíba. Por outro lado, como mecanismo social, foi também acionada visando à manutenção de um mínimo de diferenciação social entre as categorias sociais internas ao grupo (Costa, 1999: 91). Além da violência como prática social diacrítica, Costa apresenta a manipulação de “mandingas” como mecanismo de defesa face à invasão de grileiros e fazendeiros e o processo de expropriação das terras (Idem, Ib: 22).

Neves (1908a: 231), no início do século XX, já enfatizava o caráter oposto da população “ordeira e laboriosa” do vale Central e dos Gerais:

“As margens dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gurutuba serviam de moradia a indivíduos de índole sanguinária, viciosos, brigões, valentes, traiçoeiros, luxuriosos, vivendo da caça, da pesca, apaixonados mesmo pela música, pela dança, pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool”.

Atualizando essas informações, a título de ilustração, encontramos:

“O Gurutubano é um povo fácil de criar atrito, com pouca coisa criam atrito, não é aquele pessoal hospitaleiro, de humildade não, é um pessoal meio rústico, violento... é um povo meio sem cultura, meio xucro, mais fácil de entrar em atrito, buscar confusão...” (informante regional).

Questionado se os Gurutubanos se diferenciam muito dos *Geraizeiros*, o nosso informante afirma:

“O Geraizeiro é um pessoal acolhedor, você cativou ele, ele te cativou, ali não acaba mais. Já os Gurutubanos é difícil. Ele não é muito assim de te dar atenção, e também por pouca coisa cria caso. Ser chamado de Gurutubano né, que eles dizem... fica sendo discriminação mesmo. Vê muito aquele Gurutubano pobre, que tá na periferia, ou lá na comunidade sem ser assistido, no sentido de que esse pessoal mesmo criador de atrito, de confusão fácil.”

Ao consideramos o contexto regional, há uma oposição explícita demarcada pelos ambientes da Caatinga e do Gerais e seus moradores tradicionais, ambos com presença de comunidades tradicionais, com prevalência dos *Caatingueiros* em termos de desenvolvimento e “civilização”, ou seja, com relação às facilidades de acesso a recursos, de produção e comercialização, e à prosperidade econômica.

Entretanto, ao justapor os *Geraizeiros*, *Caatingueiros* e Gurutubanos, estes últimos passam a ocupar o lugar daqueles, representando “uma nódoa” ou mesmo um percalço ao desenvolvimento regional. Se, como vimos no primeiro capítulo, o Norte de Minas Gerais por longo período foi olvidado pelas políticas públicas, dado o seu atraso e relativo isolamento, marcado desde o Brasil colônia pela não presença do ouro, o Gurutuba, no contexto do centro Norte de Minas representa as terras inóspitas e improdutivas, onde moram “povos incultos, indolentes e violentos”. Este estereótipo foi construído e tem sido reproduzido historicamente.

Segundo O’Dwyer (2002: 17):

“A identidade étnica tem sido diferenciada de ‘outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado’. Este passado, entretanto, não é o da historiografia, mais o passado a que se referem os membros desses

grupos e representado pela memória coletiva, portanto, se aproxima de uma história que pode ser igualmente lendária e mítica”.

O Gurutubano Estevão Barbosa da Fonseca, 78 anos, morador do Bairro Vereda, em Janaúba, refere-se ao processo de miscigenação entre negros e índios⁹² “tapuias”⁹³ como constitutiva do povo da região:

“Tem uns Gurutubano que é misturado com índio tapuia. As índias foram pegadas no mato, com cachorro e amansou e gerou muito Gurutubano (...). Minha vó mesmo era índia, fia duma índia, ela tinha o cabelo comprido. Eles andavam era lá no mato, andavam nus... Mas disse que eles tinha um, que eles trançava um sifon, um caruá⁹⁴ e tampava o corpo também. Agora ficava nu da cintura pra cima.”

O informante rememorou os tempos de mocidade em que morava na área rural: “Depois de eu já rapaz ou pai de família, roçando mata aí, achava aquelas panelonas de barro; chegava tinir igual ferro; eles diziam [os antigos] que foi aldeia de índio, que eles cozinhavam nelas...”. O testemunho é corroborado por outras lideranças que sempre moraram no Gurutuba. O Senhor Nicolau Quaresma Franco, 54 anos, de Taperinha, afirma: “Tem pessoas aí moço que a bisavó foi pegada no mato com cachorro. A mãe de cumade Antoninha, de cumade Inácia, de Cristiano, era minha mãe também né... a vó delas mesmo foi pegada de cachorro latino. A mãe da finada Cecília...”.

Senhor Julião, 84 anos, também da Localidade de Taperinha, confirma:

“Já vem de muitos anos que aconteceu isso né, o tempo que aqui era deserto. Aqui era deserto, depois foi descobrindo, descobrindo, e foi pegando alguns

⁹² São muito freqüentes no imaginário popular brasileiro a relação ancestral com índios, normalmente pegos a laço ou no mato com cachorro.

⁹³ O termo Tapuio possui vários significados na historiografia e no contexto etnográfico brasileiro. Segundo Almeida (1997: 263): “são os índios de língua Tupi que se referem injuriosamente a seus contrários, incluindo todos na expressão Tapuya. Expressão ilusória, se considerarmos sua alusão genérica (com pequenas modificações na grafia), tanto a índios quanto a europeus e africanos, contudo, em seu período pré-colonizador, notavelmente distinta para designar todos que não fossem Tupi.” Mais recentemente, como demonstra Silva (2002) em seu livro “Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás”, o termo Tapuio refere-se a uma identidade étnica. O autor trabalha o processo de reelaboração étnica entre o grupo indígena “tapuios do Carretão”, localizados no estado de Goiás. Demonstra também que o termo “tapuio” com “t” minúsculo que ele adotou, contrasta com as tentativas de fixação de sentidos dados ao etnônimo pelo Estado e por outros agentes indigenistas, criando assim uma luta de nomeação desses índios. Já Clóvis Moura, em seu “Dicionário da escravidão negra no Brasil”, apresenta o termo *Tapunhano* que, segundo ele, “era como se denominava o negro africano nos primeiros documentos coloniais. (...) o termo deriva do tupi tupiuna (negro). Os bandeirantes geralmente referiam-se ao negro como tauinhanho e aos índios como negros (2004: 383). Afirma também Moura que havia uma distinção entre “negro da África (ou de Guiné)” e “negro da terra”. O primeiro era como os paulistas seiscentistas denominavam os negros escravos, e o segundo era como os bandeirantes designavam os índios (Op. Cit.: 288-289).

⁹⁴ Sifon refere-se à indumentária de proteção da genitália feminina e caruá ao estojo peniano.

índios aí e botando né. Minha bisavó foi pega no mato com cachorro; dizem eles, né. Pegou e criou e casou com o meu bisavô e deles me descendeu”.

O Senhor Cristiano Cardoso, 80 anos, de Loreana, questionado sobre a origem do povo do Gurutuba, afirma que:

“Os mais véi falava que nessa parte dessa família minha tem negócio de índio no meio né. De jeito que, antigamente, bem antigamente, a gente achava morada, onde é que eles habitava, achava aquelas vazilha véia né, aqueles sinal, tudo de barro, panela, os mais véio até achou uns cachimbo de barro, cachimbão assim; disse que era grande”.

Segundo Dona Alvelina, 92 anos, matriarca da Comunidade de Canudo: “Eu mesmo sou parenta dela, que disse que ela foi pega no mato e minha mãe falava que ela era nação de índio, aí agora teve minha mãe e minha mãe teve nós...” Questionada sobre hábitos, se não havia achado qualquer testemunho deste tempo, a informante responde:

“Teve uma vez que eu achei um cachimbo aí deste tamanho assim, tava trabalhando na roça, eu falei _ ‘É cachimbão bonito!’ Isso é cachimbo dos índios, criados aqui nesse lugar, que os índios passavam aqui, passavam aqui e deixou cair”.

É interessante constatar que boa parte dos relatos refere-se a índias e a crianças, presumivelmente mais facilmente capturáveis e apreendidas que os índios guerreiros (homens adultos). O recorte étnico e de gênero aqui é constitutivo da etnogênese do Gurutuba. A captura não se articula com a subordinação, escravização ou qualquer relação servil, mas sim à assimilação e constituição familiar; o povo Gurutubano surgiu assim.

Bandeira (1988) aborda a miscigenação entre brancos e índios, ao caracterizar historicamente Vila Bela-MT. A autora aborda o segmento indígena na população de Vila Bela-MT, registrando a presença de índios do território nacional e índios bolivianos (Chiquitos e Mochos), registrando também a presença indígena na composição da população através dos depoimentos dos seus informantes, que fazem alusão explícita à ascendência indígena, indicando casamentos interétnicos entre pretos e índios (: 74-76).

Fica patente, portanto, a possibilidade de acionar outras categorias identitárias, seja a *caatingueira* ou a *indígena*, no caso, a partir de uma multiplicidade de leituras e itinerários possíveis quanto a situações, práticas e projetos enunciados (Barreto F^o, 1992: 53), produzindo, portanto, diversas possibilidades de alinhamentos, estratégias, opções. Segundo o referido autor, estas não podem ser compreendidas à parte e isoladamente, nem interpretadas segundo a postulação apriorística de um vínculo automático de sujeitos com

valores prescritos pela ordem cultural de que participam. Aqui a noção de “campo” permite considerar a idéia de “situação” como referida a este repertório de atores, ações e relações sociais, remetidos, igualmente, a uma série inter-relacionada de eventos (Idem, Ib: 55).

De qualquer forma, a memória trabalha para construir identidades. Se ela trabalha no tempo, precisa de espaços ou lugares e de eventos para poder operar. Se existem espaços-âncora, existe também um período-âncora, ponto de partida de todas as referências (Woortmann E., 1998: 104). O tempo âncora dos Gurutubanos é o *tempo das soltas*⁹⁵, das terras indivisas; o espaço âncora é o território que se espalhava por todo o vale do Verde Grande, do qual o rio Gorutuba é mero tributário.

Segundo o Gurutubano Nicolau Quaresma Franco, 54 anos, da localidade de Taperinha:

“Antigamente ninguém criava nada preso, tudo era solto; era comum, não tinha negócio de separação não, não tinha divisa não. Se eu morava aqui, eu tinha direito de criar gado lá pra Vila Sudário, tinha direito de criar lá no Tocandira. Hoje não, hoje tem de criar junto com a pessoa. Pode dizer que é junto com ele. Se ele não tiver um mangueiro pra sua criação, ele não cria nem uma galinha, nem um porco.”

Interessante constatar que os Gurutubanos, não obstante a condição de raça⁹⁶ e cultura, não guardam lembrança dos tempos dos escravos fugidos, dos tempos remotos da escravidão, nem mesmo dos embates que demarcaram a sua diferença e relativo isolamento. Neste contexto relacional, em que os Gurutubanos encontram-se em contato com outras categorias identitárias, relaciono esta “amnésia” ao que Rousso, 1989 (apud Woortmann E., 1998) entende por “memória enquadrada”, onde a negação ou o silêncio é um esforço de justificação e evitação do estigma, isto é, um esforço de integração legítima dos descendentes daqueles homens numa ordem moral.

É o que Pollak chama de o trabalho de enquadramento da memória:

⁹⁵ Esta categoria local foi apresentada de forma preliminar no capítulo anterior e será melhor instruída no capítulo seguinte, ao abordar o processo de territorialização no vale do Gorutuba.

⁹⁶ A propósito da “raça”, Cantanhede Filho (1996), defende a fisicalidade como elemento fundamental, afirmando que os antropólogos preferem escamotear a diferença representada e praticada pelos sujeitos, buscando o que é demandado pelo esquema teórico, ou seja, fixar-se nas categorias de interação e isto sem deixar explícito ou estar consciente de que a fisicalidade é o contexto de onde os sujeitos estão partindo (: 35-37).

“Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função do presente e do futuro. (...) O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (Pollak, 1989: 9-10).

O’Dwyer (2004), ao estudar as comunidades quilombolas do Rio Trombetas e seu afluente Erepecuru, afirma que esses grupos costumam praticar formas de isolamento defensivo diante da entrada de estranhos em seus territórios. A sua própria localização espacial estabelece um distanciamento físico (:186). A autora preceitua um “isolamento consciente”, como processo histórico e social baseado na memória e genealogia desses grupos. O mesmo ocorre no Gurutuba, sendo o isolamento regional um dispositivo situacional em termos geopolíticos que manteve o grupo praticamente até meados do século XX.

Woortmann K., em seu artigo “Com Parente não se Neguceia” (1986) explora uma das marcas identitárias do mundo camponês, relativa à natureza das relações sociais, especificamente seu caráter econômico. Segundo o autor, quando consideramos as relações internas de um grupo camponês, o caráter propriamente econômico fere a ordem moral. Para o sitiante, o negócio é percebido como a negação da moralidade, salvo em condições específicas que corroboram a tradição (: 51-52). A partir deste suposto, K. Woortmann chega a propor a análise do grau de campesinidade, como qualidade presente em maior ou menor grau nos inúmeros e distintos grupos rurais encontrados no interior do Brasil. Como demonstro a seguir, esta moralidade também é constitutiva da identidade gurutubana.

Como vimos, estabelecer fronteiras entre identidades rurais distintas, aqui consideradas - a identidade *geraizeira*, a identidade *caatingueira*, a identidade *gurutubana* - envolve explicitar situações e eventos relacionados e processos sociais que permitem não somente apreender aquilo que propriamente institui e conforma suas fronteiras, as práticas e escolhas feitas “em situação” pelos indivíduos frente aos quais se colocam alternativas distintas de definição quanto ao pertencimento territorial e “étnico”, mas também reconhecer o “grupo” em processo de constante reformulação simbólica e política.

Assim, o que se depreende do proceso de construção dos Gurutubanos como quilombolas pode ser entendido como escolha/alternativa de articular esta nova categoria

identitária - a quilombola - em um novo projeto societário e político. O que apresentei neste capítulo corresponde à forma configuracional de então, em consonância com o que Van Velsen denomina de “análise situacional” ou “estudo de caso detalhado” (1987: 360).

Logo, na realidade gurutubana se articulam ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação de recursos, presença de conflitos e antagonismos e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de auto-identificação “quilombola”, como veremos a seguir.

Capítulo III - O processo de Territorialização no Gurutuba:

O debate sobre os *processos de territorialização* envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras e corresponde a uma certa ambivalência teórico-conceitual - territorialização / desterritorialização, ligada a princípio, a uma dimensão espacial concreta - *o território* -, mas também ao conjunto de relações sociais e das representações sobre o espaço em que se dão essas relações.

Um dos discursos mais difundidos na temática desterritorialização é aquele que propõe a emergência de uma sociedade “em rede” (Castells, 1999), em detrimento de uma sociedade “territorial”. Castells contrapõe um “espaço de fluxos” a um “espaço dos lugares”. Ao mundo dos territórios, mais estável, enraizado, contrapor-se-ia um mundo das redes, muito mais instável e fluido. A distinção entre território e rede envolve diferentes interpretações, desde os que consideram território e rede como categorias opostas, distintas, até aqueles que transformam a rede num simples componente do território, a ele totalmente subordinada. Seja como elemento separado do território e que o domina, seja como seu constituinte que adquire novo peso, a rede se coloca como um referencial teórico fundamental neste debate, sobretudo na sociedade informacional contemporânea.

Na abordagem que adoto, os processos de territorialização incluem não apenas a dimensão material, mas também a dimensão simbólica e política, esta última compreendendo as relações internas ao grupo e as relações deste com as demais categorias identitárias regionais, como vimos no capítulo anterior, os demais segmentos sociais, o estado e os agentes econômicos, em escala local, regional e nacional, o que se coaduna com o entendimento de que a rede é constitutiva de uma territorialidade.

De qualquer forma, nos estudos sobre territorialização, os estudos sobre o *território* são fundantes, sobretudo a partir da vertente predominante que considera o território numa perspectiva materialista, determinada pelas relações econômicas ou de produção, numa leitura marxista mais ortodoxa. É o caso de Maurice Godelier, ao afirmar:

“Designa-se por território uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante (...) direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e é capaz de explorar.” (Godelier apud Haesbaert, 2006: 46-7).

Segundo Oliveira (1998), os “processos de territorialização” estão relacionados com contextos intersocietários de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e às vezes impõem outras formas territoriais. A sobrevivência desses territórios “étnicos” durante séculos deve-se, em parte, à estratégia de invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada pelos quilombolas (Carvalho, 1995), estando associada à invisibilidade a marginalidade econômica dos distintos grupos sociais e seus territórios.

A partir das contribuições de Oliveira, Almeida (2006) identifica a territorialidade como categoria mais próxima do discurso geográfico, e propõe outro significado a partir de noção prática designada como “territorialidade específica”, para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (: 24).

No meu entendimento, o *processo de territorialização* como categoria analítica na antropologia social é subsidiário da noção de *terras tradicionalmente ocupadas*. Segundo Almeida (2006), tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido individualmente por determinado grupo doméstico ou por um dos seus membros. “Tal controle se dá através de normas específicas, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social” (: 24).

Da promulgação da Constituição Federal de 1988 até os dias atuais o conceito de *terras tradicionalmente ocupadas* tem ampliado seu significado, coadunando-se com os aspectos situacionais que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas, e tornou-se um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas, conjugando assim direitos civis e direitos consuetudinários.

O autor enumera vários dispositivos constitucionais e infraconstitucionais que enunciam tais direitos: os que se referem aos babaquais no estado do Maranhão, às áreas de fundo de pasto na Bahia, às populações ribeirinhas e aos povos da floresta do Amazonas, aos faxinais do Paraná, às “Leis do Babaçu Livre” no Maranhão, Pará e Tocantins, às “Leis

do Licuri⁹⁷ Livre” na região das comunidades de fundos de pastos da Bahia (Almeida, 2006: 28- 30).

Nessas formas de reconhecimento das denominadas *terras tradicionalmente ocupadas*, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado, tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, envolvendo diferentes atividades produtivas exercidas por unidades familiares de trabalho, como o extrativismo, a agricultura, a pesca, o artesanato, a pecuária. As *terras tradicionalmente ocupadas* aqui estão em estreita relação com as *terras soltas*, que veremos a seguir, e com a sua apreensão cognitiva pelos quilombolas do Gurutuba.

Além da diversidade fundiária identificada por Almeida (1989) que inclui as chamadas “terras de preto”, “terras de santo”⁹⁸ e as “terras de índio”, o autor apresenta em outro trabalho, as formas de reconhecimento das diversas modalidades de apropriação das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, representando diversas figuras jurídico-formais, contemplando a propriedade coletiva (correspondendo, por exemplo, aos quilombolas), a posse permanente (corespondendo, por exemplo aos indígenas), o uso comum temporário, mas repetido em cada safra (correspondendo, por exemplo às quebradeiras de coco babaçu), o “uso coletivo” (correspondendo, por exemplo aos faxinalenses), o uso comum e aberto dos recursos hídricos e outras concessões de uso, como o comodato (correspondendo, por exemplo às reivindicações ciganas⁹⁹), e as sobreposições de territórios tradicionais com unidades de preservação ambiental (pomeranos, quilombolas, indígenas e outros) (Almeida, 2006: 60-61).

⁹⁷ O licuri, ouricuri, aricuri ou nicuri é um coco que possui amêndoa rica em nutrientes e serve de complemento alimentar para pequenos agricultores de base familiar, além de fazer parte das oleaginosas para inclusão na produção de biodiesel.

⁹⁸ Castilho (1999), busca analisar como duas comunidades rurais negras - Parateca e Pau d’Arco -, situadas à margem direita do rio São Francisco, no oeste baiano, reagem frente à territorialidade senhorial expressa nas crescentes pressões econômicas e sociais dos fazendeiros sobre seu espaço tradicional. De acordo com a autora, Pau d’Arco e Parateca podem ser caracterizadas como *terras de preto* e *terras de santo*. As terras consideradas como de Nossa Senhora de Santana situam-se no povoado de Parateca, onde se encontram os vestígios da igreja erigida durante o século XVIII. Em depoimento dos antigos moradores, a légua em quadro que pertencia à Santana, padroeira de Parateca, no início dos anos 70, foi cercada por fazendeiros. A terra foi originalmente doada à Santa pelo padre Luiz Bastos, então capelão da igreja (: 44-45).

⁹⁹ Embora os povos ciganos tenham operado no Brasil comumente fora das instituições jurídico-formais, e o “comodato” seja uma instituição desta natureza, os povos ciganos, particularmente os *Kalon* (majoritariamente nômades) têm acionado esta categoria jurídica para assegurar o acesso a espaços territoriais “tradicionais”. O tradicional aqui se refere à sua ocupação sazonal nas cercanias das cidades em rotas migratórias ancestrais.

Várias dessas distintas formas fundiárias já haviam sido identificadas anteriormente por Diegues e Arruda (2001), mantidas pelas comunidades de açorianos, babaqueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiheiros, sertanejos e varjeiros.

Em outro trabalho, relacionado às populações caiçaras do litoral brasileiro, aos pantaneiros do Pantanal e outras populações tradicionais, Diegues (1996) descreve as variadas “formas comunitárias de apropriação de espaços e recursos naturais” baseadas num “conjunto de regras e valores consuetudinários, da ‘lei do respeito’, e de uma teia de reciprocidades sociais onde o parentesco e o compadrio assumem um papel preponderante” (: 428).

No caso das comunidades ribeirinhas da Amazônia e pescadores artesanais do litoral, existem formas de apropriação articuladas em função de seus usos, significados e conhecimentos das águas. No caso desses últimos, o usufruto coletivo de áreas determinadas estende-se para além da terra, incluindo “territórios marinhos”, configurando uma territorialidade flutuante, relacionada ao deslocamento dos cardumes (Maldonado, 1993).

Segundo Little (2002), do ponto de vista fundiário ou territorial, no regime de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar específico e a profundidade histórica da ocupação guardada na memória social, são fatores que conformam similaridades entre todos os povos tradicionais. No Gurutuba não ocorre de outra maneira.

O autor assim define a territorialidade:

“Esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou homeland (cf. Sack, 1986: 19). Casimir (1992) mostra que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos” (Little, 2002: 3).

Outro aspecto fundamental apontado por Little é que a territorialidade tem uma multiplicidade de expressões, o que resulta em um leque considerável de territórios, cada um com suas especificidades culturais. Assim, a abordagem antropológica da territorialidade prescinde de bases etnográficas, no que o autor apresenta o conceito de

“cosmografia”, definido como “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Segundo Little, a cosmografia de um grupo inclui “seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.” (2002: 4).

Sobre as várias “comunidades negras rurais”, Bandeira (1991: 8) afirma também que:

“O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade, que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação da alteridade proposta pelos brancos.”

Blakie e Brookfiel (1987) abordam o sistema de posse comunal na perspectiva dos recursos naturais de propriedade comum, afirmando que primeiro esses recursos são de uso, mas não de posse individual; segundo, têm um número de usuários com direitos independentes; terceiro, os usuários constituem uma coletividade com o direito a excluir quem não seja membro desta. Além disso, os recursos de propriedade comum distinguem-se dos bens de consumo coletivo e privado, que são objeto de uso exclusivo e posse, mesmo que restritos aos interesses de toda a sociedade. As três características enunciadas exigem certo grau de coordenação entre os usuários para estabelecer regras de uso e aplicá-las.

Na abordagem do território, há também uma visão relativamente fechada, onde a quantidade de força, de riqueza e de terra é constante desde a criação do mundo, refletindo-se na perspectiva moral de que o homem deve saber usar o que Deus deixou na terra, sem abusar da natureza, uma vez que é a partir desta que se dá a intermediação na relação Deus-homem (Woortmann K., 1986).

Há que se enfatizar também o senso comunal desta reverência, a partir da categoria ‘encompassante’ que, para Dumont (1992) seria um indivíduo moral que, como representante do grupo, o contém em si. O senso de comunidade é explicitado pelo caráter holístico da realidade, com ênfase nos diacríticos ou elementos mais representativos do

universo social. Diferentemente de nosso modelo individualizante de pessoas, coisas e saberes, aqui o local é englobante de todos os domínios, numa perspectiva totalizante (Dumont, 1985; Durkheim, 1996).

Como veremos, a territorialidade e o contrato social nela implícito e dela decorrente é uma totalidade que se impõe à pessoa, levando-a a seguir regularidades e mesmo regras obrigatórias, engendrando práticas que asseguram a reprodução do grupo social como um todo. Da mesma forma, o compadrio não é uma relação entre indivíduos, mas entre personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade, vista não como um conjunto de relações individuais, mas como “pessoa moral”. Nesta perspectiva, estou considerando a dimensão do parentesco como constitutiva da territorialidade, em sua acepção mais ampla.

Em termos territoriais, a realidade dos Gurutubanos, com veremos, se aproximaria da *maison* camponesa na França, analisada por Bourdieu (1983), considerada mais pessoa moral do que simples propriedade. Partindo da noção de práticas sociais como jogo, o autor mostra que, a cada geração, o *maître de maison*, isto é, o chefe do grupo familiar, precisa desenvolver um conjunto de estratégias de aliança para assegurar a reprodução da *maison*. A diferença primordial entre a *maison francesa* e o “sítio familiar”¹⁰⁰ do Gurutuba é ressaltada por Woortmaan K. (2001):

“Na maison francesa, na stem family irlandesa (Arensberg, 1959) e na Stammhaus dos colonos teuto brasileiros (Woortmann, 1995), as práticas matrimoniais são combinadas à unigenitura, à residência patrilocal, à expulsão dos não herdeiros e ao celibato de um ou mais filhos. Disto resulta um ciclo de desenvolvimento que não é ‘natural’ mas social.” (: 11).

Como veremos, no Gurutuba também redes de parentesco e compadrio, formas de reciprocidade, padrões de herança, casamento e residência afetam a composição e o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Não obstante, o caso gurutubano não é marcado pela unigenitura, nem necessariamente pela residência patrilocal, nem pela expulsão dos não herdeiros (pois todos herdaram), nem mesmo pelo celibato. No caso em estudo, embora o território seja coletivo, há uma tendência cada vez maior à fragmentação, em decorrência dos padrões de herança. Como a terra é exígua e a divisão da terra se dá entre todos, acaba-se acentuando riscos de dissolução; a migração compulsória aqui representa um fator fundamental para a manutenção do “sítio familiar” e para a reprodução social do grupo.

¹⁰⁰ Esta categoria será instruída a seguir.

Woortmann E. (1995), ao analisar uma formação camponesa do Nordeste brasileiro, organizada segundo princípios de parentesco, identifica a terra como categoria moral, onde quem tem direito a ela é quem nela trabalhou. Quem migra e, conseqüentemente não trabalha na terra, não tem direitos sobre o “sítio familiar”. Além disso, quem migrou já recebeu alguma coisa; então a migração é necessária para que o campesinato se reproduza.

É preciso também considerar, como demonstra Woortmann E. (2004) quanto aos imigrantes alemães e seus descendentes que se tornaram colonos no sul do Brasil que:

“Mais que mercadoria, a terra assume para eles um valor simbólico, um patrimônio familiar que deve passar de uma geração a outra e permanecer na casa-tronco, a Stammhaus. Sua representação incorpora trabalho ancestral, base territorial e de alianças matrimoniais, e referência para o futuro, para reconstrução de sua identidade camponesa em novas bases. Há também uma dimensão escatológica nos significados que a terra assume para os emigrantes. ‘O acesso à nova terra é a expressão material da vontade divina.’ Terra da promessa, onde os colonos poderão realizar seu desígnio, o de produzir alimentos pela via de seu trabalho.” (: 25).

Por isso é preciso recuperar a historicidade da territorialidade do povo Gurutubano, sobretudo porque o acesso à terra até praticamente a década de 1960 não se dava pelo regime de propriedade privada, mas era mediado pela família e pelo grupo. O trabalho era totalmente investido na terra, e a posse e o trabalho da terra se efetivavam pelas famílias e pela comunidade coletivamente.

Quando afirmo que a terra era coletivamente apropriada, quero dizer que o território constituía um bem público informal da comunidade, ao contrário da posse da terra do grande proprietário, demarcada fisicamente e associada aos registros em cartório. Como afirma um informante: “Antigamente ninguém era dono de nada... onde chegasse, ficava” (Sr. Mariano, 62 anos, Gado Velhaco). Hoje, constrangidos pelos invasores, os Gurutubanos encontram-se reduzidos a pequenas parcelas de terra nos interstícios de grandes fazendas, ao que restou do seu território tradicional.

Mas o fato do território ser apropriado coletivamente não quer dizer que a terra seja usada coletivamente. A apropriação coletiva do território pode se coadunar com o padrão de cada família ter a sua unidade de produção. Em um plano o território é coletivo e noutro parte dele é “privado”, não no sentido moderno de propriedade privada do indivíduo, mas de um grupo familiar. É preciso considerar também que a apropriação comunitária ou

coletiva, aqui considerada princípio do uso da terra feito por grupos familiares, não impede formas de cooperação, que são sempre ritualizadas, como demonstro a seguir.

Em razão da interdição de parte considerável do território gurutubano pelos invasores (grileiros, fazendeiros, empresas agropastoris), no Gurutuba são frequentes as transgressões do “direito de propriedade e usufruto”, como a cata de lenha e de frutíferas, a utilização dos antigos caminhos interditados pelos fazendeiros e seus jagunços, a caça nas poucas áreas florestais que restaram dentro dos grandes latifúndios, a pesca clandestina em poços perenes também interditados aos Gurutubanos, dentre outras formas sutis e constantes de resistência.

Ocorre o mesmo entre as comunidades quilombolas estudadas por O’Dwyer (2004), com a criação da Reserva Biológica do Trombetas, em 1979, e da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, em 1989, e subtração da principal parcela do seu território tradicional. Segundo a autora, “as comunidades passaram a realizar ‘às escondidas’, as atividades econômicas de sustento, principalmente a pesca, submetendo-se, contudo, aos rigores das sanções quando surpreendidas pela fiscalização dos agentes do Ibama” (: 193-194). Todas as suas práticas são vigiadas e supervisionadas pelos agentes públicos. Ao contrário do Gurutuba, o inimigo ou invasor aqui é o próprio Estado brasileiro.

O mesmo ocorre também entre os pescadores artesanais da Ilha de Ituqui, no Baixo Amazonas, Município de Santarém-PA, estudados por Murrieta (2001). Segundo o autor, a captura do pirarucu¹⁰¹ é proibida pelo Ibama entre os meses de dezembro a maio, a fim de permitir a reprodução e recuperação de estoques. No entanto, não há, de maneira geral, uma preocupação muito grande por parte dos moradores da Ilha com as restrições legais e os acordos comunitários de pesca, embora se condene o uso de tarrafas e malhadeiras para a captura do “bicho”. Como veremos, no Gurutuba, a pesca também era atividade fundamental para a subsistência das famílias, num passado relativamente recente.

¹⁰¹ A pesca do pirarucu (*arapaima gigas*), representa o recurso pesqueiro mais importante da Ilha de Ituqui, não obstante o seu decréscimo significativo. A captura de um grande pirarucu fornece aumento expressivo de renda em qualquer unidade doméstica. As ferramentas mais usadas são o arpão e o anzol com linha, além de habilidades altamente refinadas e muita paciência. O tamanho, a força e a celebrada “inteligência” do peixe demandam habilidades especiais do pescador (Murrieta, 2001: 121). “A antropomorfização do peixe vai além quando se analisa todo o processo de preparação e busca por bons locais de pesca” (Idem, Ib: 123).

A conjugação deste passado não muito distante, das pescas abundantes, do *tempo das soltas*, das terras indivisas, que se espalhavam pelo vale do Gurutuba, e do processo de invasão do território tradicional gurutubano pode ser constatada nas formas de divisões e cercamento das terras.

Há uma cerca “de fazendeiro”, visivelmente industrializada, de arame liso, 5 fios, mourões de aroeira ou peroba, uma cerca “de fraco”, pequeno sitiante, de 4 fios, arame farpado, mourões irregulares e descontínuos, e uma cerca “do lugar”, de paus e gravetos, quando não de mandacaru e outros elementos. Estas três modalidades conformam três formas de propriedade e uso da terra no Gurutuba, ou três modalidades de uma única estrutura fundiária: a grande propriedade e o modelo agro exportador; a pequena propriedade e produção voltada para a subsistência do “chegante”; e as terras comuns ou propriedades familiares do povo Gurutubano, voltadas para a auto-subsistência, atualização dos laços de pertença e consolidação do território e da identidade.

3.1 - O tempo das “soltas” ou do “carrancismo”:

Este período-âncora ainda é vívido na memória dos Gurutubanos e corresponde a uma idealização do passado, ressaltando uma liberdade no domínio e uso do território, uma solidariedade, uma fartura quanto ao cultivo, criação, caça e extrativismo, uma série de práticas produtivas ecologicamente adaptadas que sempre asseguraram a reprodução social do grupo. O “tempo das *soltas*” ou “dos antigos” é caracterizado por certa ambivalência entre o *carrancismo* e a *fartura*.

O *carrancismo* pode ser entendido como um período de acerbadas dificuldades quanto ao acesso a bens de consumo industrializados, aos centros político-administrativos, com utilização de precárias vias de acesso, trilheiros somente percorríveis por saboeiros (carros de boi) rumo aos mercados regionais, às dificuldades de acesso a serviços (atendimento médico-hospitalar, escolas, etc.) e à necessidade de trabalho de sol a sol para lavar a terra bruta, uma vez que a disponibilidade de terras agricultáveis era muito maior. Caracteriza também o início da violência sofrida pelos seus antepassados, quando da chegada dos primeiros invasores na região.

Este tempo está intimamente relacionado à identidade gurutubana. Como veremos, a construção da identidade está também atrelada às lembranças vividas e às memórias “por ouvir contar”, sem que haja qualquer diferença qualitativa entre o passado “imemorial” e as evocações reais. Para Zonabend (1980: 14): “Todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas numa mesma temporalidade e que remetem a um mesmo tempo – o tempo da comunidade”.

Rosa (2007) aborda as narrativas “míticas” na comunidade de Espinho, município de Gouveia-MG, onde tais narrativas veiculam representações de uma liberdade ancestral, configurada na liberdade ainda durante o período escravista e na propriedade das terras “comunais” (: 154-155). Neste caso, embora algumas famílias gurutubanas tenham conseguido o registro cartorial das suas terras, a comunidade como um todo não, o que os difere substancialmente dos negros de Espinho.

A ocupação do Gurutuba no tempo dos antigos era muito rarefeita, o que se coadunava com o regime das *soltas* e todo um modo de vida e produção. De acordo com testemunhos de trabalhador rural da região, o Senhor José Lacerda, 92 anos, da comunidade de Lavrinha, município de Mato Verde:

“Lá não tinha manga não, naquele tempo [1940-6] era tudo mata. Hoje acho que tem muito pasto por lá, chegou essas fazendas, eles descortinou as matas todas. Naquele tempo era matão, cê via uma casinha quando saía assim, mas o vizinho não enxergava a casa, na distância uma da outra não, porque o mato não deixava. Tanto que lá na beira do rio, mais pra dentro da mata, tinha aquelas madeironas; hoje deve ter acabado tudo; tinha muito cedro, imburana, aroeira, aquelas aroeirona; tudo era dentro da mata. A estrada mesmo de Gado Bravo, que era de Rio Verde pra Matias Cardoso era uma mata só. Eram 12 léguas e só tinha dois moradores nessas 12 léguas.”

Outro testemunho de um Gurutubano ilustra a situação de relativo isolamento e ocupação rarefeita neste período:

“Daqui lá não morava ninguém [de Salinas II até Taperinha, epicentro do Quilombo do Gurutuba; aproximadamente 12 quilômetros], só morava onça. Eu falo isso porque eu vi e conheci. O finado Clarindo, que era primo carnal de minha mãe, foi esperar uma onça que ele matou lá no Furado do Lameiro, meia-noite ele foi esperar ela lá. Eu vinha de lá com dois cargueiro de milho, eu mais outro companheiro; quando chegou na baixa do Furado do Lameiro, ele labutou, que a onça tinha acabado de entrar. O finado Clarindo esperou essa onça em riba do pau; quando foi base de mais da meia-noite a onça veio, ele atirou e matou, eu vi o couro. E de lá até chegar aqui na casa da gente não tinha

ninguém. Só morava onça e bicho do mato. Isso eu era moleque de uns 16 anos, por aí. Isso foi em 1937 mais ou menos (Seu Teotônio, 87 anos, Salinas II).

Uma das características primordiais deste período era a *solta*, que os informantes mais idosos definem com clareza:

“De primeiro criava era solto, não tinha essa medida de fechar não. Hoje tá tudo fechado; de uns vinte anos pra cá começou a fechar. O gado era solto aí pro mato; agora, quando ia pegar podia achar conhecido seu e pegar. O povo era mais unido.” (Sr. Gonçalves Fernandes de Carvalho, 84 anos, da localidade Gorgulho).

Ou como afirma o Senhor Francisco Ferreira do Nascimento, 83 anos, de Jacaré Grande:

“Animal era pro meio do mato. Daquele tempo pra cá foi cada um comprando o seu pedacinho de chão e cercando, virou desse jeito; quer dizer, que cria um animal preso, cria uma vaca presa, animal de primeiro era aí né. Eu mesmo cansei de quebrar costela nesse mundo, correndo atrás de vaca... Eu ia até lá na Barra... perto da Tapera, tem um lugar por nome Tapera. Eu mais João Teixeira. E fica longe, bem longe.”

Este tempo de antigamente é lembrado até hoje como um tempo de respeito às regras locais, onde, da mesma forma que na aldeia tradicional estudada por Galeski (1975), a terra era entendida como um “patrimônio”, um valor moral; indivíduos ou grupos familiares se submetiam a um controle geral, subordinante de tudo e de todos. Apesar do cumprimento das formalidades de partilha, a terra não era dividida de fato. Tirando-se as áreas de roças, que eram cercadas provisoriamente para impedir o ataque de animais, o restante não possuía qualquer cerca.

O sistema de apropriação e usufruto em comum, com colocação de roças familiares e criação de gado solto em extensas áreas não cercadas é recorrente na bibliografia sobre campesinato (Soares, 1981; Motta, 1983; Woortmann E., 1983; Woortmann K., 1983; Brandão, 1986; Esterci, 1987; Almeida, 1988; Almeida, 1989; Andrade, 1999; Di Stefano, 2003; Almeida, 2005; dentre outros).

Aqui reconhecemos uma estreita relação entre criação-plantio no espaço territorial, ainda no que tange às *soltas*. Os Gurutubanos costumavam soltar o gado e cercar a roça. Com o passar do tempo e a redução do território, com a perda das terras para os invasores, passaram a cercar o gado e liberar as roças, isso no caso da disponibilidade de terras agricultáveis, em grande medida transformadas em pastos e cercadas pelas fazendas (ver

representação dos Sítios familiares - Item 3.3). É o que confirma o testemunho do Sr. Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, morador de Canudo: “Hoje cercou os bicho e soltou as roça; antigamente os bicho era solto e as roça era presa, e fazia a roça e prendia ela lá e hoje não, hoje solta as roça e prende os bicho”.

Como afirmei no capítulo anterior, os Gurutubanos, não obstante a condição de raça e cultura, salvo raras exceções, não guardam lembrança dos tempos dos escravos fugidos, dos tempos remotos da escravidão, nem mesmo dos embates que demarcaram a sua diferença e relativo isolamento¹⁰². Questionados sobre a sua presumível relação com escravos fugidos, as expressões “*eu não alcancei esse tempo*” e “*eu ouvi falar*” foram recorrentes durante todo o trabalho de campo. Fato é que nunca houve cativo no Gurutuba, região ou terra de refúgio historicamente relacionada à presença da malária, à não presença de brancos, a espaços de liberdade e autonomia.

Segundo Seu Aliberto (Alberto José Cardoso, 81 anos, Lagoa dos Mártires), “o povo fala que os negro daqui foi tudo escravo dos branco lá pra cima; aí muitos fugia, voltava de novo, agora o finado meu pai lembrava, ele contava tudo, como que forrou os negro”. Encontrei poucas e vagas referências e muitas dizem respeito à abolição da escravatura, não propriamente a um movimento insurrecional ou a embates que teriam ocorrido no Gurutuba ou imediações.

Durante mais de um século a memória da escravidão dos ancestrais dos Gurutubanos sofreu um processo de “silêncio”, pois tudo o que era ligado a ela tinha um sentido negativo, sentido este imposto pela “memória oficial”. O que era não-dito no passado por conter lembranças proibidas ou vergonhosas é dito hoje por estar principalmente vinculado a direitos. Pollak (1989: 8), nesta acepção, afirma que “a fronteira entre o dizível e o indizível separa uma memória coletiva subterrânea da sociedade dominada de uma memória coletiva organizada”. Trata-se do mesmo processo vivenciado pelos “negros do Tapuio”, localizados no município de Queimada Nova-PI e que hoje, em virtude de um processo identitário, se vêem e são vistos como quilombolas (Santos, 2006: 11).

¹⁰² Esta “amnésia estrutural” é extensiva a boa parte dos quilombos no Brasil, sendo, portanto, recorrente entre comunidades negras rurais e quilombolas. Este aspecto será melhor explorado a seguir.

A referência mais explícita à recusa ou fuga da escravidão que obtive em campo foi a seguinte:

*“Quando forrou os negro, ficou livre. Muitos velhos voltou pra cá. Aqui mesmo, quando eu cheguei tinha uma morada velha de uns antigo, de Eduardo Teixeira. Mas tinha o Pimentel primeiro, depois o Eduardo Teixeira. O Pimentel velho esse aí eu não conheci não, mas o finado meu pai contava muito os casos dele. A casa dele era bem aqui nos fundos. Só tem os tijolo lá, tem forno de cozinhar, tá tudo aí. Nessa época vivia tudo como diz era só mesmo, só sabia que existia Deus, mas outras coisas não sabia não. Esse de Governo, de Presidente, ninguém sabia que tinha não. **E aqui tudo era inocente.** Só pegava com Deus e Deus ajudava tudo.” (Alberto José Cardoso, 81 anos, Lagoa dos Mártires; grifos meus).*

No depoimento acima, o informante demarca a diferença entre “os de dentro”, associados à “inocência” ou desconhecimento do mundo dos brancos e “os de fora” (Barth, 2000: 31), supostamente “mal-intencionados” ou “licenciosos”. O informante declarou também que até a década de 50 do século XX nenhum homem branco conseguia sobreviver ou se estabelecer no Gurutuba, sobretudo devido à malária¹⁰³.

Segundo Bandeira (1988), em seu estudo sobre os negros de Vila Bela da Santíssima Trindade-MT, fome e doença sempre interagiram perigosamente sobre as condições de vida dos habitantes da região, ao ponto dessa reputação cristalizar no imaginário popular, desde o período colonial, explicações estereotipadas da saída dos brancos e da permanência dos pretos.

Segundo a autora:

“As qualidades físicas da raça negra foram sempre destacadas no discurso branco. Entre elas, a força e a resistência são definidas como propriedades biológicas distintas. O discurso da superioridade física dos negros se coloca assim como o contraponto da ideologia da superioridade social e cultural dos brancos. A raça branca – “superior” – é incompatível com o meio ambiente insalubre (inferior) de Vila Bela. A raça negra – “inferior” – a ele se adequa e resiste. Neste sentido a insalubridade do meio ambiente de Vila Bela explicaria o fracasso dos brancos e a resistência dos negros, numa interpretação evolucionista grosseira e vulgar” (Bandeira, 1988: 92).

É como se a cultura branca, ela própria, desenraizada de sua base física original, não dispusesse em seu arsenal de armas eficazes na mediação das relações homem-natureza. O testemunho abaixo se refere aos funcionários do Deneru e depois Sucam, os primeiros brancos a entrarem no território gurutubano em ação sanitária para controle da

¹⁰³ Aspecto já abordado no Capítulo I.

malária nas áreas de Caatinga da bacia do rio São Francisco e seus tributários, isto durante o Governo Dutra:

“A mulherada foi fazer pescada. Quando viemos do rio, tinha uma varge, vimos uma rastaria, nem de sapato a gente usava. Pegou suspeito, a menina amoitou no mato com a mulherada. Aí fui na frente, vi aqueles com chapéu de alumínio, botas. Era os xeringadô. Foi os primeiro branco que vi” (Sr. Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, da localidade de Canudo).

Pela idade do informante e detalhes do depoimento, este fato teria se dado no início da década de 1960. Outro informante, Nicolau Quaresma Franco, 65 anos, da localidade de Taperinha, afirma que naquela época, branco somente ia ao Gurutuba de Maio até Outubro, período da seca, em qualquer outra época, morria de “sezão”. Somente os Gurutubanos conseguiam sobreviver, de forma que não se tem conhecimento de Gurutubano que tenha morrido em decorrência da malária: “só mesmo nós que era nascido e criado aqui que agüentava”.

O mesmo afirma o Senhor Nelson, 48 anos, de Canudo:

“Os branco só vinha aqui depois que passava a fogueira, depois de São João. Pessoal de Monte Azul, de Gameleira, o pessoal branco né, o pessoal branco que vinha viver aqui, passear mais finado meu pai, mais os irmãos meus, só vinha depois que passava a fogueira; enquanto não passasse, e chegava e não ía no rio também não, tomava banho no rio não, se tomasse banho no rio morria. Os branco tinha medo de vim por causa da maleta; disse que a maleta dava até né jacaré.”

Com o saneamento rural e a erradicação da malária na região intensificou-se o processo de invasão e expropriação do território gurutubano, tempo ainda vivo na memória e também designado por *carrancismo*, quando as terras, compradas dos agrimensores que as tinham adjudicado em seu nome ou de grileiros e de grandes adquirentes, passaram a ser ocupadas, principalmente por pessoas eminentes dos centros urbanos regionais¹⁰⁴.

Desde a *Lei de Terras* (1850)¹⁰⁵, passando pela Declaração de Terras Devolutas (Lei Estadual no. 550, de 20.12.1949, que regulou a medição e a concessão das mesmas), até a atualidade, a propriedade da terra passou a ser mediada pela compra e venda.

¹⁰⁴ Mesmo processo vivido no Brejo dos Crioulos e explorado por Costa (1999: 59-60).

¹⁰⁵ Segundo Leite (2007): “A primeira Lei de Terras de 1850, redigida no evidente contexto de esgarçamento e saturação do sistema escravista, contribuiu substancialmente para tornar invisíveis os africanos e seus descendentes no novo processo de ordenamento jurídico-territorial do país. Ao negar-lhes a condição de brasileiros, segregando-os através da categoria “libertos”, esta lei inaugura um dos mais hábeis e sutis mecanismos de expropriação territorial.” (: 1).

As populações tradicionais teoricamente teriam as mesmas condições de aquisição, mas comumente não tinham dinheiro para adquirir e nem conhecimento de leitura e leis, ficando restritas a áreas de difícil acesso, insalubres ou de baixa produtividade. Este processo de cartorização, ou a “corrida aos cartórios” (Woortmann E., 1995: 230), sempre serviu de prerrogativa das elites agrárias para a tomada de terras de povos e comunidades tradicionais.

Quanto ao processo de cartorização, Sellani (1996) afirma:

“que a partir a segunda metade do século XIX instala-se no Nordeste brasileiro o conflito entre o solo camponês e a percepção cartorial, representante da categoria propriedade. Uma ordem burocrática, estranha ao campesinato, transforma o acesso à terra na dependência do acesso ao cartório. Dessa forma estabelece um novo modelo de dominação, calcado no domínio jurídico-político, que privilegia o documento. Do outro lado o grupo camponês privilegia o oral, pois seus direitos são firmados pela própria história.” (: 91-92.

Segundo Dias (1997: 4), com a Lei de Terras houve um inevitável confronto entre duas formas de acesso e uso da terra e desde o remoto passado de “sesmarialismo colonial” vem sendo garantido o domínio da propriedade privada sobre a propriedade comunal, pela força. Isto representa o levantamento de obstáculos ao reconhecimento de direitos étnicos e da cidadania agrária. A autora caracteriza o regime quilombola de propriedade e uso da terra, ressaltando o uso coletivo, tradição entre os povos indígenas e populações negras rurais, que ainda mantêm a diversidade da estrutura agrária e impede a generalização da propriedade capitalista e individual.

Neste contexto, o antropólogo está sempre lidando com o desafio de entender o sujeito do direito no processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (Oliveira, 1998). Territorialização pressupõe também deslocamentos (as várias expulsões e remoções), parentesco ampliado e solidariedade intergrupala. Para o referido autor, o conceito de territorialidade deve incluir esta dinâmica.

Questionada sobre como era a vida antigamente, Dona Tomázia Souza Correa, 67 anos, da localidade de Picada, rememora uma vida de muito trabalho e de muita fartura:

“Ía pra roça trabalhar com o marido, trabalhava o dia todo e aí quando era a tardezinha ía pra casa e quando era à noite ficava fiando até meia noite. No outro dia, ía pra roça de novo trabalhar; e era sempre assim. 5 horas da manhã ía trabalhar e quando nós chegava aqui já tava escuro... plantava muita mandioca, batata, milho... pisava milho pra fazer farinha pra comer.”

Dona Alvelina, 92 anos, moradora de Canudo, também rememora o tempo da fartura:

“Quando eu nasci que eu alcancei era tudo em conta, tinha abóbora, melancia, feijão, mandioca, milho, é tanto que nós aqui não tinha falta de nada não, era um farturão aqui nesse lugar; batata, engordava porco com batata, arrancando e cozinhando, arroz, plantava lá no baixio e tinha era o arroz. Agora hoje isso não tá igual aquele tempo não. O que aparecer tem que comer... engorda um porco, bode, não tá podendo mais criar porque a coisa aí é como se diz, a cerca não segura, é matar um porco, compra um quilo ou dois na mão de um, um peixe a hora que pega”.

Seu Julião Garcia ilustra o tempo da fartura, relacionando produtos da roça, caça e beneficiamento:

“Naquele tempo a gente comia arroz, comia feijão, tinha às vezes que era só com sal, sem gordura; peixe; agora mandioca isso aí a gente já plantava; fazia beiju, quando não tinha farinha, fazia pirão de peixe. Criava muito também naquele tempo, nós criava porco, criava cabra, criava carneiro, quase todo mundo criava aqui nessa região, criava um gadinho também, e quando chegava as primeiras águas tirava leite e dava a meninada com beiju; ralava no ralo a mandioca e torcia e fazia aqueles beijuzão de massa, jogava dentro do leite e comia pra encher a barriga. Era sem sal, não usava por sal não...”

No relato acima fica patente na lógica da subsistência o relativo isolamento, configurando uma sustentabilidade relacionada à coleta ou produção de tudo quanto se necessitava. A própria referência à não utilização do sal industrializado denota relativo isolamento e autonomia produtiva. A fartura, por outro lado, articula dois princípios básicos: a afluência e a “idealização do passado”.

Dona Antonia Maria de Jesus, 72 anos, de Taperinha, recorda com nostalgia a fartura e os hábitos alimentares comunais:

“Nós comia era em prato de barro, nas gamela. Ia nas lagoa, tirava barro e fazia panela de barro, aqueles prato parecendo uma sopera, tudo de barro. Comia muito com a mão. As vezes comia assim numa gamela. Embolava todo mundo na gamela. E rodava. Vinha tudo forrado de carne, de arroz e carne, que arroz tinha um bocado, ninguém comprava arroz não. Quando não matava um porco matava um bode; e aí agora era aquela gamelona de arroz, carne com fartura, nós comia que largava. Quando era meio-dia, era uma bacia de paçoca de carne, ou então umas duas rapadura com farinha. Ia no mato, matava uma capivara. Éta moço, quéta!”

A caça também pode ser entendida como demarcadora deste período, o que fica claro em depoimento a seguir, do Senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, da localidade Taperinha:

“Acabou caça, pesca, agora tem que viver mesmo da rocinha, plantar, Deus ajuda que dá, dá pra gente ir se virando. Naquele tempo aparecia um caititu, aparecia um veado, um catingueiro... Aparecia jacu, jaburu, marreca, paca, tudo; e tudo a gente aproveitava, mas de uns 30 anos pra cá foi acabando pouco a pouco e hoje tá bem fracassado; igual a capivara mesmo, capivara antigamente tinha demais, depois cabou.”

Neste tempo de fartura e das soltas, como demonstrado quanto ao caráter rarefeito da ocupação da região, a presença e ameaça da onça era constante. Segundo o mesmo informante:

“Antigamente as onça vinha pegar gado aqui no meio da estrada; quando nós vinha aí por esses mato, nesse canto aí, pegou uma novia de Joca mais Antonio, aqui na frente de casa, novilha de três anos, ela pegou ali debaixo do umbuzeiro ali na frente, aí, esse tempo eu andava pro mato, de vez em quando ia caçar, quando eu chego lá tinha matado essa novia, essa onça pegou essa novia dali de onde ela matou e rastou lá pra dentro, aqueles mato assim dessa grossura ia tombando tudo, aí ficou lá no alto; aí como eu vi eu fui e armei espingarda lá, quando foi no outro dia eu fui lá olhar e ela não veio, aí eu falei: _ ‘Eu vou ver se aquela onça inda vem na terceira noite’. Aí eu fui, quando eu cheguei ela tinha vindo e carregado o resto da novilha e foi embora. Nós foi lá na casa onde ela dormia, era bem ali aonde passa a estrada... Finado Colorino [Clarindo] criava muito gado solto aí; matou um garrote dele de 2 anos na beirinha da estrada, bem na frente daquele eucalipto que tá ali, matou e quando a gente deu por fé só viu foi urubu, já tava com uns dois ou três dias. Quer dizer que a onça aqui antigamente era demais.”

Além da caça abundante, havia fartura de água e peixe, recursos hoje escassos no Gurutuba, em decorrência da construção da Barragem Bico da Pedra rio acima, nas proximidades da cidade de Janaúba, e instalação de perímetros irrigados e projetos agro-exportadores. Segundo o Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, de Canudo:

“Antigamente eu vou te falar, na época que nós era menino, o trem era uma fartura, o trem era bom demais, tinha muita água, tinha muito peixe, tinha caça, tinha mato, agora hoje é o seguinte, acabou a água, acabou o peixe, acabou o mato, acabou a caça. Esse rio, eu me lembro, já rapaz, era pescaria grande nele; procê pescar nesse rio cê fazia o seguinte: que ele tem uns poço né, cada poço tem um nome... ali tem um poço que chama chapadão; tem o Damião, tudo num rio só, tem o poço de Zitô... o poço mesmo de Peroba Grossa, lá tem o Poço Redondo, na Peroba Grossa, tem o Poço da Pedra, tem o Enganador... o rio ia cortando e cada poço tinha um nome. Então, antigamente, mesmo nos mês de agosto e setembro tinha pescaria de rede, rede de arrasto, que hoje acabou, hoje esses menino dessa idade dos meus não conhece mais; nós ficava dois, três mês aí no rio pescando, e não dava conta do peixe não; pegava surubim da altura de um homem nesse rio; o dourado cê não podia facilitar atrás da rede que ele te matava. Eu tenho um irmão meu que ele acidentou de dourado pulando na rede, pegou nele assim e arrasou; então tinha que ter cuidado. Curimatá, por exemplo, cê não podia ficar atrás da rede porque ele derrubava ocê; hora que ia tirando um lote assim cê ficava atrás...”

As feiras estão intimamente associadas ao passado memorial dos Gurutubanos, o que demonstra que o isolamento caracterizado pelas terras de refúgio do vale do Gorutuba nunca foi total, sendo o peixe seco um dos principais produtos vendidos pelos Gurutubanos. Segundo o Senhor Felipe José da Silva, 87 anos, de Lagoa de Barro:

“Para a Feira de Mato Verde nós levava milho, mamona pra vender, peixe; mas eles gostava mesmo era de peixe. Levava muito peixe seco; a hora que via um peixe: _ ‘Nossa Senhora, deixa pra mim, deixa pra mim!...’ Cansei de ir de carro de boi, carro de saboeiro pra levar; uma vez levei um surubim que pesou cinco arroba; na hora de sair o surubim tomou quase a mesa toda do carro... aí a gente foi, dormindo na estrada... Nós saímos na quarta-feira, quando foi na sexta-feira meio dia nós chegamos no Catuti, depois ne Mato Verde. Quando deu meio-dia de sábado nós já tinha vendido um carro de boi cheio de peixe, só mais surubim, dourado, curimatá, piranha...”

Segundo o Senhor Alberto José Cardoso (Seu Aliberto), Lagoa dos Martir, 81 anos:

“Pra feira a gente levava o milho, a farinha, levava pra poder comprar o café e o sal. Um pedacinho de pano. Aí vende algodão: Em 39 eu viajei do mês de maio até o mês de outubro com dois, três cargueiro do finado meu pai, levando algodão pra vender, 100 arroba de algodão... Faiava uma feira e na outra ia; que a feira era dia de sábado; às vezes faiava o outro sábado, de quinze em quinze dia ia legar uma carregaçã e trazia outras coisas; comprava rapadura, sal, café, pedacim de pano; quatro dias de viagem. Tinha ocasião que saía daqui e aqui já tava sem sal, nem sal pra temperar o feijão nós não tava tendo mais. Comprava sal, café, rapadura. Comprava uma pinguinha também. Tudo em Mato Verde.”

Mesmo que marginalmente, como já visto, o cultivo do algodão era prática corrente entre os Gurutubanos, para confecção de linhas, tecidos e roupas, e também para o comércio nas feiras regionais, o que fica claro no depoimento a seguir:

“Nós fazia feira aqui sempre em Mato Verde. Nós colhia um pouco de algodão, que era dum algodãozinho de boi chamado, e ia vender lá em Mato Verde. Ele tratava de rim de boi, algodão inteiro, né? Ele crescia. Ele só dava uma semente só, grandona. Dava muito, depois foi que apareceu esse outro algodão. A gente ia vender ele lá no Mato Verde, era peixe, pegava peixe e levava, vendia também. Tudo quanto é trezinho que arrumava que vendia era lá.” (Alberto José Cardoso - Lagoa dos Mártires, 81 anos).

Como já abordado, o monocultivo do algodão não teve muita repercussão no Gurutuba, sendo considerado um risco e um atraso, sobretudo em decorrência de pestes e insetos. Segundo o Senhor Clemente, de Pacuí II:

“De primeiro não tinha essas coisa não, esse trem tá com poucos anos, depois que pegou mexer com negócio de terra de algodão, que apareceu muito inseto. O que arrasou a área nossa foi negócio de semente de algodão, o povo pegou a tacar roça de algodão e entrou um azar na nossa terra, porque não podia, nós

*que é da roça não podia tocar esse serviço não, moço. É uma coisa que eu não quero mais nunca na minha vida, **mexer com planta de semente de algodão não. Trapaia, chama a fome pra casa da pessoa.** É que o negócio de planta de algodão é assim: tem a forma de tocar a roça de algodão, depois, na época a pessoa tem dinheiro e vorta atrás não tem. É só aquela colheita, cabou; então nós tem que plantar é semente de arroz, feijão, manaíba, amendoim, essas coisas que segura pra nós por dentro de casa, mas algodão que nós vamos pegar ele e carregar pra vender lá, não pode; sabe porque? **Porque esse dinheiro não atura não, moço.** Cê põe quatro sacos de feijão dentro da sua casa, às vez conforme na sua mesa pra vencer aquela seca até com as água vai chegar outra; e o algodão? Cê colhe às vezes cem arroba de algodão, cê vende aquelas 100 arroba de algodão a cem conto, a dez conto: o quê que vai dar cem arrobas de algodão? Dá nada. Então aquele dinheiro não dá pra manter a família não! Inda trouxe o tal do bicudo, então isso acabou com as terra nossa. Aqui não tinha esse trem não, moço, agora que apareceu, igual tava aquele feijãozinho lá, cê viu, como é que tá inchado? Porque? Aquilo ali é tudo colheita ruim, que quando não existia veneno, cê vê que essas praga de mantimento tá com poucos anos pra cá, não tinha elas não, não atacava nada; cê tocava roça de algodão não precisava passar veneno, e hoje não. Então aquilo trouxe o maior azar pro nosso lugar, foi isso. Eu não planto mais não, já plantei mas não mexo não.”*

O depoimento acima demonstra que o cultivo e a comercialização do algodão fere a moral gurutubana, conspurcando a produção, o processo e a lógica do trabalho familiar. Por outro lado, esta relação com os mercados regionais demonstra que os Gurutubanos mantêm, desde o tempo dos antigos ou das *soltas*, uma produção tanto para o autoconsumo como para o mercado, com clara subordinação da produção comercial à produção para a subsistência. De qualquer forma, o intenso intercâmbio do grupo com outras categorias sociais regionais, situadas nas rotas comerciais, e com os mercados facilitava o fluxo de bens de consumo e de utilidade, inovando práticas e trazendo algumas mudanças. É o que fica claro no relato abaixo, de José Lacerda de Castro, trabalhador rural, 92 anos, Localidade de Lavrinha, tropeiro que acompanhava o Padre Newton em suas exéquias, no segundo quartel do século passado:

“Quando nós ia no Gurutuba, a princípio nós comia era em prato de barro feito lá mesmo, já na derradeira vez que fomos nós comemos em prato esmaltado, com garfo e tudo. Antes nos comia de colher, mas depois o Padre até disse: _ ‘Óia, a Jaíba já tá chegando aqui; nós já ta comendo em prato esmaltado, e tem até garfo né!’”.

No tempo das *soltas*, os Gurutubanos confeccionavam suas casas com recursos locais, via de regra, de pau a pique, com cobertura de casca de pau, chão batido. Segundo o mesmo informante:

“Eles faziam aquelas casas de casca de pau. Pegava as perobas e cortava em baixo e em cima assim e enfiava uns cavador de pau, de modo que a casca soltava inteirinha. Aquela parte assim de 1,5 até 2m. Agora, o que é que eles faziam? Botava no chão, abria elas, uma por cima da outra, botava um pau pesado em cima, de modo que quando elas secava ficava certinha né. Agora pegava e debruçava as casas. Uma botava em baixo, depois outra em cima até fiar na cumieira, dum lado e outro. Esse que era o costume do povo do Gurutuba e também do rio Verde. Era o costume do povo negro mesmo... Até onde nós andava, era tudo negro.”

É o que também atesta o Senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, da localidade de Taperinha:

“Eu ia no mato e tirava as cascas de peroba, daqueles paus d’arco e tirava a casca, quando tava chovendo, o mês de dezembro e janeiro é o tempo de tirar a casca; tirava aquelas casca e dobrava ela e imprensava pra cobrir a casa. Outra hora era pindoba, aqueles coqueirinho do mato. Aí o povo foi dano pra fabricar as teia por aqui mesmo... As parede era de enchimento, batia o barro. Algun, fazia um girauzinho de vara. Tinha fogão, mas de trempe, pegava aqueles pedaço de pedra, pedra não, é.. que no rio antigamente tinha aqueles lugar que dava umas bolota assim... tratava piçarra né?”

E também Dona Alvelina Rodrigues de Oliveira, 89 anos, de Canudo:

“As casa era de enchimento; era tudo feito de madeira, as casa era tudo de madeira, de enchimento, vara... isso tudo. Cobria com casca de peroba e pau darco e rebuçava com pindoba, isso de primeiro. Quando ficava um vão sem rebuçar, tirava pindoba e rebuçava.”

Os Gurutubanos confeccionavam também suas próprias roupas. Dona Senhorinha Fernandes de Souza, 79 anos, de Taperinha, “fiava, urdia, tecia, cortava e costurava. Fazia tudo, fazia roupa pra home, pra menino, fazia coberta, fazia de tudo. Fazia a renda também, comprava a linha e fazia renda, trilha, marambaia e crochê”.

Segundo o Senhor Santo Fernandes de Carvalho (Açude):

“A mulher de compadre Julião, hoje não que ela já tá de idade, tá de setenta e poucos anos, mas ela fazia, tecia tanga e tem uma irmã chamada Inácia que fazia também, hoje não faz mais. Tudo tinha tear e eu acho que essa Senhora e comadre Inácia eu acredito que elas ainda têm. Ainda tem o lince, o pente. Fazia umas tangazinha tudo listradinha. Chamava tanga é o pano listado né, tinge a linha e faz assim de várias cores. Fazia calça, fazia camisa, fazia coberta de pano de algodão...”

O vestuário antigo feminino compunha-se de saia preta e blusinhas brancas de algodão, com acabamento em crochê. Para confecção das saias, o tecido era tingido com fruta de pau ferro e lama. Já as blusas eram tecidas no tear; eventualmente se comprava tecidos nos mercados regionais, um “algodãozinho” para se confeccionar camisas mais

finas. Os homens usavam calça e camisas de algodão, também confeccionadas no Gurutuba, como demonstra Dona Antoninha:

“Nós fiava né, assim que nem pai de família era uns ropão tudo de algodão era camisa de algodão. Dentro de casa, até assim em festa e reza nós ía assim com essa mesma vestuária. E agora tem aquelas roupinha, sainha, camisinha de paninho, um paletozinho porque não podia comprar outra né.... Pra fazer as coberta tingia né, agora pra fazer roupa era branco. Antigamente os véio, o marido meu mesmo vestiu foi muita roupa de pano de algodão singelo sem ser tanga, que tinha o singelo e tinha as tanga, pra quem sabia fazer. Tingia a linha e fazia as tanga, era pano de lista. Lá no tear ela ficava branca e o pano tinha era de algodão só branco; fazia camisa e calça. Toda mininada, moçada, era saia com camisa. Tudo feito a mão. Agora, as aguia nós comprava. Sapato, num tinha esse negócio de sapato não, era precata de couro. Nós andava é descalço, agora quando tinha que ficar calçado, cortava era um couro desses, fechava e fazia as precata. Quando às vez algum desse senhore que vê que comprava sapato, ele ia pra reza, trelava o sapato e punha no ombro e ficava pra calçar lá chegando na casa. A hora que acabasse aquela reza que ele ia embora tornava tirar o sapato dele e jogava no ombro e ia descalço. Tinha minino aqui quando ele ia vestir uma calça ele já tava com 12 anos mais ou menos. Só vestia calça quando virava home. As menina tudo já mocinha tudo de jambrão de algodão. Não tinha essas coisa que tá hoje não moço. A da minina tinha outros corte né. A menina era feito o vestido né, e o home feita a camisa. Muié, se não fosse 4 metros de pano não dava, não fazia uma saia não. Era, não tinha esse negócio de particular da máquina de pagar quem fazia; nós mesmo fazia e nós foi compreendendo né, foi compreendendo e aí chegamo e cortamo nossos pano mesmo.” (Antonia Maria de Jesus, 72 anos, Taperinha).

Segundo a mesma informante, os Gurutubanos utilizavam-se de couro de boi para dormir e cobriam-se com cobertas de algodão confeccionadas localmente. Confeccionavam também camas de tábua e catres, mas “os antigo véio mesmo dormia era no couro”. Isso denota que o couro teve e ainda tem muita serventia no Gurutuba, tendo sido, como já abordado no primeiro capítulo, encontrado em catres, cabrestos, arreios, gibãos, bruacas ou buracas, como tapete nos aposentos, para confecção de caixas para o batuque, dentre outras utilidades que evocam a idade ou “civilização do couro” (Abreu, 1930: 127; Mata-Machado, 1991: 31; Andrade, 1973: 183; Santos, 2006: 123).

Deste tempo, é preciso registrar também, em se tratando de “territorialização”, as localidades antigas, correspondentes aos “sítios familiares” que posteriormente foram subtraídos pela grilagem das terras e pelo afazendamento: Corrida de Pedra e Barriguda, nas proximidades de Jacaré Grande; Barreiro Vermelho e Juazeiro Velho, nas proximidades de Taperinha I; Camarão, Canto e Extrema, nas proximidades de Pé de Ladeira e Guerra;

Empoeira e Limão Bravo, nas proximidades de Loreana e Barroca; Pedrinhas e Cruz, nas proximidades da Vila Sudário e Picada, dentre outras.

O sentido de “sítio familiar” aqui empregado é o mesmo que o de Sítio com “S” maiúsculo de Woortmann K. (1990: 31), caracterizando um espaço comum, um território de parentesco, definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. Já o sítio com ‘s’ minúsculo para o referido autor significa uma área de terra trabalhada por uma só família, localizada no interior do Sítio. Esse Sítio é patrimônio constituído pelo trabalho da família e é transmitido de pai para filhos, segundo regras definidas de herança. O último sentido de sítio empregado pelo autor designa o conjunto casa-quintal ou “chão de morada”.

Aqui também é importante registrar os caminhos antigos, que hoje se encontram interditados pelo afazendamento. Segundo o Senhor Felipe José da Silva, 87 anos, de Lagoa de Barro:

“Aqui tem esse caminho nessa fazenda, daí do Mimoso, tirando por cima, daqui onde lá ninguém pode mais ir; proibiram a gente de passar aí nas fazendas. Tinha um caminho aqui por dentro das terras de Carlos Leonel que chegava na Vila Sudário rapidinho, cortando assim por dentro. Cortava também e ia lá pra Picada. Descia pro Pacuí, hoje quem quiser ir por lá tem que ir por outro caminho, mais longe... Os caminho velho eu sei aonde é tudinho. Até pra ir pros Canudo, atrevesava no Poço Verde, cortava, chegava lá, lá em baixo em Cumade Alvelina e tornava atravessar. De primeiro era assim.”

Como vimos, os Gurutubanos conseguiram por quase dois séculos, considerando-se o levantamento genealógico dos troncos familiares, dos antigos nascidos e criados no Gurutuba, garantir a sua reprodução social através da produção abundante, da criação na solta, da produção de pequenos excedentes e articulação com os mercados regionais, e, sobretudo, pelo grupo familiar de produção, através do respeito à tradição elaborada pela comunidade de parentes, que tem ditado as normas de acesso e uso do território e dos recursos naturais.

Os elementos que conformam a memória coletiva relacionada ao *tempo das soltas* evocam a noção de “comunidade de memória” de Borjas (1995), que é uma atualização da categoria “memória coletiva”, de Halbwachs:

“Ela opera nos grupos humanos cujos indivíduos se conectam entre si e geram uma rede referencial, espacial e temporal, onde compartilham, como um todo, o repertório de experiências acumuladas, através de múltiplos meios. Seus membros adscrevem-se nesse todo através de um interjogo que lhes permitem

particularizarem-se dinamicamente, abrindo a comunidade de memória a um processo de construção intrageração e intergeração.” (: 23).

Como afirma Soares (1981: 35), “o recorte que resgata o passado (...) revela concepções sobre o presente e projetos para o futuro, intervindo nos conflitos e na determinação da ordem interna de poder”. Os elementos aqui expostos figuram, portanto, como idealização do passado e como projeto de futuro. Trata-se de começar pelo começo sincrônico, pelo ponto mais enfatizado pelo próprio grupo, quando exprime traços de sua identidade, condição indispensável à sua reprodução social.

Estas condições de reprodução social só serão comprometidas com o saneamento e a erradicação da malária, com a chegada do homem branco, particularmente dos grileiros e, posteriormente, dos fazendeiros e do agronegócio, configurada no tempo a seguir, do “*cercamento*”.

3.2 - O tempo do “cercamento” ou da grilagem e afazendamento:

Para uma compreensão adequada do processo de *desterritorialização* no médio curso do rio Gorutuba, deve-se considerar o imbróglgio das terras da fazenda Ramalhudo-Mártires e a “*corrida aos cartórios*”.

A fazenda Ramalhudo-Mártires teve origem na sesmaria recebida pelo Conde da Casa da Ponte, como vimos no primeiro capítulo, à época das capitânicas hereditárias, e fazia parte da Capitania da Bahia, compreendendo uma faixa de terras com área total de 411.248,05 hectares¹⁰⁶. Limitava-se ao Norte com o Estado da Bahia, pelo rio Verde Pequeno e com a fazenda Aguilhadas, pelo córrego Cabaceiras; ao sul, com as fazendas Passagens e Angicos, a fazenda da Barra, no município de Mato Verde, e Fazendas Raposa e Pageú, no município de Monte Azul; a Oeste, com as terras devolutas da Jaíba, nos municípios de Manga e São João da Ponte, rio Verde Grande. Esta demarcação e medição foram efetuadas em abril de 1955 pelo agrimensor José Vieira d’alquimin (Brandão, 2003).

¹⁰⁶ A Casa da Ponte recebeu uma sesmaria de 160 léguas na margem esquerda do Rio São Francisco, especializando-se na criação de gado. Na impossibilidade de ocupar tão vasta sesmaria, a família de Antônio Guedes de Brito arrendou parte das terras e os currais se alastraram rapidamente (Mata-Machado, 1981: 29-30). A fazenda Ramalhudo Mártires fazia parte desta sesmaria.

As terras do Ramalhudo-Mártires, desde a sua demarcação e mesmo antes foram motivo de disputas, brigas e mortes. As referidas terras foram objeto de Processo Civil s/n, relativo à Ação de Divisão e Demarcação da Fazenda denominada Ramalhudo-Mártires, que correu no Cartório do Primeiro Ofício da Comarca de Monte Azul-MG, requerido inicialmente por um grupo de 08 pretensos proprietários (Avelino de Freitas Barbosa e outros) em 08 de Junho de 1952, que consta de 18 volumes de aproximadamente 150 páginas cada.

Castro (1982), ao abordar a criação do Distrito Agro-industrial da Jaíba, pelos governos estadual e federal, no início da década de 1970, faz referência ao Processo Ramalhudo-Mártires. Segundo a autora, as terras “pertenciam” a Edmundo Eduardo Teixeira de Souza e Chaves, que em 1850 as registrou na Paróquia de Rio Pardo de Minas, Comarca de Jequitinhonha. A autora historia o processo, a negativa do Estado, alegando serem terras devolutas, até o seu arquivamento. Dos oito peticionários iniciais, ao seu término, as terras eram disputadas por mais de três mil posseiros, dezenas de grileiros e por grandes empresas. Cita denúncia dos posseiros à Assembléia Legislativa do Estado:

“Os grandes proprietários, com o poder do dinheiro, passaram a distribuir toda sorte de violências. Pessoas desapareciam, outras eram assassinadas ostensivamente, casebres eram derrubados, enquanto muitos outros, aterrorizados pela violência, não conseguiram resistir e abandonaram a terra, desaparecendo para sempre, para tentar a sorte em outro lugar” (Castro, 1982: 27).

A Ruralminas¹⁰⁷, por sua vez, já havia pedido a anulação do processo desde 1972, alegando que as terras eram devolutas (Idem, Ibidem). Os novos proprietários, que compraram as terras da Ruralminas, com agroindústria já em funcionamento, defendiam-se das acusações, alegando a legitimidade de suas aquisições registradas em cartório. Segundo a autora, nessa ocasião não só a propriedade dessas terras era discutida, mas também era questionada a sua localização exata. De qualquer forma, as terras do Ramalhudo-Mártires cobriam toda a região do Gurutuba, chegando até a Jaíba.

Além da violência do processo de expropriação das terras, cabe salientar que, na época da leitura da sentença sobre as terras do Ramalhudo-Mártires, foram enviados, para a

¹⁰⁷ Fundação Rural Mineira RURALMINAS – órgão criado em novembro de 1966 pelo governo estadual, “com o objetivo de realizar a colonização e o desenvolvimento rural no Estado de Minas Gerais”.

região, destacamentos do 10º Batalhão de Polícia de Montes Claros, detetives da Coordenação Geral de Segurança e Agentes da Política Militar:

“Com a chegada deste policiamento e deixando ostensivamente sobre sua mesa um Colt 38, após aguardar vários dias, ‘com uma sentença o Juiz anula tudo e a Jaíba agora é terra de ninguém’” (Estado de Minas, 5/10/74 apud Castro, 1982: 28).

Um dado importante é que a Lei que criou a Ruralminas deu-lhe o “poder de legitimação da propriedade, no uso e reintegração da posse e na discriminação das terras devolutas.” O significado prático deste poder é explicado, por aquela Fundação, num resumo do seu Programa de Legitimação de Terras Devolutas:

“... as terras devolutas compreendem grandes extensões do território mineiro. Sua ocupação pelos particulares se processa ao longo do tempo, espontaneamente. Em muitos casos, a posse se estende por grandes espaços de tempo, transferindo-se de pai para filho, sem que resulte em direito de propriedade, já que o usucapião não se aplica às terras públicas. Aplica-se, no caso, a legitimação, que é a venda preferencial aos ocupantes efetivos”¹⁰⁸.

Visto sob este ângulo e, sabendo-se que a Ruralminas foi criada em novembro de 1966, não havia motivos para, em 1972, aquela Fundação pedir a anulação de um processo em que “ocupantes efetivos” reivindicavam seu título de propriedade. Somente conseguiram assegurar a propriedade das terras aqueles que tiveram condições de recorrer à Justiça. Ao que tudo indica, a Ruralminas se utilizou dos poderes que lhe foram atribuídos para invadir terras, cujos títulos de propriedade, em certos casos, demonstravam não serem terras devolutas, implementando o Projeto Agroindustrial do Jaíba, o novo centro produtor do setor agropecuário, com vistas ao abastecimento dos grandes mercados do centro-sul do país e contribuindo no programa de exportação nacional, iniciativa já abordada anteriormente.

Retomando a sentença de extinção do processo Ramalhudo-Mártires pelas razões já expostas e exploradas e os destaques de que estas terras seriam “terras de ninguém”, esta tese bem como os trabalhos de identificação e delimitação territorial do Quilombo do Gurutuba representam uma contribuição para o entendimento de que parte dessas terras eram e são gurutubanas. E, segundo consta da memória grupal, a violência com que se

¹⁰⁸ GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS – Fundação Rural Mineira de Desenvolvimento e Colonização – Ruralminas. O Trabalho da Ruralminas. Belo Horizonte: Ruralminas/Assessoria de Imprensa. 1975. Pg. 14.

perpetrou o esbulho dessas terras e dos recursos naturais no vale do Gorutuba, nos leva a acionar como dispositivo legal o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal¹⁰⁹ para garantir-lhes a sua titulação definitiva.

Os gurutubanos permaneceram alheios ao processo jurídico-formal do Ramalhudo-Mártires, tendo sido este movido na sua maior parte por especuladores. Entretanto, o período de vigência e trâmite do processo foi o mesmo em que se deu a invasão e o “cercamento” das terras do Gurutuba. A seguir apresento algumas das estratégias e mesmo modalidades de *cercamento* ou expropriação levadas a efeito pelos invasores.

O termo *cercamento* foi também utilizado por Almeida (2005) em dupla acepção, ao estudar uma comunidade camponesa formada por herdeiros de várias sesmarias vizinhas, situadas na Baixada Cuiabana, no estado de Mato Grosso¹¹⁰. Ora o autor considera como *cercamento* o parcelamento das terras ocorrido nos anos 1980 (: 3); ora considera como *cercamento* a estratégia do fazendeiro de *dobrar* a terra comprada: “Essa Paribó mesmo comprava 50, 60 ha., era 100, 200 que cercava. Cercava um pouco meio na marra, um outro obrigava o povo e, não podia fazer nada.” A partir desses meios a fazenda se expandia (: 41). Esta segunda acepção guarda proximidade com o ocorrido no vale do Gorutuba.

Na memória social gurutubana a fazenda Ramalhudo-Mártires é uma referência. Questionados quanto aos limites da referida fazenda ou seus domínios, dentro da qual se encontram em sua totalidade, afirmam:

“Ramalhudo é um mundo moço, a Bahia vem, aí é que faz a divisa. Daí pra cá é Ramalhudo. É Minas, mas é Ramalhudo, pra lá é Bahia. Ramalhudo é grande

¹⁰⁹ Segundo Silva (1997) “No final do século passado, um dos temas que despertou maior preocupação e interesse diz respeito ao problema da identidade, indiferença e intolerância étnica. Daí as disposições constitucionais concernentes à proteção por parte do Estado das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras (art. 215 § 1º), um capítulo integralmente dedicado aos índios (Cap. VIII do Título VIII), bem como o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” (: 11). Como sabemos, os preparativos para a elaboração da Constituição ensejaram muitos debates e muitas polêmicas. A população foi à rua colher assinaturas para emendas populares que ela própria elaborou nos sindicatos patronais e dos trabalhadores, associações comunitárias, movimentos sociais, dentre os quais o movimento negro. “O que consta hoje no texto constitucional é o resultado do caldo reivindicatório que legitimou a Constituição Federal de 1988 cidadã e democrática, exatamente porque exprime a cara do seu povo, na busca de alterar uma realidade extremamente perversa que viola direitos da grande maioria da população brasileira. O Estado, a Política e o Direito são espaços de luta, nos quais contingências informam a superioridade de forças que são momentaneamente hegemônicas. Cada grupo de pressão, enfim, levou como resultado concreto o que suas energias e poder de mobilização representaram” (Idem, Ib: 13).

¹¹⁰ As comunidades estudadas foram as de São Pedro, Espia e Cedral, localizadas no Distrito de Arruda, zona rural do município de Rosário Oeste-MT.

demais. Nos tempo antigo quem mandava aí era um tal de Tomaz Pimentel; eu nem conheci, ele morava aí nos Mártires, tem a Lagoa do Mangue onde ele morava, meu pai mostrou a casa velha onde ele morava, ele tinha uma fazenda lá no brejo, um canavial no brejo... Já pra esse lado de cá [limite sul da área em estudo], até recente, quem comandava aí era Moacir Silva¹¹¹; o pessoal, tudo que fazia aqui tinha que ter autorização dele, ele é quem comandava. Ele era branco, num era daqui não senhor...” (Nicolau Quaresma Franco, 65 anos, Taperinha).

A presença de ocupantes ocasionais ou efetivos em áreas mais salubres é antiga, entretanto, o processo de expropriação das terras do Gurutuba é bastante recente. Segundo os depoimentos, a primeira fazenda a se instalar na região foi em 1959: “Neném Barbosa foi o primeiro a tomar as terras dos Gurutubanos, onde é a fazenda Marabá... Isto foi no ano de 59 e 60. Depois veio finado Zé Cides, Barbosa Freire Canguçu... Doutor Binha de Porteirinha veio em 69...”. Esse processo é simultâneo e parte constitutiva do imbróglio das terras do Ramalhudo-Mártires, consubstanciado no processo que corria na Comarca de Monte Azul.

Zé Cides é provavelmente o mais conhecido dentre todos os grileiros do território tradicional gurutubano, com ameaças e pressões para entrega das terras, aquisição e venda, *cercamento*, adjudicação de terras, dentre outras estratégias e práticas expropriatórias. Segundo o Senhor Anísio Batista da Silva, 44 anos, que veio para a região contratado pelo grileiro:

“Quando a gente veio pra aqui eu era rapazinho de menor, pra trabalhar nessa questão de terra, que ele lutava com isso. Ele comprava, vamos supor, dois alqueires, naquela época não conhecia hectare não, era tarefa, alqueire, ele comprava dois alqueires e cercava cinqüenta; então era a prática dele...”

Segundo o Senhor Anísio, Zé Cides invadiu primeiro a região de Jacaré Grande, depois a região de Gorgulho, Taperinha, Loreana, ele invadia, tomava posse da sede ou casa, começava a formar alguma coisa, já em contato com algum fazendeiro de fora para vender as terras. Ao que tudo indica, o grileiro providenciava os documentos nos cartórios de Monte Azul, em Minas Gerais, ou em Correntina, na Bahia, e passava adiante, constituindo cadeia dominial.

Segundo o mesmo informante, Zé Cides...

¹¹¹ Moacir Antunes José Silva é reconhecido nos autos do Processo de Divisão e Demarcação da Fazenda denominada Ramalhudo-Mártires, como detentor de grande área dentro do imóvel dividendo, tendo até vendido algumas glebas de terra daquele imóvel a terceiros.

“tomava era na tora mesmo, ele chegava aí com cinco, seis jagunço, fora a turma que ele usava pra amedrontar o pessoal, também pra ajudar na parte de pistoleiro... tinha muitos que ajudava com medo, tinha medo dele e ajudava a invadir. A primeira coisa que ele fazia quando chegava numa terra era matar as criação, matar as criação e correr com o pessoal...”

A periculosidade e a violência armada de Zé Cides eram de todos conhecidas:

“Todo tipo de arma ele tinha, só arma pesada mesmo, como naquela época: carabina, parabelo, rifle, revólver, eu já nem falo a quantidade que ele tinha. Usava mais era carabina, só arma perigosa. Na época que ele mexia com grilagem de terra aqui no Gurutuba as arma dele ele carregava assim. Naquela época tinha jipe né, ele carregava um jipe de arma, a mesma coisa que carregar madeira. Era terrível. Ele colocava era os fardo de bala, sacos de 60 quilos, era muitos, muitos sacos de 60 quilos, aqueles sacos de estopa cheios de balas, costurado; não sei aonde ele conseguia tanta arma e tanta bala.” (Senhor Anísio Batista da Silva, 44 anos, Assentamento Califórnia)

O grileiro em questão ameaçava a família para desocupar as terras, comprava um direito de posse ou mesmo uma parte de herança¹¹², providenciava a escritura da totalidade das terras da família e chegava expulsando todos. Segundo o informante acima, a estratégia mais recorrente era a aquisição de parte de terras de herança e a pressão e o cerco sobre a sua totalidade:

“Ele chegava assim e comprava minha parte, vamos supor, depois ele ia e ajeitava esse documento, daí ele chegava e colocava os outros pra desocupar: _‘Olha esse aqui é meu, eu comprei, tá aqui o documento, desocupa’. E a pessoa começava a resistir ali, mas não agüentava a pressão dele não, inclusive ele andou matando algumas pessoas né, e o pessoal, a gente tinha medo, falou ‘Zé Cides entrou na terra’, o pessoal já desocupava; alguns só que enfrentavam”

Ainda sobre o Zé Cides:

“Eu custei pra vê, nós tava aqui com cem alqueire, que nós inda tem a escritura aqui do lugar; quando eu comprei isso aqui riscou largo e cortou estreito... aí agora o finado foi Moacir Silva, veio me vender pra nós aqui a escritura né, ele tem muita terra na Fazenda Ramalhudo, aí foi, nós tudo aqui nessa região comprou, né? Já tendo aquele direitozinho pra morar e o restante compramos na mão deles... mas quando nós terminou de comprar chegou o Zé Cides dizendo que o terreno aqui era dele, que ele tinha comprado na mão de um sobrinho de Moacir, tinha comprado do Paulinho” (Senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, Taperinha).

Segundo o mesmo informante:

¹¹² O sentido de herança nesta tese é o trabalhado por Moura (1978: 49): “usamos a palavra no seu sentido mais amplo, a passagem de propriedade de geração a geração e não somente no sentido legal adotado pela lei civil, tanto na sua versão romana como inglesa e necessariamente relacionada à morte do dono”.

“Chegava fazendeiro de fora, outra hora ajudado pelo pessoal que governava os cartório, fazia aquelas embriuada... aqui mesmo tudo foi abatido por esse negócio de invasão. Eu mesmo quase que perdi, que virou uma confusão né, quando cabou não achou direito, que veio até a polícia do DOPS de Belo Horizonte aqui, e chegou aqui deu direito a nós, mas mesmo assim já falando que o homem já tinha feito muito serviço aí e tava bom de nós vender pra ele; então nós ficou com um pouco da terra e o mais nós vendeu pra ele.”

Como fica claro no depoimento acima, sempre houve a conivência dos cartórios de registro de terras da região. O grileiro aqui é o mesmo Zé Cides, que posteriormente vendeu ao seu irmão Ulisses Freire Cangussu. Um aspecto agravante no processo de grilagem e expropriação das terras gurutubanas sempre foi o desconhecimento das leis e do processo de cartorização, decorrente do analfabetismo que ainda hoje abrange aproximadamente 60% da população do vale do Gurutuba¹¹³. Muitos imprimiram suas digitais em escrituras, sob pretexto apresentado por grileiros, de proteção e regularização dos seus sítios familiares.

Segundo Leite (2007):

“Para destravar a chave do racismo seria necessário não somente a permanência nas terras de seus antepassados, mas também garantir o seu ingresso no mundo letrado. Talvez isso explique porque territorialidade e escolaridade são os dois pólos centrais das lutas atuais dos negros no Brasil” (: 9).

A presença de jagunços, destacamentos da polícia militar, e até oficiais de justiça e juízes, advogando interesses de terceiros, ilustram a desigualdade na correlação de forças no Gurutuba, configurando duas posições diametralmente opostas: a dos Gurutubanos, marcada pela *orality*, mesmo havendo alguma providência no sentido de legalização formal das terras; e a dos fazendeiros, com domínio e pleno acesso a esse código moderno e legal, onde prevalece a *literacy* (Ong, 1982). Este é um ponto de convergência entre vários grupos de camponeses levantados por Woortmann E. (1983), Soares (1981), Esterci (1987) e Almeida (1988), entre outros, onde se percebe uma estranheza quanto ao código burocrático-legal.

Segundo Faustina Soares Santana, 37 anos, da localidade de Picada:

¹¹³ Desde 2005 está sendo desenvolvido no Gurutuba amplo processo de alfabetização, com o apoio da Fundação Banco do Brasil, com utilização de alfabetizadores gurutubanos, lideranças que foram formadas para atuar no Projeto, abrangendo 46 alfabetizadores/mobilizadores sociais e 403 alfabetizandos. O percentual acima refere-se a levantamento exploratório em uma das localidades gurutubanas (Pacuí II).

“Antigamente não tinha aquele negócio de colocar os meninos na escola não, era homem, mulher, menino; os meninos eles levava tudo pra roça. O que os pais ensinavam os filho era trabalhar. Por isso que ficou tudo besta, não tem leitura nenhuma. As mulher e os home trabalhava em serviço pesado e os menino era pra espantar os bicho no arroz.”

Aqui, como afirma Soares (1981), sobre a expropriação dos camponeses em Bom Jesus e as novas formas de “subordinação”, os documentos são também símbolos, porque corporificam os “direitos” e a identidade do grupo, e representam o patrimônio sintético de sua história libertadora, tornando-se, de fato, instrumentos fundamentais de suas lutas contra as diversas formas de cativeiro. Claro que os camponeses de Bom Jesus, tanto quanto os Gurutubanos, prescindem de documentos, porque seus “direitos” estão afirmados por toda uma história e são um fato da vida. “Os papéis só assumem proporções inauditas quando se impõe a lógica da monopolização das terras e da expropriação do campesinato” (Soares, 1981: 53).

No processo de expropriação gurutubana, como em Bom Jesus, a ordem sagrada do mundo, os princípios cosmológicos essenciais, os valores morais e éticos fundamentais, a lógica camponesa do trabalho e da vida social são virados de pernas para o ar. Mas um desmando desta natureza e magnitude jamais ficaria impune. Conta-se que Zé Cides acabou morto na cidade de Manga-MG, com um tiro no rosto, disparado por um filho de um posseiro, também por demandas e grilagem de terras.

Aderval: *“O senhor tem notícias de Zé Cides?”*

Anísio: *“Ele foi morto lá em Manga. Quem matou foi um rapaz de 16 anos. Foi problema de grilagem de terra também. Ele grilou uma terra lá, inclusive a terra era posseada de Santa Clara. Ele apossou nessa terra. Através da posse dessa terra aí ele invadiu a fazenda desse homem que é o Gonzaga, um pernambucano, ele invadiu uma boa parte da fazenda, deve ser mais ou menos uns 3.500 hectares, e quando ele invadiu essa fazenda eles começaram a mexer nessa questão da terra. Nessa época eu já era casado, morava na fazenda desse Gonzaga. Aí, quando foi um dia o filho desse Gonzaga passou lá na fazenda e nós fomos mexer com o gado numa comunidade próxima, e o velho foi rodar de vez lá e o **Zé Cides pegou esse velho e bateu de pirata, igual bate ne animal**; e quando chegamos o velho tava na casa que eu morava, chorando, que ele tinha apanhado de Zé Cides, e o filho dele não falou nada com ele não, se ele ia fazer vingança ou o quê. Ele despediu e foi embora, só que, quando foi assim uma meia-noite ele chegou em casa me entregando as coisas da fazenda pra mim resolver né, que ele tinha matado o Zé Cides; inclusive que o Zé Cides era tão terrível que o Hércules, que matou ele, na hora que atirou nele, no centro de Manga, de frente o Banco do Brasil, com uma espingarda 20, ele morreu seguro*

no cabo do revólver, com o revólver na mão, ele não soltou o revólver... Ele tentou matar o rapaz, só que ele não teve mais força não. O que foi assim de olho dele, boca, nariz, a gente não via nada. Só ficou mesmo dele as orelha assim, na cabeça. Do rosto dele até a boca ninguém via. Um buraco de enfiar a mão. Foi uma coisa terrível!” (grifos meus).

A violência perpetrada pelo grileiro na invasão e tomada das terras e, sobretudo, contra o velho Gonzaga selou o seu destino, uma afronta à honra e moral sertanejas jamais toleradas. Como veremos a seguir, os grileiros do Gurutuba tiveram fins trágicos ou acabaram na miséria. Pelos relatos orais, a grilagem das terras e a usurpação dos direitos, ferindo a ordem moral tradicional, resultaram em sanções punitivas, atestando a justiça de Deus e a fragilidade dos homens. Vejamos o relato a seguir:

“O primeiro ladrão de terra aqui foi Onofrim, lá de Monte Azul. Roubou e aleijou. Tá inútil lá, aleijado e andando de cadeira de roda. Ele tinha um sítio em Canabrava e não saiu pra ele, ele tinha uma fazenda aqui, tomou dum sobrinho meu, e foi embora. Quando ele foi ficando rico, Tremedal pra lá, quando as dívidas dele acochava o povo vinha caçando ele, ele escondia, escondia ali na beira do rio, ali no Pau Preto véi; e foi robano, robano, roubou de eu e queria robar aqui desde quando tem o pai dele que ele queria robar isso aqui. Se cumpade Batista fosse mole ele tinha tomado isso aqui tudo.” (Celestrino de Souza Correa, 86 anos, Localidade de Guerra).

No processo Ramalhudo-Mártires são frequentes as referências de mais de um fazendeiro ou grileiro interessado nas mesmas terras. Esses conflitos de interesse e a sobreposição de títulos e domínios parecem presidir o processo de expropriação do território gurutubano. Segundo o senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, de Taperinha, chegava muito fazendeiro de fora, ajudado pelos donos de cartório, tentando enganar o povo iletrado e pouco afeito às questões de documentos:

“A princípio, os mais velho aqui tudo tinha as posse da terra e muitos deles tinha documento, mas foi deixando tudo em aberto, não fizeram o arrolamento das terras, não foi receber nem formar partilha, nem nada, não pagou imposto; aí ficou como que ao vento; aí aonde eles achou um jeito de entrar. Que se todo mundo tivesse as terra legalizada de documento né?...”.

Foi freqüente a tomada das terras à força, como atesta o Senhor Alberto José Cardoso (Seu Aliberto), Lagoa dos Martir, 81 anos:

“Um pedaço das minhas terras quem tomou foi Antonio Freire, de Porteirinha. Derrubou até uma casa minha que eu tinha lá me cima. Ele fez a cerca e eu fui e cortei a cerca toda. Fui até preso dessa vez. O juiz veio até aqui, naquele entroncamento. O juiz e o oficial. Eles veio pra ver como é que era o negócio né? Nós tinha documento. Tava tudo lá já em Monte Azul os documentos, tava formado pras filha de herança e tudo. E voltou e ficou com essa terra aí presa,

ficou, ficou, com pouco quando foi o quarto ano ele pediu acordo; eu fui e fiz o acordo com eles e nós ajeitou. Perdi foi terra aí; ele ficou com ela pra lá.”

Outra estratégia recorrente, também com base no estranhamento do código burocrático-legal acima mencionado, era o suposto auxílio na regularização das terras dos Gurutubanos. Os grileiros e especuladores chegavam e propunham levar os documentos para registro em cartório e regularizar os papéis. Acabavam por transferir a escritura ou por vender a propriedade para outrem. Foi o que aconteceu com o Senhor Torquato Fernandes de Souza, 70 anos, da localidade Pé de Ladeira. Aqui entra em cena outro grileiro da região, o “doutor” Binha Teixeira, da cidade de Porteirinha.

Segundo o Sr. Torquato:

“Ele corria no cartório, fazia escritura e dizia que nós tava tomando as terras dele, que nós tava invadindo. Muitos daqui do Gurutuba num tinha documento e acabava perdendo. Ou então, como aconteceu com nós, nós perdeu um aqui, tinha o documento, eles pegaram, meu pai entregou pra ele, ele dizendo que ia tomar pra consertar. Ele fez foi segurar e vender pra outro. É ali onde é Rancho Alegre, o nome antigo é Camarão. Ele pôs fogo nos barraco que eles fizeram lá, arrojaram lá dentro do mato, pôs fogo pra dizer que foi nós que tava pondo fogo. Chegou lá nós recebeu um processo. Mas eu não caí pelo mundo não, nós não deu baixa não. Mas que foi difícil foi, que a gente pobre pra mexer com adevogado não é fácil. Uma parte aqui em cima nós perdeu”.

No Gurutuba, o uso do título “doutor” atribuído a moradores das cidades próximas comumente reflete uma relação de “compadrio” e “patronagem”, em que duas ordens morais e a correlação desigual de forças operam, em desfavorecimento dos Gurutubanos. O compadrio “vertical” aqui é entendido como mais um agravante no processo de expropriação grurutubana. Woortmann K. (1987), ao analisar o parentesco e os papéis sexuais, bem como suas diferenças entre “pobres” e ricos de Salvador-Ba, afirma que seus informantes tendiam a recrutar compadres entre os parentes, mas que os seus pais tendiam a recrutar compadres não-parentes dentre as classes mais altas – fazendeiros, políticos, comerciantes, etc – a fim de estabelecer, ou solidificar relações de “patronagem”:

Pode-se dizer que o compadrio vertical projeta certos conteúdos do parentesco nas relações de classe. Assim, na geração dos pais dos informantes, e no contexto social em que viviam, o compadrio freqüentemente se tornava uma rede de dominação composta de um certo número de relações patrão-cliente verticais de um estágio, combinadas a várias relações horizontais de dois estágios (Woortmann K., 1987: 191).

Wolf (1976) dá maior ênfase não nas coalizões horizontais, mas sim nas verticais, isto é, na patronagem, de forma coerente com sua percepção do campesinato como classe

subordinada e no que chama curiosamente de “grupos de descendência”. A sua noção de grupo de descendência é peculiar: de um lado existem grupos de descendência que nada mais são do que “o grupo doméstico camponês, mantido através do tempo”; o segundo tipo é o “grupo de descendência político”, que atua para defender o poder contra outros grupos semelhantes ou contra o Estado.

O campesinato, para Wolf, é o resultado de uma evolução civilizatória que resulta numa separação entre os que governam e os que cultivam alimentos – uma forma de caracterizar o campesinato como *part society*. Daí porque o referido autor privilegia a análise das relações sociais externas, isto é, aquelas que vinculam o campesinato a outras camadas sociais e a ordens mais inclusivas: “Vê-se que o termo camponês denota nada mais, nada menos, que uma relação estrutural assimétrica entre produtores de excedentes e o grupo dominante” (Idem, Ib: 24).

Além de favorecer alguns pretensos proprietários de terras dentro da fazenda Ramalhudo-Mártires, parece ter sido prática corrente nos cartórios de registro de imóveis a adjudicação para terceiros de parte das terras dos Gurutubanos. Segundo Nicolau Quaresma Franco, 65 anos, morador de Taperinha, no Cartório de Monte Azul, onde Moacir Silva, um dos invasores do Gurutuba tinha franco acesso, ocorria o seguinte:

“Às vezes ocê tinha 100 alqueires de terra e levava pra ele [Moacir] acertar pra ocê; agora lá, o quê que ele fazia? De cem alqueires, os coitados aqui não sabiam, ele passava 100 hectares pra você e o restante ele segurava pra ele; quando é no dia de amanhã que ocê ia lá e falava, não Coronel, cadê a terra? ‘Não, aqui o papel oh!, 100 hectare, 100 hectare’; Ai agora ocê falava _ ‘Vixe, estou rico, tem é terra’; mentira. Era cem alqueire mas ele só pôs 100 hectares pra ocê.”

Mais uma vez se evidencia a contraposição de contextos onde prevalecem a *orality* e *literacy* (Ong, 1982). Há outras referências de invasores ou grileiros, inclusive funcionários do Cartório da Comarca de Monte Azul. Segundo o Senhor Celestrino de Souza Correa, 86 anos:

“Esse Paulinho [Paulo Augusto Oliveira Silva], roubou mais ainda, comprou um terreno aí, da dona Vitória, até uma curandeira, e daí ele pegou esse mundo aí afora. Lá no Gerais ele tinha não sei quantos mil hectares, tudo roubado.”

Talvez esta estratégia tenha sido a que maior prejuízo trouxe aos Gurutubanos. Aceitar a intermediação de um fazendeiro ou de um “doutor” da cidade, com suas

facilidades e garantias, sua cultura letrada, quase sempre resultou em perdas irreparáveis. São muitos os relatos de grileiros que prometeram proteção aos Gurutubanos dos fazendeiros que adentravam a região, levando os idosos até o Cartório de Monte Azul para passar uma procuração que lhes dessem plenos poderes para resguardá-los. Logo após, o intermediador ou grileiro vendia as terras para um fazendeiro próspero das cidades da região e este chegava para ocupar as suas terras, determinando a desocupação imediata.

É o caso relatado pelo Senhor Agnelo, de Salinas II:

“Ele falou pra mim: _ ‘Quando o Sr. puder fala com ela que eu vou lá buscar as filhas dela (nesse tempo ela tinha as três menina) pra dar uma procuração pra eu fazer esse documento’. Agora cê vê, o documento era de uns cinquenta e poucos alqueires, o documento do finado Lino. Ele pôs por um hectare. Aí eu fui, cheguei dia de sábado, aí falei: _ ‘Eu vim aqui que Moacir mandou falar prá ocê que ele vem buscar ocê aqui mais as menina pra assinar uma procuração pra ele. Mas ocê não vai não, porque se ocê for ele vai tomar as terra sua’. _ ‘Toma nada, quem é ele pra tomar minha terra, quem é ele?’ Aí moço, eu saí de lá segunda feira cedo, de tarde ele baixou lá, apanhou as três e levou lá, e elas assinou, comprou lá uma saia e deu pra comadre e a finada. _ ‘Não, se a senhora gostar da outra pode pegar!...’ Daí três dias Moacir chegou lá mandando eles desocupar.”

É o caso relatado também pelo Senhor Alvino, da localidade de Guerra:

“Foi por causa do Geraldo né, que ficava intimidando e eles ficaram com medo; aí o Bastião Plano, depois de já ter comprado isso tudo cá foi lá né, chegou lá e falou: _ ‘Óia dona Clara, a senhora mas seu Júlio tá bom de me vender aqui esse direito doces; vocês tem escritura, não? Então tá bom de vocês me vender esse direito aqui, você já tá velha...’ Uma mulher velha daquela né, ela já devia ter quase 100 anos. Aí ela falou: _ ‘Nós não vende não e tal, que nós não pode sair, mas se o senhor der um jeito aí pra nós, pra nós não precisar sair, que não tem pra onde ir’. _ ‘Não, se vocês quiser ajeitar esse negócio aqui comigo, vocês vai comigo, e vocês passa uma procuração pra mim, pra eu poder ter força pra resolver esse problema, vocês não quer vender...’ Bastião me contou o caso, moço, depois que eu tava aqui ele me contou o caso. Aí tudo bem, aí ela foi lá e... ele tornou ir lá e arranhou esse mesmo jipe que levou nós, inda foi escondido, e jogou a velha Clara dentro do jipe e o finado Júlio e levou lá no cartório, em Monte Azul. Eles já foi em Monte Azul, nós foi em Janaúba, mas eles foi em Monte Azul; aí agora ajeitou lá esse papel e passou procuração e tal e passou um tempo e eles vieram embora. Depois passou uns dias disse que foram lá, eles foram pra pagar eles né, chegou lá ele disse de jeito nenhum, que eles não tinha vendido terra e não queria dinheiro não. O trem já tava feito né, aí ele pôs até polícia nesse trem, aí depois que chegou uns tempo ele foi e pegou e vendeu esse trem tudo aí, ele vendeu praquela Milton, genro de Pulu velho, lá de Porteirinha.”

O caso de Canudo também é muito ilustrativo das pressões sofridas e da vulnerabilidade do povo e do território gurutubano, em grande medida, em decorrência do

desconhecimento das leis, do processo de registro e da necessidade de pagamento de tributos sobre as terras. Desta vez o grileiro é afamado na região: Pulu. Segundo o Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, de Canudo:

“Foi chegando os fazendeiro daqui de perto, de Gameleira, de Brejo, tinha fazendeiro de perto aí que comprava na época do Moacir, Coronel Moacir, eles compraram esses terreno sabe, ia comprando, e depois, como eu tô falando procês, depois fazia posse, fincava aquele pau, quer dizer, aqui era um pau, daqui pra cá ele vendia pro outro lá. Moacir, de Monte Azul, que dizia que era dono desses terreno aqui, de quando eu me lembro né, chamava Moacir. Naquela época, se eu não me engano, o cartório de Monte Azul era deles lá, era de Moacir. Então eles era dono do cartório, eles fazia um mapa aí de tudo que eles queria e ali eles era dono; se chegasse lá, por exemplo, com 500 réis ou uma vaca ou qualquer coisa, ele possuía ali 100 alqueires, 200 alqueires. Aqui em Peroba Grossa mesmo, o meu pai tinha uma irmã chamada Lúcia, e esses terreno da onde eles tiraram aí, a minha tia arranhou o meeiro, um agregado pra fazer uma casinha, que naquele tempo eles não ligava né, até ele pegou e vendeu essa área pra um fazendeiro, aí o fazendeiro chegou e abriu as picada aí e tomou a metade. Mediram aquilo ali e deixou nós no recantinho. Os fazendeiro era esses Pulu, é capaz que cês já viu falar nos Pulu. Essa terra nessa época foi eles que compraram essa terra, comprou de um meeiro que vivia na terra da minha tia. Aí eles cortaram o restante pra lá. E ele inda até falou com nós: ‘Não, nós tamo comprando é a parte desse meeiro, nós não tamo aí pra desapropriar ocês...’ Agora nós ficou assim tudo cercado. Eles entrou aí, falou que tinha comprado, porque a minha tia disse que tinha essa parte, então ela pôs o agregado lá, ele ficou uns dias lá e pegou e vendeu, então não tinha como cê entrar em ação porque ela tava viva na época; achava assim que ela tava beneficiando a parte dela, só que ela também não tirou proveito não, ela não pegou dinheiro nenhum, nós achamos que a culpa foi dela né, que foi ela que pôs o meeiro lá.”

Quando do registro das terras, parte das mesmas foram entregues aos agrimensores como pagamento pelos serviços cartográficos, em articulação e com a conivência da Ruralminas:

“Nós tivemos que pagar pra registrar. Pra receber o título aí, pra fazer a divisão nós deu foi 25 hectares pro cara poder arrumar isso aí, pra arrumar esses papel, e depois de arrumar nós teve que pagar ainda pra receber lá. Ele pegou assim o terreno e dividiu todo; então, a parte que saiu pra cada um dos onze [eram 11 irmãos], com ele, doze. Ninguém indicou ele não, ele que pegou o serviço, ele pegou e passou pra Ruralminas. Ele pegou pra dividir e dar esses titulozinho aí, sabe. E aí ele recebeu também 27 hectares. Eu fui lá na Ruralminas, a gente cobrou lá, cobre um bucado de vez em Janaúba, não consegui nada, aí ele pegou pra arrumar, aí ele pegou e dividiu, ele é um agrimensor lá de Gameleira. Depois que ele cabou de fazer isso aqui ele foi lá e combinou com a Ruralminas pra vim medir pra conferir esse serviço; agora nós pagamo só a medição da Ruralminas pra passar esse título pra nós receber (Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, Comunidade de Canudo)

Mas não houve somente tentativas exitosas na grilagem de terras, muitas famílias resistiram e acionaram estratégias para manter os seus domínios territoriais. Houve aquelas que tinham suas terras legalizadas e opuseram tenaz resistência à invasão; houve aquelas que se envolveram com os grileiros, assegurando seus domínios, houve quem lutou e não saiu da terra, vencendo pelo cansaço. Costa (1999) aborda a realidade de luta e resistência em Brejo dos Crioulos, nos municípios de Varzelândia e São João da Ponte, resistência esta até mesmo armada, contra a sociedade que os encapsula no sertão Norte do Gerais, apontando tais elementos como forma de “quilombismo”, de fugir às garras do sistema escravista, e refere-se às retaliações de fazendeiros que à época os intimidavam e imobilizavam (: 34).

Rosa (2207: 188) apresenta a trucagem e a hospitalidade na comunidade de Espinho, como estratégias de resistência ou de (re)existência, não performatizadas em nenhum momento pela negatividade. A autora propõe a idéia de Mignolo (2003) de que as comunidades subalternas não apenas resistem, mas (re)existem no momento que se adaptam frente à exclusão, expropriação, silenciamento e outras formas de violência simbólica ou não, criando para tanto novas formas de vida que questionam a situação de subalternidade a que foram submetidas. Os casos abaixo demonstram as formas de resistência ao processo de expropriação no Gurutuba.

Em Gado Velhaco, relata o Senhor Mariano Matos da Silva, 62 anos:

“Aí moço eu descí no rastro dele aqui, ele tava sentado na beira do rio, tinha medido a beira do rio e já ia cruzando a rodagem aí, eu perguntei: _ ‘Onde é que coronel Moacir morava aqui? Você vai me mostrar! Cê pode recolher, não arrasta a corrente aqui, não vem passar por cima de mim não!’ O menino era mal criado sabe?! _ ‘Aqui, meu filho, você volta ou nós dois vai ter que passar um por cima do outro agora!’ Ele tinha armado o barraquinho ali, aí ele voltou pro barraco... _ ‘Eu vou mandar falar com Coronel Moacir!...’ Eu falei: _ ‘Pode mandar!’ Aí eu fui lá, cheguei lá o cara que tinha vindo comprar o terreno tava junto dele né, o mais tenho a escritura disso aqui, quero ver a escritura, ele foi lá apanhou aquele papel escrito com tinta vermelha. _ ‘Eu nem quero nem pegar porque eu nunca vi documento escrito com tinta vermelha, é a primeira vez!’ O bicho é tão burro que fez isso aí e fugiu. Não tive nem medo, encarei, eu vou lá onde tá Moacir, arriei o cavalo, eu chamava ele de Coronel Moacir, mas eu descí com tanta raiva que eu não chamei não, eu falei: _ ‘Ô seu Moacir, vim aqui por uma razão...’. Conteí-lhe o caso, que ele tá roubando meus terreno tudo pra vender; quando cheguei de volta aqui já estavam desmanchado o rancho pra sumir.”

Também é o caso de Barroca, uma das localidades em estudo, onde um dos herdeiros foi envolvido, vendendo parte das terras, e o fazendeiro açambarcou o restante, tendo os demais irmãos que comprar uma parte do que lhes pertencia anteriormente para permanecer no lugar. A aquisição de parte das terras da família é contabilizada pela memória do grupo como uma vitória. Na Barroca houve confronto, tendo sido queimados e derrubados barracos, cercas, cortados os arames, estragada toda a plantação, com pressões sucessivas para desocupação. A família de Dona Santa, no entanto, não “arredou pé”, como dizem. Vejamos o relato de Dona Florência Correa de Souza (Dona Santa), Barroca, 82 anos:

“O negócio aqui foi feio, quase morreu gente aqui. Eles veio com polícia a primeira vez, veio com policia pra acabar com nós; sentaram o pau nos barraco, deixou nós muito tempo aí ó, quebrou as coisa nossa. Eu não chorei, mas esses minino aí, essa menina, tinha hora que ia comer, tava com o prato na mão, com um pouco chegava o caminhãozinho de gente aí pra acabar com nós e os minino ficava tudo chorado. O mais velho entrava chorando com o pratim. Uns tinha hora que corria com o pratim de leite com a farinhazinha, outros tinha hora que não comia, que não tava costumado, caía lá pro chão de medo né, que não tava acostumado ver essas coisas, de medo da polícia. Isso foi em mil e novecentos noventa e um pra noventa e dois. Minha barraca era lá naquele alto; onde que tinha dois pé de juazeiro lá naquele alto ali. Esse cara que mora aí nessa casa é meu irmão viu, mas ele vendeu um pedacinho de terra pra um homem no Monte Azul, agora o homem foi e morreu. Agora os filho desse que morreu ficou ataçano né, quereno a terra aí, nós não queria entregar não. O nome dele era Milton, foi ele que furtou de nós. Eu tenho o papel. Ele assinou aqueles pedaço mas a terra não era repartida né, aí agora ele panhou tudo. Quando ele chegou se ele quisesse só o que o outo tinha comprado, mas não, rapou de nós tudo, e nós sem querer entregar... porque senão nós já tinha vendido. E aí agora esse povo se aperriou com nós e derrubou esses barraco nosso tudo. Só não derrubou o que não pode derrubar. E deixou nós aí, nós correu lá pra casa de Felipe. Lá Felipe deu nós o agasalho e nós ficou por lá com as nossa criaçãozinha; aí vinha olhar na treita, nós vinha olhar na treita, com medo de tiro. Quem comprou foi Alvaci, de Monte Azul. Ele vinha aqui com um caminhãozinho de gente, cheinho de gente; pois nós dava conta? Não, tinha que correr mesmo. A derradeira vez que nós correu aqui tava tudo coberto de lona, que outros deram nós a lona pra poder cobrir, que as teia quebrou, eles quebraram as teia tudo. A derradeira vez que eles veio... Quer dizer então que ele comprou um pedaço e tomou tudo. Aí aqui agora esse pedaço aqui que nós tá morando já foi compra, que nós compramo na mão dele. Eu com os menino. Aí eu falei pro meu irmão buscar a escritura lá pra nós ganhar tempo. Ele não foi, é muito ignorante; pois ele aqui não se dá bem com nós. A escritura velha, dos antigo tá lá na casa do Virgílio. Ele mais o Virgílio tá assim ó... Eu falei pra ele ir buscar, que se ele fosse buscar nós tinha ganhado tudo. Mas não, não foi não. Aí repartindo, no caso, só ficou 35 pra mim e 35 pra ele, que nós é dois irmão. Quando eles chegou aqui, foi lá pra dentro, tinha uma roça de mandioca dele... eles sentaram o braço nessa mandioca e rancou tudo... mandioquinha nova. Rancou tudo as teia, não ficou

nada. Quebrou tudo dentro de casa. Cortou os arame tudo... Foi uns seis meses brigando aí.”

O Senhor Cristiano Cardoso, 80 anos, de Loreana, também não se deixou intimidar pelo “doutor” Binha, de Porteirinha: “Então, ele chegou aqui com uma palestra que ele tinha documento e queria marcar esse Ramalhudo aqui, aí eu já tava aqui bem situado, contei ele meu caso e ele disse: _ ‘Não, fica aí o Sr!’” A firmeza e determinação de alguns Gurutubanos granjeou até simpatia e respeito por parte de alguns destes “invasores”. Segundo Sr. Cristiano:

“Doutor Binha até pelejou com uns documentos que [ele] tinha aí pra regularizar umas terrinhas, ele pelejou com esses papéis, veio e no fim pra me dar um vencimento mais certo, ele comprou um documento na mão de um moço daqui da serra, então que tem documento das área, vinha pagando imposto e acompanhando tudo, e eu acho que ele soube que ele tinha o documento e ele foi lá e comprou né e passou o documento pra mim.”

Segundo o informante, o fazendeiro tinha interesse em auxiliar os Gurutubanos na regularização de suas terras, solicitando por duas vezes uma reunião com os mais velhos, neste intuito, sem que ninguém comparecesse. A sua fama já corria por toda a região. Como descrito acima, a posição de alguns grileiros era ambígua, ao mesmo tempo que tomavam as terras de uns, buscavam auxiliar na manutenção das terras de outros, numa tentativa fortuita de confundir e fragilizar ainda mais o povo Gurutubano e estabelecer condições propícias aos seus interesses.

Esta postura se aproxima da atitude enfatizada por Porto (2003) nos moradores de “Terras Altas” a partir de contexto comunicativo que Bateson (1991, 2000), definida como um modelo esquizofrênico de lidar com o outro¹¹⁴. A ambigüidade situacional envolvendo grileiros e Gurutubanos, em alguns casos, ocorre de forma similar a Terras Altas, onde a explicação das crenças e das práticas pode ser considerada como linguagem para expressar tensões sociais, e corresponde a impulsos alternados de atração e repulsa. O mesmo ocorre na relação de madeireiros e garimpeiros em terras indígenas, onde a situação de

¹¹⁴ Um dos exemplos mais utilizados por Bateson é de um paciente esquizofrênico cuja mãe apresenta uma ansiedade e angústia frente à proximidade do filho, mas simultaneamente uma culpa por possuir esse sentimento. Assim ela rejeita a criança, que ao perceber a rejeição da mãe se afasta, mas no momento em que a mãe percebe o afastamento do filho ela afirma explicitamente seu amor e o traz para perto de si; esta proximidade, contudo, aumenta o sentimento de angústia e ansiedade, gerando novos comportamentos de rejeição. Não há, portanto, nas situações de duplo vínculo, nem a possibilidade de ganho, nem a possibilidade de fuga do contexto (Porto, 2003: 226).

vulnerabilidade social em que se encontram alguns povos indígenas resulta em conflitos e ambigüidades relacionais com tais invasores.

Como vimos, o processo de expropriação das terras no Gurutuba teve início na década de 50 e intensificou-se nas décadas de 60 e 70, chegando até recentemente, na década de 80 e início dos anos 90 a surtir ainda alguns efeitos. Interessante notar que enquanto corria o processo de reconhecimento de pretensos proprietários das glebas de terras da fazenda Ramalhudo-Mártires, sem definição até o seu desfecho, o processo de invasão, tomada e ocupação se realizava pela força, com respaldo dos cartórios de registro de terras das comarcas circunvizinhas e da força policial. A resistência gurutubana pode ser lida nos intentos, ações concretas e embates mantidos para preservar parte de seu território tradicional.

Woortmann E. (1995) aborda esta capacidade de mundaça, esta relativa plasticidade, nos estudos realizados em Sergipe, que corresponde aos que os colonos do sul chamam de *Widerstandsfähigkeit*, que poderia ser traduzido, aproximadamente, por capacidade de resistência, de adaptação. Esta capacidade baseia-se, tanto no Sul como no Nordeste, no valor atribuído à família e ao trabalho familiar e na “lealdade” à tradição, mas, ao mesmo tempo, na dinâmica conservadora de sua organização social (: 24)¹¹⁵.

A avidez com que as terras foram sendo tomadas, cercadas, escrituradas e vendidas a terceiros parece ter atordoado o povo Gurutubano que, não sem razão, quando questionados durante os trabalhos de campo sobre domínios de terras, escrituras e assuntos correlatos, mudavam o curso da conversação. Por um bom tempo os Gurutubanos lidaram comigo com certa reserva, julgando tratar-se de mais um especulador e grileiro de terras, no intuito de tomar-lhes o pouco que restou do seu território tradicional.

Fato similar ocorreu com os posseiros de Santa Terezinha estudados por Almeida (2004). No início do processo de territorialização, a terra era apossada livremente; a cada grupo familiar cabia um pedaço de terra, que era usada no seu sítio e na sua roça. O gado era criado em comum no campo. Era o tempo bom, da fartura. A partir da década de 50 começam a chegar as companhias agropecuárias e de um momento para outro a terra é fechada ao acesso coletivo, via apossamento. A terra transforma-se em mercadoria,

¹¹⁵ Este aspecto será retomado adiante.

delimitada por marcos e garantida por títulos de propriedade registrados em cartório, cujo acesso passa a ser possível por meio de uma transação financeira. Começa o tempo da penúria, das doenças, da carestia, da violência; o tempo do papel (: 187-188).

Esse processo é também caracterizado por Costa (1999) quanto aos morenos de Brejo dos Crioulos, nos municípios de Varzelândia e São João da Ponte-MG, ao recorrer ao recurso ou artifício de articular a trajetória histórica do povo que estuda a partir de três categorias temporais locais que refletem sua concepção de tempo, socialmente construída, e as condições de reprodução social do grupo, intimamente associadas às formas de apropriação da terra e dos recursos naturais: o *tempo da fartura*, o *tempo dos fazendeiros* e o *tempo da penúria*.

Almeida (2005), também aborda processo similar entre as comunidades de São Pedro, Espia e Cedral, localizadas no Distrito de Arruda, zona rural do município de Rosário Oeste-MT, caracterizando o *tempo de antigamente*, *tempo de comum* ou *tempo de abundância* e o *espremimento* ou o *tempo de cada um para si*. Como veremos a seguir, o *espremimento* na baixada cuiabana e o *apertamento* no vale do Gurutuba guardam muitas semelhanças.

3.3 – O tempo do “apertamento” ou da precarização territorial:

O termo *apertamento*, utilizado aqui para se referir à situação atual, foi enunciado pelo Senhor Salustiano Ferreira do Nascimento, 72 anos, de Jacaré Grande, ao se referir à exigüidade de terras na atualidade, ao que restou do processo de expropriação. Segundo Seu Salu:

*“Como os velho ignorava muito né, também não pagou imposto, então o povo de fora foi chegando e foi tomando... tomaram muito. Tudo isso era nosso... era tudo ai como diz à vontade, a gente trabalhava aonde queria. Fazia roça aonde queria, fazia casa aonde queria, depois foi **apertando**, **apertando**, então, os que abriu os olhos logo comprou um pedacinho e tá tendo e os que não comprou tá sem ela; tá aí mas é como se diz, sem nada, é um **apertamento** que só (grifos meus).”*

De acordo com o levantamento cartorial dos títulos incidentes no Quilombo do Gurutuba, delimitado por ocasião dos trabalhos de campo em aproximadamente 47.000 hectares, deste total apenas 3% encontra-se nas mãos dos Gurutubanos. Hoje, 97% do

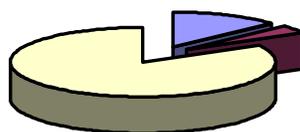
território tradicional delimitado, portanto, é de propriedade de fazendeiros e especuladores (Brandão, 2003), conforme gráfico a seguir.

Até o ano de 1992, estas terras pertenciam aos municípios de Monte Azul, Mato Verde, Porteirinha, Janaúba e Manga. Em Abril do referido ano, foram criados os novos municípios de Pai Pedro, Catuti, Jaíba, Gameleira, ficando a área delimitada pelo Quilombo do Gurutuba também dentro dos municípios recém criados, sendo as Comarcas de Monte Azul, Porteirinha e Manga¹¹⁶ as responsáveis pelos municípios onde foram efetuados os levantamentos dos títulos de propriedade incidentes no território quilombola, com auxílio do escritório regional da antiga Fundação Rural Mineira - RURALMINAS, hoje ITER (Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais).

Nos trabalhos de campo, foram identificados 127 proprietários de terras, sendo que 74 foram informados em pesquisa de campo pelos moradores e 53 em pesquisa realizada junto ao ITER e Cartórios. A malha fundiária é de difícil identificação, devido a vários fatores: a vasta extensão do território expropriado; as diversas denominações de localidades dentro da área; as informações inconsistentes de nomes dos proprietários; as dificuldades impostas pelos cartórios em fornecer certidões de títulos de propriedade; além das ameaças dos fazendeiros, impossibilitando levantamentos mais precisos das propriedades e seus “pretensos” proprietários.

¹¹⁶ Segundo dados da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, o município de Monte Azul, segundo a tradição, deve a sua criação a Maria Rosária, amante do explorador Spinosa, quem primeiro se fixou na região, por volta do segundo quartel do século XIX. João Carlos de Oliveira e o coronel Manoel José da Silva prestaram-se posteriormente ao levantamento do povoado de Boa Vista do Tremedal; em 1868 foi criado o distrito, que se elevou à condição de município, desmembrando-se de Rio Pardo de Minas em 1882; em 1923 passa a se denominar simplesmente Tremedal, e em 1938 passa a se denominar Monte Azul (IBGE, 1959b: 121-2). Quanto à Porteirinha, os prováveis primeiros habitantes de Porteirinha foram os tropeiros Severino dos Santos, José Cândido Teixeira, José Antônio da Silva, João Soares, João de Deus, João Pereira e José Miguel, que chegaram à região nos primórdios do século XVIII; vieram à cata do ouro. Cessada a febre do metal, tornaram-se senhores de grandes extensões de terras e escravocratas poderosos. Dedicavam-se à lavoura, empregando os escravos em suas propriedades. As terras estavam nos lugares denominados Gorutuba e Serra Branca. Chamaram ao aglomerado São Joaquim da Porteirinha. Pela Lei estadual nº 805, de 22 de setembro de 1921, a sede do distrito transferiu-se para o povoado de São Joaquim de Porteirinha, que passa a integrar em 1923 o município de Grão Mogol. Já em 17 de dezembro de 1938, foi criado o município de Porteirinha, composto inicialmente de três distritos: o da sede, o do Gorutuba e o de Riacho dos Machados (IBGE, 1959b: 406). Já Manga teve início no antigo povoado “Santo Antônio do Manga”, criado por Amador Machado, que alcançou grande desenvolvimento no início do século XIX, tornando-se o centro das atividades de intelectuais, padres e sobretudo, da figura notória na época, “considerado o primeiro ditador da América do Sul, o português Maneol Nunes Vieira, ex-mascate, que comandou a célebre revolta dos Emboabas”. A Lei nº 2 de 14 de setembro de 1891 criou o distrito, integrando o quadro administrativo do município de Januária. Em setembro de 1923 foi criado o município de manga, instalado efetivamente a 19 de outubro de 1924 (IBGE, 1959b: 21).

Distribuição das Terras



- total de terras títulos não identificados
- total de terras dos Gurutubanos
- total de terras dos brancos

Figura 4 – Gráfico de distribuição de terras no Gurutuba

Dos proprietários identificados, 71 possuem título de propriedade, enquanto 56 não o possuem, e destes 10 possuem o certificado de propriedade da Fundação Rural Mineira, porém sem registro. Da origem dos títulos, 75 são de domínio particular, enquanto 31 foram concedidos pelo Estado de Minas Gerais.

Dos proprietários que ocupam as terras, 47 são gurutubanos que moram com toda a sua família em uma área descontínua de apenas de 1.173,03 ha, enquanto os invasores são 35, com um total de terras de 29.134,04 ha, sendo que 45 “proprietários” não foram identificados, pelas razões expostas acima, correspondendo a uma área de 4.714,91ha. É preciso lembrar que estes dados são relativos, dado o contingente populacional levantado e as famílias cadastradas em censo exploratório, aproximadamente 650 famílias e um total aproximado de 5.000 pessoas. Isto mesmo considerando que numa mesma propriedade residem várias famílias nucleares.

No Gurutuba, os Sítios familiares encontram-se em grande medida transformados em pasto. E o capim, à medida que substitui as roças, consome a fertilidade da terra (Soares, 1981: 52) e da vida social. Segundo este autor, que analisa uma situação similar à dos Gurutubanos, a redefinição do espaço expressa o movimento de substituição do homem pelo gado e impõe outro mapeamento à vida cotidiana. Esta redefinição abole o sistema econômico e social baseado na produção independente das unidades domésticas e reduz a

projeção da identidade comunitária sobre a terra, operada pela demarcação do território e condicionada por certas práticas tradicionais coletivas (Idem, Ib: 51).

A desagregação dos Sítios familiares é seguramente um fator dissolvente em termos da reprodução social gurutubana, porque como afirma Woortmann E. (1983: 200-201), ao caracterizar o sítio camponês:

“o sítio é um sistema de partes articuladas. O conhecimento camponês orienta no sentido de procurar constituir seu sítio num sistema fechado de insumos-produtos em que cada parte produz elementos necessários à outra parte. O sítio em seu conjunto produz então simultaneamente elementos de consumo direto e de renda monetária para o grupo doméstico que, por sua vez, provê a força de trabalho necessária ao funcionamento desse sistema.”

A situação atual de expropriação territorial é descrita pelo relato de Faustina Soares Santana, 37 anos, da localidade de Picada:

“Não tem um local de trabalhar. Tem muitos que tem só o lugar da casa, só um quintalzinho, então aí, quando é na época das águas, quando chove, eles têm que plantar naquele quintal, porque não tem espaço maior deles trabalhar. Então é o seguinte: naquela época dos mais velho, dos pais, dos avós, a terra aqui era muito grande, antes de aparecer os fazendeiro; cada um tinha um lugar para trabalhar, porque o espaço era grande; cada um criava uma vaca para dar o leite seus filho, cada um tinha o seu animal pra andar montado, cada um criava sua galinha, seu porco. E também não tinha esse repartimento assim: essa cerca daqui é de fulano, aqui é de cicrano não, era comum. Então, depois que aqueles mais velhos foi morrendo e ficaram os mais novo, aí os fazendeiro já foi começando invadir, já tomando. Então, é o seguinte, aqui hoje tem muitos que não tá tendo espaço pra trabalhar, que os fazendeiro tomaram. Naquela época de 1952 tava tudo muito bom aqui pro povo. Daí pra cá foi chegando muito fazendeiro; então os fazendeiro chegava e falava _ ‘De quem é essa terra aqui?’ _ ‘Ah, aqui não tem dono não’, porque aqui o espaço é muito grande, cê não vai precisar desse espaço todo não. Chegava e não tinha esse negócio dele chegar e comprar não, eles chegava e invadia, e tomava. Eles ia chegando com os camarada e os vinagreiro e o picadão, outros já ia já chegando e tomando posse e já ia fazendo a cerca. Naquela época o povo não tinha muita experiência, então foi isso que até hoje acabou do jeito que tá.”

O mesmo é relatado pelo Senhor Clemente, de Pacuí II:

“Esses daqui tudo é meu, ó, esses menino aí que ocê tá vendo ó, a não ser os neto é tudo, não tem de fora não; eu tô te falando, eu já sofri rapaz, pra dar conta deles tudo. São só cinco hectares pros seis filho casado e nós. Agora é assim, eu planto aqui, eles planta aqui, o outro planta aqui, mas a terra é muito estreita e não dá, porque aqui é cem metros de largura, só cem metros de largura, não tem onde plantar, então tem que ir cortando tudo assim os pedaço, os pedaço assim desse jeito aí. Não chega nem um hectare pra cada um, não chega não, cinco hectare, não chega nem um hectare pra cada um. É uma luta, moço. Planta só pra comer, não dá pra vender não que é muito filho né, neto, quando falta uma

coisa na casa de um filho vem na casa do vô, quando falta na casa do vô eu vou na casa de uma filha. É assim desse jeito, mas não vende não, nós não vende não. Nós cria também um cavalo, um porco, eu tenho dois porquinhos; galinha é pouca porque tinha muito mas foi obrigado a matar por causa das roça né? Agora mesmo eu vou acabar um bocado dessas galinha, que tem muita galinha e não tem o que dá pra comer né, aí eu falei _ ‘Ó mué, vai matando esses aí pra ir comendo, que não pode, que pra criar o bicho e ficar com fome não dá, né?’; aí matou e tá tendo ainda umas quatro aí...”

Segundo o Senhor Anísio Batista da Silva, 44 anos, morador do Assentamento Califórnia, “a média aqui que o pessoal tem são faixa de 15 hectares, outros tem 10 hectares, outros tem 5, outros num tem mais nada...”. Raras são as propriedades que ultrapassam 50 hectares, cujos proprietários os Gurutubanos já consideram fazendeiro forte:

*“Os gado bravo era dos fazendeiro aí que nem o Francisco Quaresma, era parente meu, mas era fazendeiro, o velho Cristiano lá em baixo. Nós fala fazendeiro porque tinha quantidade maior de terra e maior de gado né? Porque eles, cê sabe como é que é, os fazendeiro montava a cavalo aqui ó, eles montava a cavalo e rodava esse mundo inteiro com um morão na cacunda, chegava lá eles fincava o morão lá, no mato, um pau aqui, e falava assim _ ‘Até aqui é meu!’; ninguém passava ali dentro, ali era dele. De premero era assim, de boca, documento é de pouco tempo pra cá... Aí naquela época às vezes eles tinha mais condições, tinha condições de comprar arame, assim apareceu arame pra cercar, eles cercava aquele mundão de terra e os outros não tinha condições nenhuma. Ainda tem **fazendeiro gurutubano forte**, ainda tem Cristiano que mora aí ué, é fazendeirão. Agora Colorino [Clarindo] era o maior fazendeiro, ele era um dos maior. Nem ele mesmo sabia quantas cabeça de gado ele tinha, tinha gado demais. Agora já perdeu foi muita terra, o povo já tomou muito, que o velho morreu, ficou a netaiada, os filho, os neto, e foi acabando. O Feliciano tinha muito também” (Mariano Matos da Silva, 62 anos, Gado Velhaco; grifos meus).*

Embora alguns Gurutubanos conseguissem “reter” as suas terras, há muitos Gurutubanos sem terra, como o Senhor Rufino, 37 anos, de Gado Velhaco:

“Porque muitas das vezes a gente já é uma pessoa de baixas condições assim, de apropriar o serviço assim bem legalizado. Num tem uma condição financeira adequada pra mexer; então, eu mesmo eu não tenho a terra, a gente tá na região aí sem serviço, sem nada né; eu gosto de trabalhar, tem um menino ali na Vila que me chamou pra ir lá pro assentamento, abaixo de Jacaré Grande... aí nós foi ver se arrumava um mato pra arrendar lá, chegou lá não conseguimos arrumar nada; o que tinham era um mato lá que só podia arrendar a 40%; cê tá doido! Arrendar a 40% não tem como. Aí a gente foi e houve uma terra lá, sem mata, só aquele carrasquinho dessa altura, aquele carrasquinho dessa altura assim ó, uma terra daquela não produz nada não; então, uma pessoa pobre que já tá saindo da residência dele sem condição nenhuma, pra chegar e enfrentar uma terra daquela, não tem como a pessoa ter retorno nenhum ali. Lá as terra deles lá, uma parte dá pra trabalhar, mas umas parte é ruim demais, uns carrasco que não faz nada, nem pasto”.

Muitos acabam cultivando pequenas parcelas em terras de parentes ou compadres, ou mesmo arrendando terras de chegantes, não obstante a inviabilidade econômica do arrendamento. Outros acabam por se manter apenas com o trabalho sazonal em áreas rurais distantes, como veremos a seguir.

Na relação com o território e seu uso, considero os Gurutubanos a partir do entendimento de Delbos (1982) a respeito das comunidades rurais francesas no século XX, quando reconhece dois tipos de agricultura: uma camponesa, ultrapassada e voltada para a tradição e outra moderna e lucrativa. Enquanto temos uma categoria de camponeses que se modernizou dentro e fora da agricultura, em graus variados,

“uma franja de pequenos fazendeiros e trabalhadores rurais têm resistido ao questionamento de suas velhas formas de vida ou simplesmente ignorado completamente o assunto. Paradoxalmente eles perderam ou deixaram a terra, bem como permanecem ‘camponeses’, constituindo um grupo social distinto que mantém os velhos valores estabelecidos pela ordem da tradição, algumas vezes em empregos muito longe do trabalho na terra, no coração mesmo da indústria” (: 748).

Os Gurutubanos se aproximam em alguns aspectos desta categoria, *former agriculturalists*, tendo sido deslocados sem sair do lugar. Na verdade, foram minados pelo processo de expropriação até o completo esfacelamento do território; foram invadidos pelas pastagens, pelo agronegócio, pelo financiamento público da produção, dentre outras medidas econômicas e “civilizatórias”. Comparativamente, os Gurutubanos também perderam as terras e permanecem camponeses, não desenvolvendo predominantemente qualquer outra atividade, como no caso acima, além do cultivo dos quintais e criação de animais domésticos e venda sazonal de mão-de-obra em centros agrícolas.

O entendimento de desterritorialização que melhor se adequa à análise do processo histórico e realidade gurutubana é o de *precarização territorial* preceituado por Haesbaert (2006): “A precarização ou exclusão social que lança milhões de pessoas na miséria faz com que elas valorizem seus vínculos básicos com o ‘território’. Mas esse território envolve sempre uma dimensão simbólico-identitária” (: 65-66).

O autor identifica aqui duas leituras distintas e complementares. Numa primeira perspectiva, *desterritorialização* aparece associada à exclusão do acesso à terra propriamente dita e adquire um sentido eminentemente econômico. A identidade do grupo e os símbolos que a sustentam seriam construídos na própria luta pela terra enquanto

instrumento de trabalho. O outro sentido é simbólico-cultural. Mesmo exercendo o domínio sobre um território, podem faltar ao grupo as referências territoriais de sua cultura, condensadas simbolicamente em determinadas parcelas do espaço territorial (um rio, uma cachoeira, um trecho da mata, espaços de deuses ou dos espíritos dos seus ancestrais).

O que une os dois sentidos é a dinâmica de *precarização socioespacial* dominante na sociedade capitalista. Desterritorialização, portanto, seria o processo de exclusão socioespacial. A não manutenção das condições de reprodução social dos Gurutubanos nos moldes tradicionais corresponde a esta “exclusão” caracterizada pelo autor.

Em razão dessa exclusão socioespacial, realizei concomitantemente aos trabalhos de campo para fins de construção desta tese, a identificação e delimitação do Quilombo do Gurutuba¹¹⁷. O Quilombo do Gurutuba apresenta uma superfície aproximada de 47.355 ha. (quarenta e sete mil e trezentos e cinquenta e cinco hectares) e aproximadamente 170 km (cento e setenta quilômetros) de perímetro, conforme mapa a seguir.

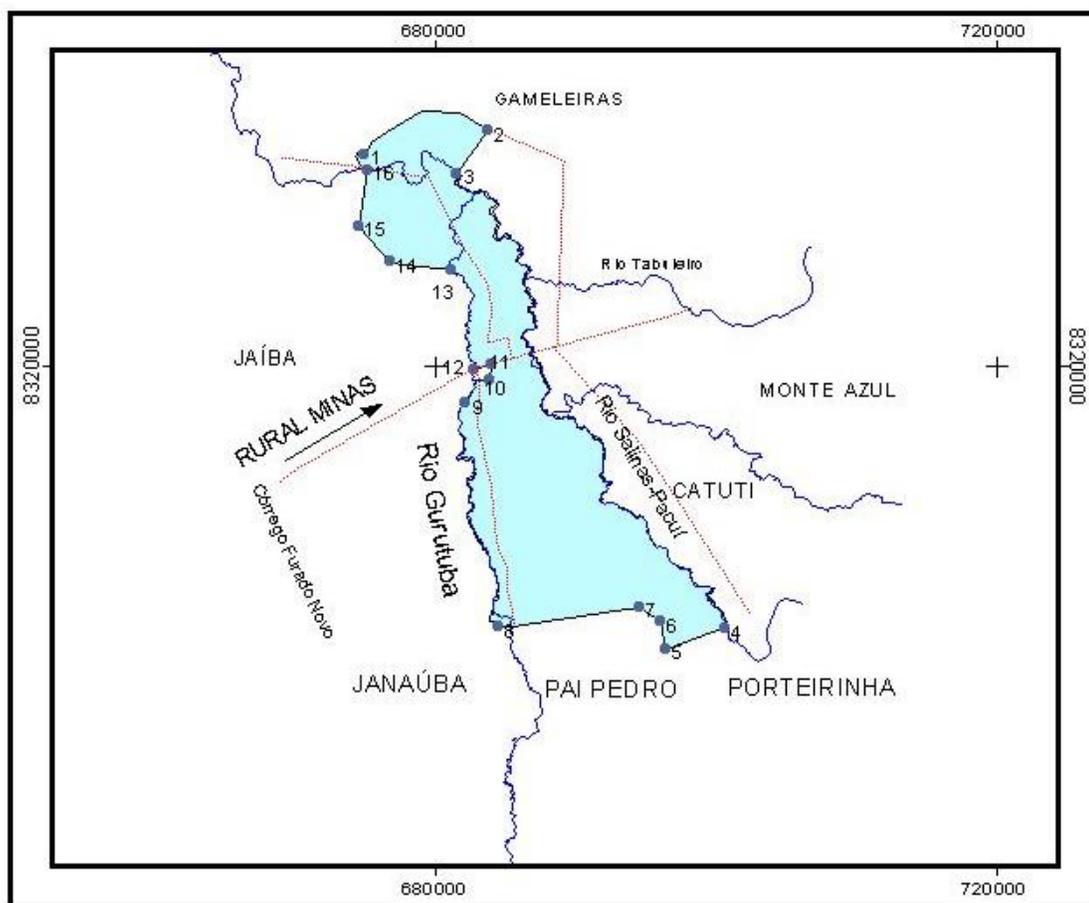
Os trabalhos foram realizados com base nos dispositivos jurídico-formais de então: o art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, que confere direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro; o Decreto nº 3.912, de 10 de Setembro de 2001, que regulamentava as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes de quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas; e foram balizados pelo Decreto nº 4.887 de 20 de Novembro de 2003, que substituiu o Decreto 3.912, e pela Instrução Normativa nº 16 do INCRA¹¹⁸.

Não obstante os trabalhos terem sido praticamente concluídos em março de 2003, o GT teve que retornar a campo por mais três vezes, uma vez que novas localidades e grupos de famílias que antes estavam reticentes reivindicaram a sua inclusão no quilombo, tanto sociopolítica quanto territorialmente. Isto se deu nos anos de 2003, 2004 e 2005, quando foi

¹¹⁷ Grupo de Trabalho constituído pela Portaria nº 36, de 27 de Dezembro de 2002, do Ministério da Cultura – Fundação Cultural Palmares, publicada no DOU, Edição de número 6, de 08 de Janeiro de 2003, Seção 2, composto por Aderval Costa Filho (Antropólogo - Coordenador do GT), Carlos Alberto Dayrell (Engenheiro agrônomo – ambientalista), João Silveira d’Angelis Filho (Engenheiro agrônomo), Silvia Fernandes Rocha (Engenheira Agrimensora) e Rosângela d’Angelis Brandão (Advogada).

¹¹⁸ Hoje os trabalhos são instruídos pela Instrução Normativa 49 do INCRA, de 29 de setembro de 2008.

finalizado o referido laudo e protocolado em setembro de 2005 junto ao INCRA Regional (Processo nº 54170.000533105-81 – SR 6). Como veremos no último capítulo, os Gurutubanos seguem embalados pelo sonho de reconquista do seu território tradicional, sem providências cabais do INCRA regional até o momento.



Base Cartográfica: SD - 23 - Z - D - I DSG 1984
 Datum : SAD 69
 Projeção UTM

LEGENDA

- Pontos limitrofes
- Estradas
- Hidrografia
- Quilombo do Gurutuba

Figura 5 – Mapa de delimitação territorial do Quilombo do Gurutuba

São estes os “quadros coletivos da memória” (Halbwachs, 2004) e que foram sendo incorporados na memória coletiva gurutubana, fazendo parte hoje da sua realidade, como

marcos temporais da comunidade e do território. Os tempos aqui caracterizados *das soltas, do cercamento e do apertamento* estão representados a seguir. Independentemente do processo de expropriação e da redução territorial, o território gurutubano é, ao mesmo tempo, espaço de reprodução física, de subsistência material e espaço carregado de referências simbólicas, veículo de identidade, condição de reprodução social.

Ao falar em reprodução social aciono uma dimensão indissociável do território, já parcialmente abordada, mas que merece aprofundamento, no que diz respeito ao Gurutuba: a do parentesco, do compadrio e do regime de sucessão, quando mais uma vez estabeleço a relação entre forças constituintes e poderes dissolventes no Gurutuba, no que tange à territorialidade, à sociabilidade, à (re)produção social.

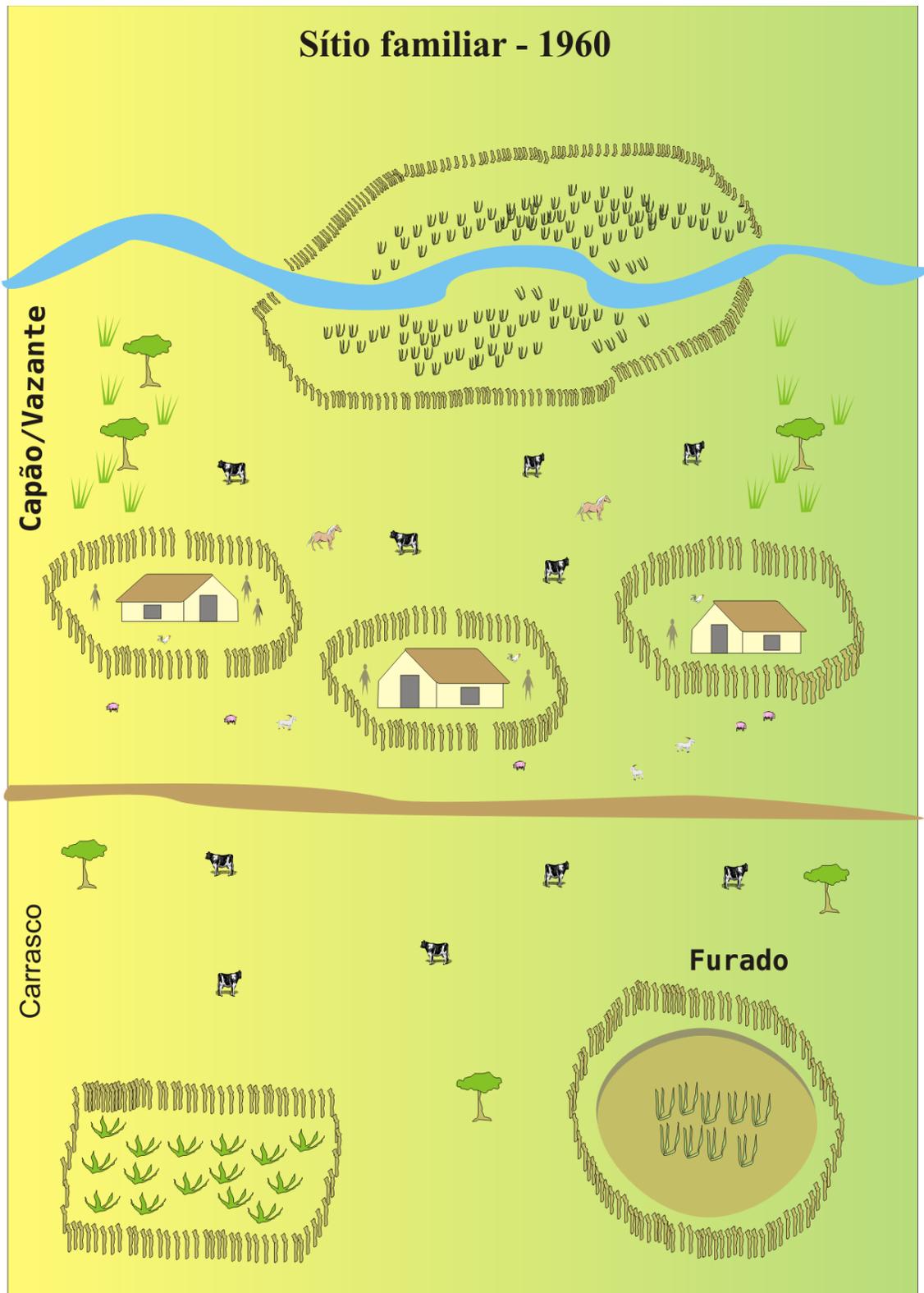


Figura 6: Representação do Sítio familiar na década de 1960 (Tempo das Soltas)

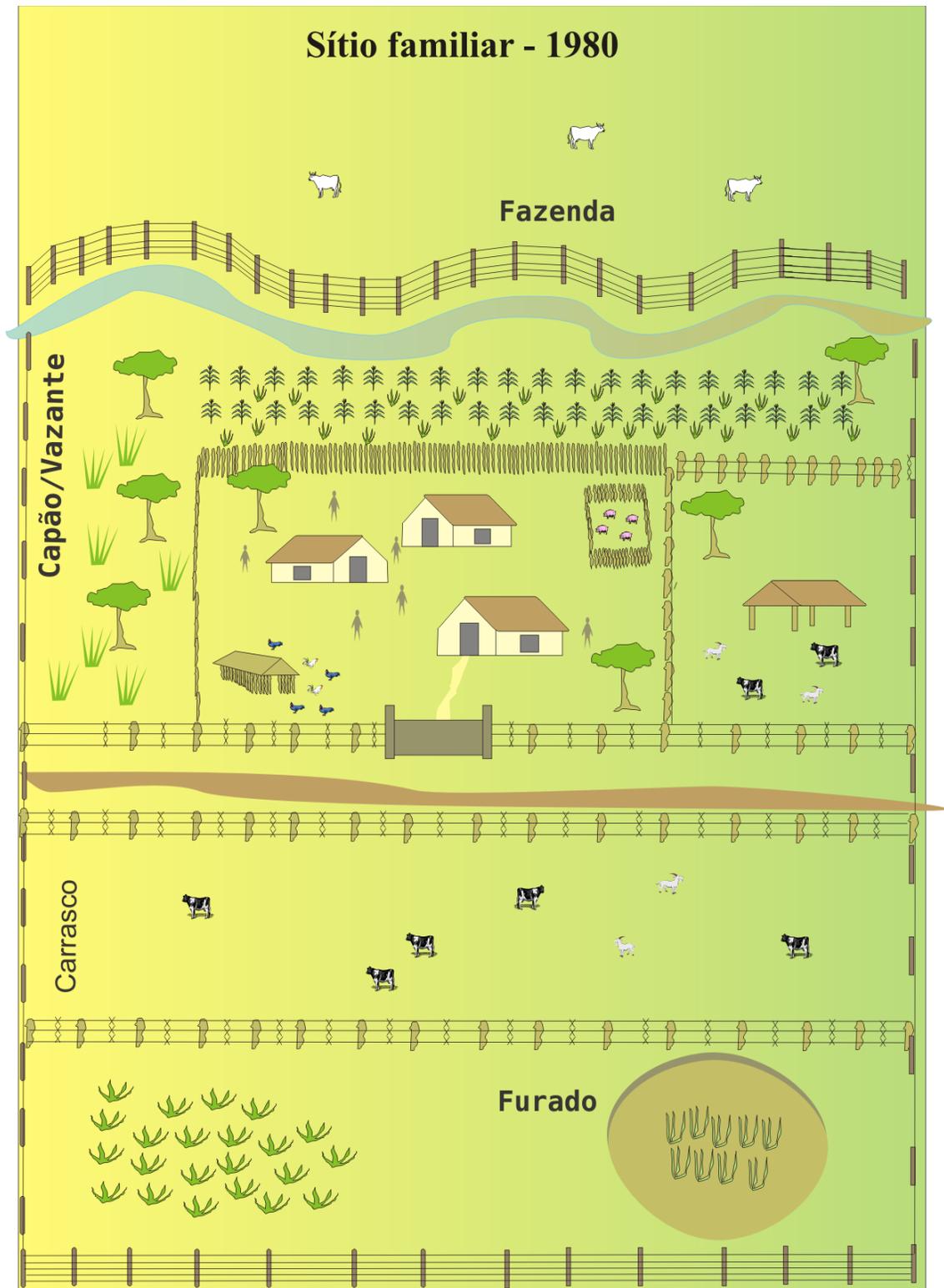


Figura 7: Representação do Sítio familiar na década de 1980 (Tempo do Cercamento)

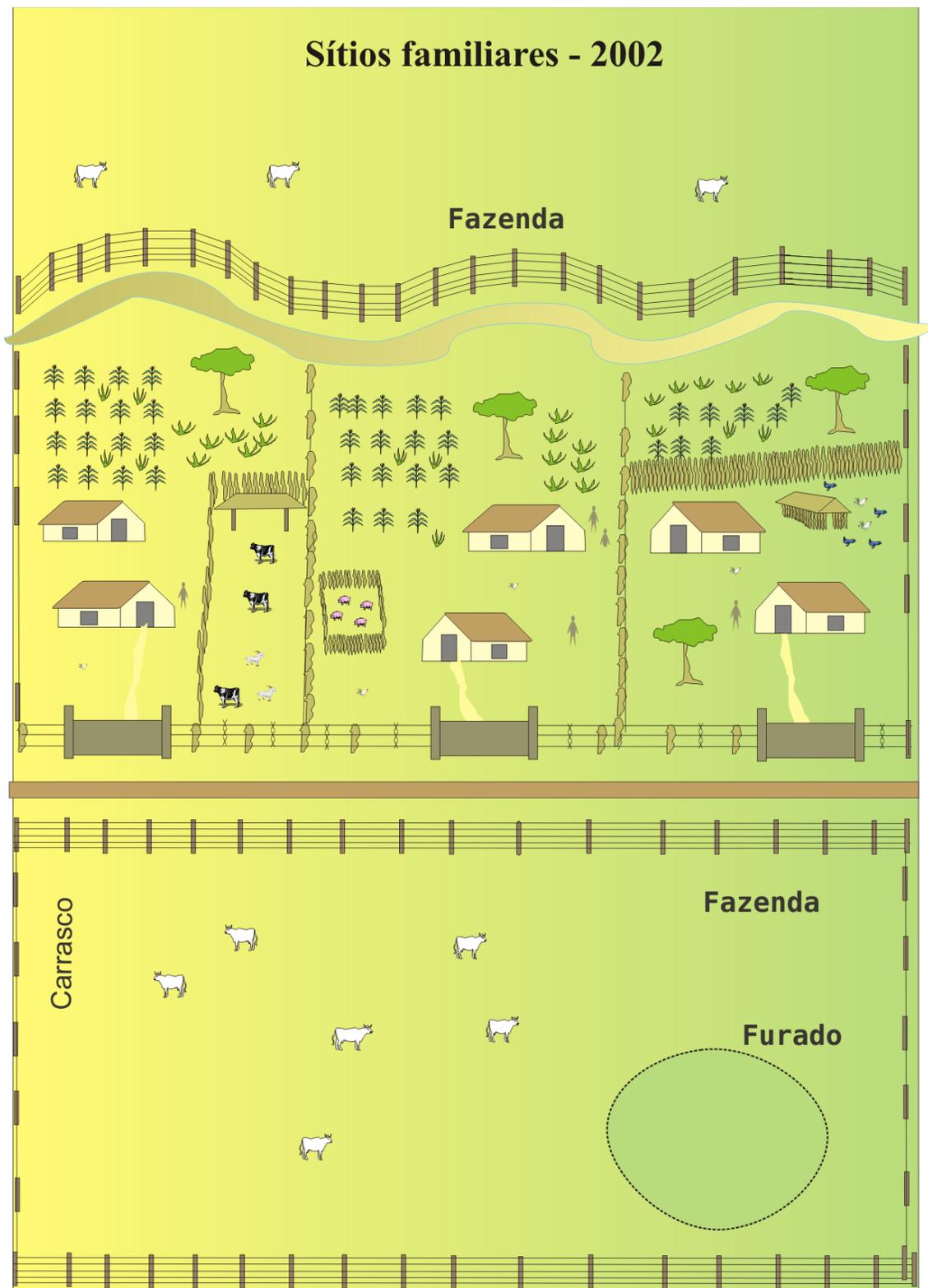


Figura 8: Representação do Sítio familiar em 2002 (Tempo do Apertamento)

3.4 - Territorialização, Casamento e Sucessão:

Inicialmente, é preciso salientar que não pretendo neste tópico proceder a um estudo exaustivo sobre o parentesco, padrões de intercasamento e sucessão no Gurutuba. A minha abordagem, portanto, tem caráter exploratório e visa especificamente estabelecer a relação entre o processo de territorialização e o parentesco.

Na análise que se segue adoto uma abordagem do parentesco como sendo uma “linguagem” através da qual se ordenam certas relações sociais consideradas fundamentais para os Gurutubanos. Neste sentido, autores como Beattie (1975), Gellner (1975), Worsley (1956), que representam variantes dessa perspectiva teórica poderiam ser acionados. No entanto, em grande medida, estarei dialogando com Leach (1971) e com Woortmann K. (1987), pelas razões que se seguem.

Quanto a *Pul Elyia*, a teoria de Leach (1971) emerge do estudo de um grupo camponês, o que se coaduna com a realidade gurutubana, mesmo que eu enquadre a realidade em estudo na categoria de *campesinato étnico*. Sua ênfase também está diretamente ligada ao tema em análise – a territorialização – uma vez que o autor estuda a relação entre parentesco e casamento e as práticas relativas ao uso e posse da terra, e conseqüentemente, dos recursos, sobretudo da água. Um outro aspecto fundamental, de cunho etnográfico, que se coaduna com a realidade Gurutubana é a flexibilidade dos singaleses quanto ao intercurso sexual e intercasamento, e o peso dado pelo autor às relações entre afins, em contraposição aos consangüíneos. Tanto em *Pul Elyia* quanto no Gurutuba, a relação com a terra, a seca, o fator “água”, são constitutivos da realidade: os Gurutubanos e os singaleses sofrem praticamente da mesma carência de água.

Já em “*Família das Mulheres*”, Woortmann K. (1987) adota uma perspectiva teórica em que os papéis sexuais e os padrões de parentesco são resultados da interação e da manipulação consciente de dois modelos: um modelo ideal e um modelo adaptativo, que emerge na *práxis* cotidiana, e isso num contexto social de privação sócio-econômica. Ora, tanto etnográfica quanto teoricamente, a perspectiva do autor é muito oportuna para análise do caso Gurutubano, como demonstro a seguir.

Simmel considera a *ligação fisiológica das gerações* um fator mais eficaz para a manutenção de unidades socioculturais do que o próprio território, ou seja, a cadeia

formada entre os indivíduos pelas relações de parentesco em geral (Simmel 1983: 51); naturalmente, trato aqui de território de parentelas. Mas é preciso compreender, como afirma Leach em *Pul Elyia* (1971: 11) que o conceito de descendência e afinidade, o parentesco em última instância, é a expressão das relações de propriedade que perduram ao longo do tempo.

Em decorrência, “a continuidade do sistema de parentesco precisa ser entendida não como intrínseca ao sistema social, mas a cada momento, adaptado às situações de mudanças econômicas” (Leach, 1971: 8). O autor defende que a ordem ideal tende a ser uma constante, que é reinterpretada de conformidade com as circunstâncias dos fatos políticos e econômicos, mas sugere também que os fatos da realidade empírica são, em suas variações, constrangidos pelas idéias que as pessoas possuem sobre a realidade.

Afirma o autor: “É a inflexibilidade da topografia – da água, da terra e do clima – que, mais do que tudo, determina o que as pessoas devem fazer”. Leach enfatiza assim que ao estudarmos a estrutura social nunca podemos esquecer que as limitações econômicas são anteriores às limitações da moralidade e da lei (: 9). Este entendimento é particularmente apropriado para a análise da realidade gurutubana, tendo em vista as limitações ambientais e econômicas impostas pelo processo histórico, e suas implicações na ordem do parentesco e do compadrio, como demonstro a seguir.

Como já afirmei anteriormente, a minha abordagem se aproxima de Woortmann K. (1987: 12), em “família das mulheres”¹¹⁹, onde enfoca o parentesco e os papéis sexuais, bem como suas diferenças entre “pobres” e ricos de Salvador-Ba¹²⁰. Para o autor, os papéis sexuais e os padrões de parentesco são o resultado da interação e freqüente manipulação de ambos, um modelo ideal, fornecido pela cultura dominante, e um modelo adaptativo que emerge no cotidiano.

Para Woortmann K. (1987):

¹¹⁹ A expressão “famílias das mulheres” resulta do seguinte fato: “boa proporção das casas pertencem a mulheres e este é também um importante elemento ideológico (...) no que concerne à organização familiar. Fatores de ordem macroeconômica fazem com que homens de meia idade encontrem dificuldades crescentes para atualizar o papel culturalmente definido de ‘provedor’ da família, forçando mulheres e crianças a ingressarem no mercado de trabalho. Por outro lado, a pobreza e a instabilidade econômica não estimulam a estabilidade dos laços conjugais” (Woortmann K., 1987: 26-27).

¹²⁰ O texto do autor resulta de pesquisa realizada entre 1969 e 1970.

“o parentesco não se ‘realiza’ ao nível ‘puro’; ele se ‘realiza’ nos termos de uma situação de classe, e neste segundo nível existem diversas ideologias de parentesco – em boa medida relacionadas a diversas concepções de papéis sexuais. O que existe concretamente é o ‘parentesco em particular’, o qual depende, em larga medida, da situação de classe de cada grupo social específico.”

O propósito deste tópico, na análise dos processos de territorialização no Gurutuba, análogo ao do autor, é demonstrar como o parentesco exprime padrões de comportamento específicos em um sistema “agonístico”, adaptando regras e papéis ao contexto de “pobreza material” (: 17).

Estabelecer um termo de comparação entre os Gurutubanos e os “pobres” de Salvador-Ba, estabelecidos em uma “invasão” e em um “vale marginal” rejeitado pelos ricos e pela especulação imobiliária e, por isso mesmo, ocupado pelos “pobres”, pode parecer estranho à primeira vista. Afinal, são contextos distintos (rural e urbano). No entanto, no meu entendimento, há alguma sorte de proximidade estrutural entre as duas realidades, resultante de duas ordens de fatores: a escassez de recursos, caracterizada no tópico anterior como “precarização territorial” e a ascendência “africana”.

Nesse sentido, Woortmann K. aborda as dimensões históricas da ideologia familiar, num contexto racial predominantemente negro, explicitando certas continuidades desde a escravidão até a pobreza “livre” e a “significação da organização dos grupos de culto afro-baianos para a compreensão da vida familiar dessa camada social, onde se confundem as categorias ‘pobre’ e ‘preto’” (1987: 21).

O autor propõe que

“há um elo histórico-cultural entre as condições da escravidão passada, da ‘marginalidade’ pós abolição e de instituições afro-baianas; isto é, um continuum tanto diacrônico, ligando dois momentos no tempo, como sincrônico, ligando em homologia a organização do grupo-de-culto afro-baiano e a organização familiar. Uma relação tanto histórica quanto simbólica, unindo fatores diferentes, mas convergentes na formação de um modelo de parentesco adaptativo.” (Woortmann K., 1987: 225)

O autor afirma também que o parentesco e as categorias encontradas em Salvador-Ba são parte de um modelo cosmológico que foi replicado na Bahia através do mito, do ritual e da organização do culto no contexto do candomblé (Idem, Ib: 250). Quanto à organização social e a reprodução familiar no Gurutuba, considero como Woortmann K., que os traços “africanos” “teriam contribuído para moldar a ideologia familiar

contemporânea, mesmo que o negro (...) de hoje pouco ou nada saiba sobre padrões de parentesco de seus ancestrais africanos.” (1987: 245).

No Gurutuba, as limitações de ordem físico-natural e econômica instauradas na sucessão temporal, abordadas nos itens precedentes deste capítulo, bem como a idealização do passado constroem o que Godói (1998) denomina de “sistema do lugar”. As relações de parentesco, o intercurso e os papéis sexuais, num contexto social de privação sócio-econômica, possibilitarão uma maior compreensão do contexto gurutubano, da permanência de formas sociais e do que há de mais sagrado no Gurutuba, o território.

Questionado quanto ao sistema do lugar, o Senhor Torquato Fernandes de Souza, 70 anos, da localidade Pé de Ladeira, afirma: “Aqui é Pé de Ladeira; tudo é Gurutuba, mas cada lugar tem um apelido né. Pé da ladeira é uma família só.” O mesmo afirmou o Senhor Alberto José Cardoso (Seu Aliberto), Lagoa dos Mártires, 81 anos:

*“Aqui cada **parentela** é um lugar. Aqui é Lagoa dos Mártir, ali perto é Lagoa de Barro. Depois Jureminha. Depois Lagoa Grande. E vai descendo. Tudo tem um nome né? Cada lugar é tudo aparentado. Uns mais pra lá e outros mais pra cá, pro outro lado também tem parente e tem quem não é parente também.”(grifo meu)*

Castro (2001), ao discutir a noção de “Terra de Sesmaria” reforça a idéia de um vínculo moral e significativo entre a terra e o parentesco:

*“A memória social desses sertanejos vincula sesmaria a toda uma representação de um modo de vida campestre, em que o acesso à moradia e ao trabalho na terra se faz por normas específicas, instituídas e acatadas de forma consensual, entre os vários grupos familiares que compõem uma unidade social – **Terra de Parentalha**. (...) Como uma forma de organização social, ela está vinculada a um modo de vida camponesa, cujo acesso à moradia e ao trabalho, até período recente, se fez segundo normas específicas instituídas e acatadas de forma consensual entre os vários grupos familiares que compõem a **Terra de Parentalha**. Direitos e deveres estão sempre imbricados nas relações que têm por base uma ética de gratidão/débito, moral/retribuição, que tecem os valores e as práticas presentes neste universo...” (: 28-29; grifos meus).*

Em 1995, ao abordar etnograficamente o Sítio de Lagoa da Mata, E. Woortmann afirma que a consangüinidade, a territorialidade, a residência e a endogamia são a base do direito à terra. Ali o casamento prescritivo entre primos estabelece uma identificação entre localidade e consangüinidade. Segundo a autora:

*“Se as práticas matrimoniais reforçam os laços de solidariedade do grupo como um todo, cimentando a **parentela**, elas igualmente expressam um cálculo social*

referente a algo que é, em si mesmo, externo ao parentesco; a uma concretude da qual depende materialmente a reprodução de cada família [e eu diria, do grupo], isto é, a terra” (: 258; grifo meu).

A autora também demonstra como o parentesco não é uma coisa em si mesma, mas sim uma linguagem que fala do uso e da posse da terra. Nesta ocasião, evocando Leach e Bourdieu, demonstra também que “enquanto a herança separa, o casamento unifica e a propriedade perdura (...) o casamento unifica em dois sentidos, pois une em aliança duas famílias e reunifica a terra” (Idem, Ibidem). Também afirmam Woortmann K. & Woortmann E. (1993), que “o casamento é uma prática estreitamente vinculada aos padrões de herança, e estes se voltam para a preservação do patrimônio. Como também afirma Bourdieu (1980), ‘o verdadeiro sujeito das trocas matrimoniais é a terra’” (: 90).

No Gurutuba, como nas comunidades campesinas em geral, o direito à terra não está consubstanciado somente pelo parentesco, mas também e sobretudo pelo trabalho nela realizado. No próximo capítulo abordo detalhadamente o processo produtivo, que pressupõe o domínio cognitivo do meio físico natural, de sua natureza metafísica, os usos e práticas constitutivas da territorialidade e comunidade gurutubana. Logo, os Gurutubanos compartilham uma faixa territorial, mas também compartilham determinada história, por sua vez estruturada sobre a continuidade imaginária de vínculos genealógicos decodificados pelo registro étnico.

Não resta dúvida que a comunidade de sangue nem sempre é suficiente para garantir, por bastante tempo, a unidade da vida coletiva; é preciso, mais amiúde, que ela seja complementada pela comunidade do território. Mas “em toda parte onde faltam os outros vínculos, o vínculo fisiológico é o *ultimum refugium* da continuidade social” (Simmel 1983: 51). Embora o autor não explore este aspecto em particular, devemos também considerar o compadrio e todas as obrigações dele decorrentes como fator estruturante e mantenedor da unidade social.

No Gurutuba tive um exemplo claro da relação entre os intercasamentos e o acesso à terra ou “território”. Assim que cheguei a campo, o impacto levou-me a imediatamente construir a genealogia da comunidade gurutubana, identificando seus troncos familiares e as relações de intercasamento. Somente depois pude identificar outras formas de sociabilidade que garantiam a sua unidade e permanência, para além dos laços

consangüíneos e de afinidade. Entre os Gurutubanos, a terra também é patrimônio familiar e deve ser mantida indivisa, mais especificamente, ela faz parte de um território, e constitui a base de sua identidade.

Aproximando-se de Needhan (1971), Bourdieu afirma que o diagrama genealógico de relações de parentesco é um construto arbitrário do antropólogo que “meramente reproduz a representação oficial da estrutura social” (1990: 167). Por isso ele distingue o *parentesco prático* do *parentesco oficial*, sendo o primeiro dado pelo conjunto da ação estratégica dos diversos agentes privados que concorrem entre si, e o segundo pela ação pública da coletividade, como num ritual, onde a subjetividade está ausente. O exemplo de um casamento beduíno esclarece essa dicotomia: “Parentesco prático faz casamentos; parentesco oficial celebra-os” (Idem, Ib: 168).

Nas duas formas de casamento analisadas pelo autor, no Bearn e em Kabylia, podemos perceber a quebra das regras e as diversas estratégias que os agentes lançam mão quando realizam o *jogo matrimonial* e o *jogo da sucessão*¹²¹. Estes pesam suas fichas: os diversos tipos de capital acumulado, assim como as possibilidades de manipulação e conversão deste capital, que o campo lhes permite. Então, a partir de suas habilidades, cada um busca jogar o melhor possível, para a aquisição de status e recursos, o que possibilitará a reprodução do grupo.

Segundo o Senhor Estevão Barbosa da Fonseca, 78 anos (Gurutubano que reside no bairro Vereda, na cidade de Janaúba-MG), o casamento preferencial entre os Gurutubanos era entre “primo, só parente com parente. Se chegasse uma gente de fora e quisesse casar na família o pai não consentia.” A endogamia (de lugar, de sangue) é bastante comum neste contexto e normalmente está associada ao casamento entre primos, sejam eles matri ou patrilaterais.

O sistema de nomeação seguia a lógica bilinear, com filhos herdando o sobrenome do pai e filhas herdando o sobrenome da mãe. Segundo o mesmo informante: “naquele tempo [*tempo das soltas*; até aproximadamente 1970] quando casava, o sobrenome dos homem era pro lado do pai, a assinatura do pai, das mulher pro lado da mãe, a assinatura da mãe. Hoje puxa os dois né, puxa o nome dos dois”. Segundo Dona Etelvina:

¹²¹ Em sociedades camponesas, ambos estão estruturalmente interligados.

“De primeiro quando eu lembro as mulheres pegava o sobrenome da mãe e os menino homem pegava o sobrenome do pai, agora de uns anos pra cá, que eu tô vendo as filha mulher já pega sobrenome do pai, agora o sobrenome meu toda vida é de minha mãe, e dos menino que era homem o sobrenome era do meu pai.”

Os Gurutubanos se parecem muito com os camponeses de *Lagoa da Mata* - Sergipe:

“o casamento é preferencial (ou às vezes, até mesmo prescritivo), por causa da terra-patrimônio e por causa da honra da família, e não apenas por razões pragmáticas. Patrimônio e honra se interpenetram nesta ordem hierárquica. Por outro lado, sem terra não há casamento, e sem casamento (preferencial) não há terra” (Woortmann K. & Woortmann E., 1993: 91).

Cardel (1992) também problematiza a relação entre casamento, herança e “territorialidade”, considerando o parentesco como uma “linguagem” de inserção e exclusão dos indivíduos no patrimônio da comunidade de Olhos d’água, no município de Barra, em pleno sertão baiano. Turner (1990), afirma que no caso dos Ndembu, não obstante o matrimônio virilocal, é a matrilinearidade que rege os direitos prioritários de residência, sucessão nos cargos e herança da propriedade, em última instância, o acesso aos recursos (: 4)¹²².

Soares (1981: 41) também trabalha a noção de *herança*, congregando traços do *parentesco*, *etnia* e da *história*:

“todo herdeiro das terras de Bom Jesus é negro e todo negro de Bom Jesus é herdeiro. A herança associa identidade étnica e genealógica à posse coletiva das terras, designada como ‘direito’ fundamental, pressuposto da ‘liberdade’”.

Entre os Gurutubanos, há pelo menos uma categoria singular da ordem do parentesco que merece destaque - a *filho particular*¹²³ - e pelo menos uma instituição - a

¹²² Turner estuda a sociedade Ndenbu (Turner, 1972) que, como acabei de afirmar, apresenta uma aparente incongruência estrutural: é matrilinear e virilocal ao mesmo tempo. Deste modo, são os parentes matrilineares masculinos que formam o núcleo da aldeia Ndenbu. Estes trazem suas esposas para ai morar, mas mandam suas irmãs para morar com seus maridos. Como a sucessão de um homem se dá pelo filho de sua irmã, que mora fora, este deve ser trazido para morar na sua aldeia. O conflito se apresenta então entre o pai e o tio materno, que estão em aldeias diferentes, com ambos tentando, a partir de seus interesses e ambições, disputar esse grupo de irmãos uterinos. Família e matrilinearidade lutam pela custódia dos filhos e isto gera uma instabilidade na aldeia e no casamento, sendo os divórcios muito frequentes. Temos assim, que a unidade básica da sociedade não é a família elementar e sim a família matricêntrica (a mãe e os seus filhos), pois é a única que apresenta algum grau de solidariedade, com os irmãos permanecendo juntos mesmo depois da morte da mãe. Além disso, temos o conflito entre homens e mulheres por causa de seus distintos papéis sociais e econômicos e, entre homens da mesma matrilinearidade, que competem por poder e propriedade no âmbito da sua própria aldeia. Para dar conta dessa situação, que pode ser resumida em três palavras: *conflito*, *mudança* e *processo*, Turner lança mão do conceito de *drama social*.

¹²³ É preciso considerar que a categoria “filho particular”, com terminologias variadas, é muito recorrente no Brasil e não é uma categoria restrita aos Gurutubanos. Mas o fato de ter descoberto esta categoria no

ponha -, que associa à dimensão territorial. A primeira corresponde ao filho de uma relação extraconjugal, que normalmente reside com a mãe. A *ponha* é uma modalidade de “fuga” e se aproxima à fuga caracterizada por Woortmann K. & Woortmann E. (1993), que a reconhecem como bastante freqüente entre os camponeses *fracos*, que possuem menos terra, pouco ou nenhum gado, e precisam se assalariar eventualmente (: 92).

Aqui vale a pena mencionar que o linguajar gurutubano apresenta uma variação fonética: trocam o “a” por “o”. Amante pronuncia-se *omonte*, apanha pronuncia-se *ponha*, ocorrendo por vezes a supressão da vogal quando a palavra começa com a letra “a”. A troca de vogais recai sobre as duas primeiras sílabas. Segundo o Senhor Donato, Gurutubano professor da rede pública de ensino na cidade de Janaúba:

“um dos aspectos que caracterizam o Gurutubano de hoje é a linguagem. O gurutubano substitui o fonema [ã] por [õ] e esse som nasal é bem fechado mesmo; ele fala ‘momõe’, ‘momõe é contora’, do verbo cantar. Quando eu estudei, eu até hoje tenho dificuldade de comunicação por isso; porque meus pais são analfabetos. Então, quando eu fui pro colégio eu tinha a maior dificuldade, porque lá eu não podia usar a linguagem daqui; os colegas me matavam, criticavam; e aqui eu não podia usar a linguagem de lá. Eu não podia chegar em casa e falar assim ‘nós vamos hoje’, não; eu tinha que dizer ‘nós vai hoje’. Então eu falava uma linguagem lá e outra aqui. Lá eu era criticado e aqui faltava apanhar. Um dia disseram assim: _ ‘Tá bom de tirar esse minino do ginásio, que esse minino tá com uma ponta de língua que Deus me livre, ninguém agüenta esse minino com essa ponta de língua!’. E isso me intimidava sabe, e eu ficava ‘meu Deus, como é que eu vou fazer?’. Aí juntava todo mundo _ ‘É mesmo mãe, é mesmo, tem que tirar mesmo, e eu morrendo de medo né, porque eu fui o único da família que consegui estudar. Também no linguajar gurutubano não flexiona o verbo, só o ‘eu’ que muda né, porque os outros não variam... eu vou, ele vai, nós vai, nós come, nós bebe, nós faz. Tudo é uma coisa só, não tem flexão. Em termos de tratamento é ‘ancê’. Ancê é um tratamento de muito respeito. A gente tomava bênção dos mais velhos e perguntava ‘como é que vai ancê?’ Se falasse ‘você’, ah, Deus me livre. Era motivo de apanhar. Era ancê ‘eu vou lá na casa de ancê’.”¹²⁴

Gurutuba significa que temos uma situação etnográfica que precisa ser detalhada. O objetivo aqui é acionar a categoria *filho particular* e o sistema da *ponha* com o acesso ao território e a recursos.

¹²⁴ Estes dados merecem ser trabalhados posteriormente com o auxílio de um etnolinguísta. Nos relatos constantes desta tese fiz algumas adequações de linguagem, visando melhor compreensão, mas não pude alterar alguns termos, para que não se afigurassem como desrespeitosos. Para aprofundar estudos sobre a relação entre o português falado em comunidades negras rurais e quilombolas em Minas Gerais e em Cafundó (Salto do Pirapora-SP) e sua relação com línguas africanas, ver Queiroz (1984; 1998), Vogt & Fry (1996). Os autores analisam termos e línguas/dialetos falados por comunidades relativamente isoladas, constituídas por descendentes de antigos escravos ou quilombolas, constituindo tais usos emblemáticos de núcleos de resistência cultural negro-africana. Os autores citados abordam especificamente as regiões mineiras de Bom Despacho, Tabatinga, Patrocínio e Alfenas.

Quanto à *ponha*, no caso gurutubano, os jovens flertam por um tempo e em determinado dia, a moça ou o rapaz “apanha” o(a) parceiro(a) e “fica” com ele(a). Há toda uma representação de descontentamento por parte dos pais, que consideram esta prática uma afronta aos valores da família e da tradição. Não há aqui uma fuga propriamente dita, mas o efeito é o mesmo descrito por Woortmann K. & Woortmann E. (1993). Com o tempo, os pais perdoam os filhos; atualmente, a grande maioria dos casais se une desta forma no Gurutuba. Considero a *ponha* como a “modalidade gurutubana” de “casamento”. Além de se evitar gastos impossíveis com o casamento formal, a *ponha* representa um período probatório, em que os cônjuges experimentarão entre si o companheirismo, a disposição e força de trabalho, a capacidade de satisfação afetivo-sexual, a dedicação.

A *ponha* se aproxima da flexibilidade no intercuro sexual entre os moradores de Pul Eliya, que demonstravam até uma certa relutância em conformarem-se à lei. Primeiro, porque o “certificado de casamento” tinha um alto custo, sem trazer nenhuma vantagem social; segundo, porque o registro do matrimônio criava uma distinção legal entre crianças legítimas (nascidas após o registro) e ilegítimas (nascidas antes do registro); estava implícito que, após a morte de um homem rico que tinha registrado seu casamento, seus herdeiros “legítimos” seriam capazes de não considerar como herdeiros os seus irmãos e irmãs “menos legítimos”. Ademais, todos se entregavam a uma série de experiências de “relacionamento experimental”, resultando muitas vezes em uma mulher com filhos de vários homens diferentes (Leach, 1971: 92). O que se assemelha à modalidade específica de família e à condição do *filho particular* que tratarei a seguir.

Segundo Leach, em Pul Eliya, os gastos com o “matrimônio formal” resultam em que estes sejam numericamente minoritários. O fato de pressuporem uma cerimônia elaborada, que inclui o uso de celebrantes formais, grandes e dispendiosas festas para os parentes e, em alguns casos, a outorga formal de dote restringe este tipo de casamento a pessoas com maior estabilidade econômica. Como afirma o autor:

“Geralmente o arranjo matrimonial formal é matéria de responsabilidade dos pais e são eles que cuidam dos custos. Cada casamento forma parte de uma política estratégica cujo ponto focal é a transmissão de propriedades de uma geração para outra. O casamento formal costuma ser restrito aos relativamente ricos.” (Leach, 1971: 90).

Aqui é interessante esclarecer que, no caso do Gurutuba, não é somente uma situação de “classe” que resulta em relações consensuais formais, mas também de “tempo”. Como veremos a seguir, o “tempo das águas” ou da “fartura” é propiciatório de casamentos formais, assegurando condições para cumprir o rito matrimonial, como se afigura no plano ideal.

A recorrência de uniões cosensuais não formais no Gurutuba, similar ao constatado por Woortmann K. (1987) entre os “pobres” de Salvador-Ba, onde uniões consensuais informais são bastante freqüentes, não existindo contra elas quaisquer sanções negativas, ainda que o casamento formal seja um ideal para muitas mulheres (: 80). Mas, enquanto ideal, liga-se a outro – o casamento com um “homem de respeito” ou “homem de recursos”.

A *ponha*, como instituição associada à constituição familiar assegura, após período de 1 a 3 anos ou com o nascimento do primeiro filho, o que geralmente ocorre antes, os direitos e condições de acesso à terra e outros recursos. No plano da memória, a residência pós-marital era uxorilocal, hoje a residência está associada à disponibilidade de terras para o plantio e criação. Como vimos, no Gurutuba há poucas terras agricultáveis disponíveis; em alguns casos, as famílias se aglomeram em um mesmo lote, o que não lhes permitem senão a moradia e o plantio restrito de quintais.

Como diria Leach (1971: 67):

“para entender o significado de cada comportamento nós precisamos saber as regras e práticas de herança. A herança tem lugar dentro de um sistema de parentesco e a primeira tarefa do autor é descrever a natureza dessas estruturas sociais. Mas é preciso considerar que a aplicação das regras de parentesco são altamente flexíveis e são constantemente adaptadas aos fatos físicos imutáveis da agricultura e do sistema de irrigação.”

A *ponha* como instituição instaura o direito dos filhos, de ambos os sexos, em partes iguais, sobre a terra e os bens dos pais e se legitima não somente com o trabalho na terra, mas também e, sobretudo, com a constituição de herdeiro(s) ou da família, unidade de produção e consumo, tudo isso legitimado por uma ordem moral local, que prescinde dos valores fundantes que vigoram nos círculos mais extensos de sociabilidade, do contexto regional.

No Gurutuba, há regras explícitas e todo um discurso formal no que tange ao casamento, da necessidade de ser oficializado cartorialmente e de ser celebrado

religiosamente, não obstante a maioria dos casais se unirem através da *ponha*. Também o discurso referenda a constituição da família tradicional, com pais e filhos, não obstante o *filho particular* ser uma categoria recorrente; como veremos adiante, a maioria dos meus informantes nela se enquadra. Esta distinção entre discurso e prática, nos remete à distinção estabelecida por Bourdieu entre *regra* e *habitus*.

Bourdieu critica o fato de antropólogos tratarem a cultura como um repertório de regras, como um mapa, para compensar a sua falta de *conhecimento prático nativo* (Bourdieu, 2002: 2). Para ele:

“... as ciências sociais fazem, paradoxalmente, grande uso da linguagem das regras precisamente em casos onde são totalmente inadequadas, isto é, em análise de formação social (...) regras têm uma pequena parte no jogo, na determinação da prática, a qual é grandemente confiada no automatismo do hábitus” (Idem, 1990: 145).

Assim, o referido autor não só critica a idéia da regra, e do comportamento governado pela regra, como a noção de um grupo definido genealógicamente, como uma entidade na qual a identidade social é invariavelmente permanente e fixada. Ao abordar os direitos de herança, obtive a seguinte resposta de Dona Alvelina Rodrigues de Oliveira, 89 anos, da localidade de Canudo:

“Quando o marido morre, fica pra dona da casa, pra muié, que a minha mesmo ficou pra mim, aí agora depois deles criado aí agora eu falei com eles que antes de eu morrer pudesse repartir com uns e outros, cada um tirasse a sua parte, que ficasse certo. Mediu, depois repartiu e cada um ficou com um pouco. Que a região aqui o direito é esse mesmo né, dividido igual.”

Já o *filho particular*, como exploro a seguir, num passado próximo, não tinha direito à herança:

“O filho particular, se o pai, por exemplo, se eu sou casado né, se eu arranjar um filho particular, antigamente tinha também assim, no caso, eu ia até a minha mulher e falava assim _ ‘Tal menino é meu filho’; se a muié consentisse, falava _ ‘Eu quero habilitar ele como filho legítimo’, aí eu assinava e ela assinava, era assim a mesma coisa, só que ele era particular, mas os direitos dos bens eram iguais; que eu mesmo fui desse jeito, eu sou filho do meu pai, eu sou particular. Tem três, só que é o seguinte: o meu pai me pegou desde eu pequeninho, então a velha Lina lá, eu fiquei muito tempo mais ela lá, depois que o véi morreu eu vim pra onde tá minha mãe, a véa Joana ali, que a minha mãe é Joana aqui né; mas Joana é mãe mesmo, e a outra é mãe de criação; aí, mas a velha e o véi, aí ele falou assim _ ‘Não, eu tenho esses três menino’, aí ele mais ela era casado no padre, quando foi pra casar no civil então pegou as turma todinha e habilitou como fosse fi dela e dele; aí nós somos filho dela mesmo, filho registrado em cartório mesmo. Agora só que hoje a lei mudou né, porque hoje é o seguinte: se o

pai tem um filho, não importa se ele é filho particular ou se é do casal, se prova que é filho os direitos são iguais né?”(Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, Comunidade de Canudo).

Como descrito, atualmente, o reconhecimento da comunidade é suficiente para o direito de sucessão, o que não se dava num passado relativamente próximo, onde somente o registro em cartório configurava direitos territoriais. As relações consensuais que não eram formalizadas com o tempo instauravam uma situação de instabilidade na ordem do direito à herança, instaurando conflitos e crises familiares e suprafamiliares, relacionadas ao *filho particular*.

De qualquer forma, há duas condutas ou modos de realizar o “casamento” no Gurutuba: uma formal e outra informal. Ambas parecem operar entre os Gurutubanos. Para os mais velhos, o casamento deve ser acordado entre os pais e deve ser oficializado no mínimo na igreja (casamento modelo); para os mais jovens, não há esta necessidade. O Senhor Francisco Ferreira do Nascimento, 83 anos, de Jacaré Grande, relata, com riqueza de detalhes, os entendimentos relativos ao seu casamento:

“... peguei a trabalhar, fazendo roça, e ela mocinha. Quando foi um dia meu pai falou: _ ‘Cê podia casar mais Telvina’; eu já tava de olho. Ai Hortêncio, que era meu cunhado, foi passear lá em casa e minha mãe comentou com minha irmã: _ ‘Hortêncio casou mais ancê, ta bom de cumpadre João e comadre Joana casar mais aquela menina com meu fio’. Passou poucos dias o velho baixou lá em casa: _ ‘Ô cumpadre, mais cumadre, nos viemos aqui passear, Hortêncio conversou lá um causo, então eu vim avivar pra ver se dá certo’. _ ‘O que é cumpadre João?’ _ ‘É que aquela menina lá, ela tá muderna, é novinha, tá bom de casar ela mais Chico’. _ ‘É cumpadre João, ele é quem sabe, e ela, os dois, que o casamento é os dois, que se um quiser e outro num quiser não pode seguir’. Chamou lá: _ ‘Vem cá filho’... Ele foi e falou: _ ‘Ô meu fio, cê tem vontade de casar?’ _ ‘Tenho demais tio João, porque um homem sem muié num apruma, ele pra aprumá na vida tem que ter família, eu já andei pra São Paulo, trabalhei muito por lá e num achei vantagem nenhuma, voltei com cálculo de comprar um terrenozinho e caçar uma menina...’ _ ‘É, meu fio, eu tenho uma neguinha lá pra casar e tô vendo o alcance dela querendo casar mas ocê, então eu vim conversar com o cumpadre, com ocê’. Ai eu falei: _ ‘Será que ela num tá fazendo caçuada não?’ Ele falou assim: _ ‘É não meu filho, ela tá doida querendo casar mais ocê.’ Então eu disse eu quero, se ela quiser eu quero!’ Ele olhou pra mim e disse: _ ‘Olha, neste Sábado nós vem cá, já é pra tratar o dia que é pra casar’. Eu falei: _ ‘Tá certo, eu tô aqui’. Passou uns tempo, um mês ou dois, eles vieram em casa e oficiou o casamento. Ai ficou de justamente casar logo, mas entrou um tempo duro, umas águas devagar, uma seca que as roça perdeu tudo, ai ele veio em casa, inquietado e falou pra papai pra nós esperar pro outro ano, ver se corria umas água melhor, para poder fazer o casamento. Ele num queria casar a fia que era a derradeira sem fazer uma festa. Ai eu fiquei de cabeça baixa, falei _ ‘Ô diabo, esperar o ano que vem?!...’ Ai meu pai falou:

— ‘Pois, meu filho, tá certo’. Eu disse: — ‘Tio João, num é de dizer que vai ficar pro outro ano que vai ter desvio não, da minha parte num tem não, só se eu morrer’. Ai no outro ano Deus ajudou que deu uma lavoura boa e deu uma boa safra e marcou para 22 de julho de 1948, ai firmou o casamento, agora nós vão fazer ou bom ou ruim nós vão botar pra frente.’”

Os detalhes acima explicitam o caráter dos futuros cônjuges e a seriedade no contrato matrimonial. A cerimônia religiosa era imprescindível. Caso não houvesse padre ou oportunidade de se deslocar para realização do casamento na igreja das cidades próximas, esperava-se a primeira oportunidade para oficializar o casamento no religioso. Não obstante, a *ponha* ou a fuga já ocorria, mesmo nesta época, embora alguns informantes mais velhos digam que não existia “essa moda” e que esse é um costume recentemente introduzido pelos mais novos. Tudo indica ser o casamento arranjado, preferencialmente entre primos, o mais englobante, o ideal, o modelo de casamento.

Como se depreende no relato acima, no casamento formal, há toda uma ritualização. Segundo Leach (1996: 32) o ritual se configura como uma linguagem por meio da qual indivíduos e grupos dizem coisas sobre a ordem social, explicitam as ficções sociais:

“Os mitos são a contrapartida dos ritos: um implica no outro. Em oposição à teoria de Durkheim e Malinowski de que mitos e ritos sejam entidades conceitualmente separadas, sustenta que o mito é uma afirmação em palavras, que diz a mesma coisa que o rito – uma afirmação em ação. Ambas são formas de afirmação simbólica sobre a ordem social. Os ritos são então concebidos como um padrão de símbolos dotado de uma estrutura: a estrutura simbolizada no ritual é o sistema das relações adequadas e socialmente aprovadas entre indivíduos e grupos. Como tais relações não são formalmente reconhecidas todo o tempo, os rituais servem para sublinhar a ordem que é suposta guiar as atividades sociais, ou seja, aquilo que em outros contextos é uma ficção.”

No testemunho acima, de Seu Chico, se misturam padrões ideais com padrões circunstanciais, no caso, a chuva e a produção. A expressão “*ver se corria umas água melhor, para poder fazer o casamento*” reafirma que a aplicação das regras de parentesco são altamente flexíveis e são constantemente adaptadas aos fatores físicos (Leach, 1971: 67). As dimensões sociais, econômicas e ambientais se articulam e se sobredeterminam, conferindo uma ordem e lógica circunstanciais conjugadas com os padrões ideais.

Mas, como vimos, no Gurutuba também são frequentes as relações consensuais não formais. Em Pul Elya, Leach identifica que é difícil estabelecer a correlação nesta sociedade entre o casamento e o intercuro sexual “promíscuo” - *common-law marriage* (Idem, Ib: 89). Segundo o autor, o divórcio pode ser efetivado tanto quanto o “casamento”;

o casal simplesmente se separa e o casamento está desfeito. Uma consequência desta simplicidade é que é raro encontrar um adulto, seja homem ou mulher, que não tenha se casado mais de uma vez. Ocorre o mesmo no Gurutuba, quando o contrato matrimonial não é formal.

Em Pul Eliya também se reconhecem duas formas de casamento, uma formal e outra informal (Leach, 1971: 90). Entre os “pobres” de Salvador-Ba, Woortmann K. (1987) também identifica dois modelos de casamento, um ideal e outro que denomina “modelo da práxis”. Segundo o mesmo, para “compreender a ideologia do parentesco entre os “pobres” da Bahia, o modelo analítico deve reter a existência e a atuação recíproca desses dois modelos culturais, assim como a ambigüidade que resulta da manipulação diferencial por homens e por mulheres em circunstâncias específicas” (: 59).

Muitas vezes, no Gurutuba, a relação consensual não formal resulta em conflitos, sobretudo intergeracionais. O Sr. Torquato Fernandes de Souza, 70 anos, da localidade Pé de Ladeira, por exemplo, demonstrou certa contrariedade ao tratar da *ponha*, o que fica claro em trecho extraído de uma das entrevistas:

“Esse negócio da ponha tá existindo, mas não é coisa de antigo não senhor, os antigos era casar. Você desculpa eu dizer, mas isso é modelo ruim, de quem não tem consideração. Eu sou do sistema assim: se eu tenho uma filha, e se ocê falar assim _ ‘Ó, seu Torquato, eu vou casar com sua filha e eu quero que o senhor vai lá’... se Deus me der licença eu vou, que eu adoro um casamento... Agora tô vendo essas coisa aí de ponha, não gosto disso não, ninguém aceita isso não...”

Dona Tomázia, da comunidade de Picada, afirma também que:

“Até de quando eu nasci pra cá, eu custei muito ver essas coisa; de certos anos foi aparecendo isso; mas de primeiro era assim: se um rapaz namorasse uma moça, não tinha que esperar nada, que eles ia mesmo era casar, não tinha essa novação não, não tinha de jeito nenhum. Antigamente nem o negócio de namorar os dois não tinha. Os pais é que combinava. Tinha uns que era assim, o rapaz nem conhecia quem era a moça. Aí o pai dele ia lá na casa do compadre, aí passava a conhecer aquela moça, olhava, via pela inteligência dela e falava _ ‘Aquela dali tá boa de casar com o meu filho!’ e chegava na casa e falava pro filho _ ‘Ó, fui na casa de cumpadre, e eu vi a filha dele lá, aquela dali você tem que casar com ela’; aí ele gostava ou não ele tinha que acompanhar a voz do pai.”

Seu Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, de Canudo, relata o casamento do seu Sogro, introduzindo um novo elemento ou variante no contrato matrimonial:

*“Meu sogro foi o seguinte: ele viu a namorada, a muié dele, um dia, uma vez ele viu ela; quando ele tornou ver ela já foi no altar, já foi casando né? Ele já tá um sr. de idade, ele fala assim _ ‘É o tal casamento que chama **casamento de topa**’, quer dizer, o casamento de topa é nós ir pro altar, pra missa... Vamos supor que Orlindo [filho do informante] é solteiro, chegava uma moça aí, os pais falava assim _ ‘Não, tá bom de casar minha fia com o Orlindo!’ Daí os pai falava assim _ ‘Não, tá bom, ele tá bom de casar, já tá na idade de casar’. Aí procurava o padre lá e quando cê voltava de lá pra cá já voltava com a muié; aí o que é que acontecia? Ia morar mais o sogro e trabaiaá mais o sogro lá dentro da casa. Então, o sistema antigamente era assim, assim que os mais véio me contaram...”*

O casamento *de topa* demonstra claramente que o contrato pré-nupcial muitas vezes era de curtíssima duração, quando não inexistente, inaugurando a relação conjugal estável, com todos os compromissos decorrentes, sempre mediado pelos pais e compadres. Neste caso, a residência é a de “matrilocalidade”, muito provavelmente “temporária”, até que o marido tivesse condições financeiras para construir a própria casa.

Dona Santa (Florência Correia de Souza, 82 anos), de Barroca, casou também de maneira mais convencional:

“Vortei pra cá com esse negócio de casar aí foi e casei. Casei com 15 anos... tava danada que tava doida. Foi meu pai mais minha mãe que inventou isso, que era pra mim casar com aquele cara; senão eu tava era enterrada aí nesse mundão, já tinha até morrido matada. Ele não era ruim não, ele bebia pinga mas não era ruim não. Trabaiaava bastante, mas só era na pinga, mas trabaiaava. Esses menino que é os fi dele, todos eles é trabaiaador, não tem as coisa mesmo mas tem a sorte, mas eles não esquenta em roça não. A hora que ele vê a chuva eles alembra da roça; é José ali ó, que é dono daquela casa, o José, e o Domingo lá ó, o Lúcio que tá morando lá em Janaúba, que apresentou uma doença que ele não pôde ficar aqui, precisou ir pra lá, pra fazer tratamento... Tem aquela casinha ali, é do Lúcio ó, que aquela minina mora ali, e tem uma lá na beira da rodagem, e tem um fi, o fi dele foi hoje pra lá.”

O casamento convencional costumava ser celebrado com muita festa, como nos relata o Senhor Estevão Barbosa da Fonseca (Bairro Vereda, Janaúba-MG):

“Vixe! Era três dias de festa. Tem esse batucada, cachaça. Tinha festa sempre quando vinha um padre. Ía buscar um padre lá no Francisco Sá, ou no Riacho dos Machados ou ne Monte azul; eu mesmo, quando fui casar foi buscar o padre em Monte Azul. No dia que eu casei casou quatorze casal. Foi o Padre Evaristo, vinha a cavalo, não tinha esse negócio de carro não. Foi em 1934. E foi um festão, matou boi, foi um cozinhamento danado no fundo. Fincava uma furquia, fazia uma casa na frente da casa, e fazia uma mesa de vara aí e fazia a festa, quando os noivo chegava. Chegava o noivo mais a noiva, entrava pra dentro, sentava e ficava com a cara com coisa que tinha muita vergonha... era só senvergonhiça. A dona da casa já vinha com o lençol e forrava pra eles sentar. Aí botava a mesa lá, e vinha a cachaça, uma caixa, uma viola. Os noivo não comia não, o povo comia e eles fazia com coisa que tinha vergonha. E era só

brincadeira. Quando cabava ficava a noite inteira batendo caixa, pulando batuque.”

Ao tratar do tema casamento e comportamento afetivo/sexual, residindo hoje em contexto urbano, o informante recita versos que dizem muito do sistema antigo e do estranhamento quanto à modernidade e aos hábitos urbanos:

*“Qualquer coisa que é vida é o mundo, e não há quem pode entender,
Tem pessoas que nascem com sorte, outros tantos têm nada a sofrer.
Cada um tem seu meio de vida, não é sem acordo como pode ser,
Quem é rico não pensa na vida, não imagina que tem de morrer,
Não tem pena dos pobre coitado, que são castigado e não faz pra comer.
É o vigário que já desenganou, de explicar a escritura sagrada,
Os moleques que tão na escola, todos eles quer ter namorada.
Na igreja, não se vê uma menina, só se vê na esquina com cara pintada.
Tem mocinha que é obediente, e tem outras que são é mimada,
Sai escondido do pai para o mundo, e quando volta já está casada.
Esse tal namoro moderno começou foi duns anos pra cá,
Tempo antigo não tinha isso não, sempre eu via os véio falar,
Uma moça com dezoito anos, não tinha licença nem pra passear.
Esse tempo era muito melhor, era bem lindo viver um casal,
Não havia o namoro moderno, não tinha motivo pra descombinar.
Mas o uso que há hoje em dia, gente não pode viver satisfeito,
Criancinha de 10, 12 anos, só pratica e faz o mal-feito,
Seja fia de rico ou de pobre, ou de branco, de preto, todas elas têm defeito.
Se o povo não mudar de vida, esse mundo não toma mais jeito,
Vai morrer gente antes do tempo, só sentimento que leva no peito.
Tem se dado na minha família, os desgostos que eu tenho sofrido,
Esse tal de namoro moderno, o desastre bem sucedido,
Vê uma moça casar quatro vezes, não fica viúva e nem tem marido.
O namoro já é passatempo, casamento hoje em dia é um perigo,
Por isso que eu arranjei uma mocinha bem caipirinha, mais de gosto antigo.”*

Já Faustina, da localidade de Picada, 37 anos, portanto, de outra geração, aborda a questão com mais naturalidade:

“Eles começam a namorar, acabam gostando um do outro, talvez o rapaz vai na casa do pai e conversa com os pais da menina e eles passam a gostar do menino e ele vai casar com ela; o que acontece que os pais talvez não quer assim... os pais não estão tendo aquelas condições de fazer aquele casamento mais rápido e aí fala assim _ ‘Ó, esse ano não dá pra fazer o casamento seus não, vai ser só no ano que vem’. Aí tudo bem, eles continuam namorando; e aí encontram os dois, e combinam, falam _ ‘O quê? Esse tempo tá muito longe e eu tô precisando de alguém pra cuidar de mim é agora, nós vamos é fugir os dois’. Aí a moça, se der tempo de arrumar as malas tudo bem, se não der, larga as coisas tudo pra trás e vai... antigamente levava era pra longe né, porque parece que antigamente os pais eram mais bravos; mas hoje em dia, não sei se porque é a coisa que também tá comum né; aí, é só na hora, depois a raiva do pai acaba; mas antigamente eles ‘ponhava’ e ia pra longe, mas agora... Mas eles acabam casando mesmo”.

A categoria *filho particular*, em grande medida, se articula com a instituição da *ponha*, ou, no mínimo, com certa liberdade sexual. Partindo da diferença entre *pater* e genitor¹²⁵, o filho é *particular* porque não envolve alianças supra-individuais, não resulta em casamento; não obstante, resulta numa outra modalidade de família, constituída pela mãe e seus filhos particulares, em alguns casos filhos de pais diferentes; enquanto a mãe não se casa, ela reside com os filhos nas terras ou casa dos seus pais.

É interessante constatar nesta modalidade de família, o fenômeno dos “pais” ausentes. No levantamento genealógico não houve qualquer lacuna em termos da composição familiar, mas quando das visitas domiciliares, perguntava onde estavam os pais das crianças, no que prontamente respondiam que eles eram *filho particular*; não havia, entretanto, qualquer constrangimento quanto a isso. Era público e notório. Aqui se articulam os modelos da família tradicional, formalizada na construção genealógica, e de uma modalidade peculiar de família, constituída da mãe e seu(s) filho(s) particular(es).

Schneider (1972), adotando uma perspectiva preponderantemente simbólica, afirma que num sistema de parentesco é considerado parente aquele que participa de duas ordens de fatores, a natural, a partir da ligação dita biogenética e, a cultural, a partir de um código da conduta e solidariedade. No entanto, para o referido autor, a primeira ordem, a natural, não é um fato empírico, pois não possui nenhuma conexão com a biologia e com o processo natural da procriação como um todo e sim, que tem uma significância puramente simbólica. Para ele, “os elementos biológicos têm significância simbólica (...), os símbolos são ‘biológicos’ no sentido em que são culturalmente dados...” (Schneider, 1972: 45). A segunda ordem, a da lei, é onde encontramos os laços criados pela razão dos homens e impostos à natureza, como regras, regulações, costumes, tradições, etc.

A categoria *filho particular* é uma categoria eminentemente sociológica, uma vez que este é acolhido sem maiores problemas pela família da mãe, caso ela seja casada. O

¹²⁵ Segundo Leach (1971), a distinção entre pai e genitor aparece inicialmente na literatura africanista, mais estritamente ilustrada na instituição do “ghost marriage”, como ocorre entre os Nuer. Esta distinção, implícita na análise dos Trobriandeses de Malinowski, gira em torno do princípio legal que, em muitas sociedades, uma instituição formal que nós chamamos “casamento” dota o marido de certos direitos definidos culturalmente sobre a criança de sua esposa, mas que estes direitos de pai, sejam quais forem, não estão ligados ao fato do intercuro sexual. O genitor do filho de uma mulher é conceptualmente uma pessoa social distinta. O argumento então implica que em muitas sociedades os direitos do genitor são mínimos comparados aos direitos do pai (: 93-94).

marido da mãe assume o filho da relação extraconjugal de sua esposa como seu e este parece gozar de certos privilégios, pois compartilha da sorte ou é herdeiro das duas famílias, uma espécie de biparentalidade.

O *filho particular* é uma categoria recorrente no Gurutuba. Quase todos os meus informantes, incluindo um dos meus guias de campo, são *filho particular*. Pelos levantamentos genealógicos, parece não haver família Gurutubana que não conte com um ou mais filhos particulares. Como podemos constatar nos relatos a seguir:

“Irmãos, somos quatro. Irmão é quatro, tem um particular, tem duas particular, por parte de pai. Do meu pai com outra mulher, Santa Cardosa dos Anjos” (Mariano Matos da Silva, 62 anos, Gado Velhaco).

“Eu mesmo sou. É quando não é filho do casal. Porque quando meu pai casou aí ele já morava junto com minha mãe, e aí quando ele foi casar minha mãe deixou, deixou as coisas tudo, arrumou as roupas todas do casamento e tudo, aí ele saiu da casa. Ele saiu e continuou com as duas; minha mãe e a outra mulher do casal. E graças a Deus esses irmãos que eu tenho me consideram a mesma coisa, como se fosse do casal; até a mulher mesmo que era casada com meu pai, é viúva, ela me considera igualmente como eu fosse filha dela.” (Faustina Soares Santana, 37 anos, Picada).

Segundo Seu Mariano Matos da Silva, 62 anos, da localidade Gado Velhaco, em levantamento genealógico, “Essa Neures é particular. Ela já é irmã desses outros três, só por parte de mãe. O pai dessa aqui é outro. Acho que ela já é registrada como filha dele, de Nelson Barbosa de Oliveira”. Seu Alvino, de Guerra, afirma que:

“na localidade chamada Cruz era família do finado Tibúrcio Souza Correia. É o pai da Quilara [Clara] também, Souza Correia e é o pai do meu pai também; já a assinatura do meu pai já é do lado da mãe dele né, que não sei o quê, disse que ele era particular.”

Podemos constatar assim que o *filho particular* é uma categoria extemporânea, presente em várias gerações. Esta categoria, que representa fator de unidade da comunidade gurutubana foi fator “dissolvente” num passado não muito distante. Embora tanto antes quanto nos dias atuais o pai contribua para o sustento do *filho particular*, falecido o pai, os seus filhos e a esposa “oficial”¹²⁶ ou como eles dizem “do casal”, quando da partilha da herança, raramente o favoreciam. Muito freqüentemente, aqueles vendiam para terceiros as terras e os bens que lhe tocariam. Isto representou um ponto de fragmentação do território num contexto de invasão das terras por grileiros e, posteriormente, por fazendeiros, que

¹²⁶ O caráter oficial da relação está associado mais à coabitação do que à formalização no cartório ou no religioso, embora no plano do modelo se exigisse no mínimo o casamento no religioso.

sempre tiveram à mão recursos financeiros para aquisição e registro das terras ou instrumentos de pressão e expropriação.

Como testemunha o Sr. Alvino, 71 anos, antigo morador de Cruz, Sítio familiar tradicional hoje dentro de fazenda e interditado aos Gurutubanos, e hoje morador da localidade denominada Guerra:

“... quando foi em 72, nós mudamos de lá por causa desse irmão do meu pai, o velho Alexandre, que o terreno que tem lá era deles, era de herança do finado Tibúrcio. O finado meu pai era filho do Tibúrcio, mas como eles dizem né, era filho particular, não era filho do casal. Então naquele tempo o povo exigia que fosse casado, ao menos no padre, então aí tinha direito, e aqueles que eram filho particular não tinham direito; o velho meu pai, como era filho particular, então eles deserdaram ele. Ali nós ficamos morando lá, e quando chegou nessa época de 1971, mais ou menos, o velho Alexandre pegou e vendeu esse local lá onde nós morava, mas num falou nada pra nós, que a terra era deles e tal...”

E acrescenta:

“Vendeu lá no Catuti. Aí ele falou: _ ‘Ó, cê fala pra ele que de hoje a 30 dias eu vou vim pra nós resolver o problema da terra que eu comprei na mão dele, pra nós medir e ele passar o documento pra mim’. Eu falei: _ ‘As terra, o sr. comprou terra na mão dele?’ _ ‘Comprei, cês fica sabendo que de hoje em diante ali cê tá morando dentro do que é meu, que aquilo ali é meu, cês vai morar de agregado meu’; falei então: _ ‘Ué gente, mas não pode!’ _ ‘Cês têm que trabalhar ali naquele local, mas sabendo que tá trabalhando dentro do que é meu, fazer capim pra mim.’ Aí eu fui sustentando um pouco assim e comecei pensar ainda né, aí nós viemo, chegou cá eu dei o recado pra família dele e falei com o véio meu pai: _ ‘Ó pai, eu não falei pro sr. pra nós comprar esse terreno, o sr. não quis comprar o terreno, o sr. confiou nos seus irmão, disse que ocê não ia fazer malquerência com seus irmão por causa da terra e que terra aqui era pra morar, que a terra era deles e que o sr. não era filho legítimo, e agora? O que é que o sr. vai fazer? O home disse que é pra nós desocupar!’ _ ‘Ah, mas eu não saio e não sei o que...’, coçou a cabeça, aí pronto. Aí agora nós ficou aí sem saber o que que fazer; aí passou pro ano de 72, que aí foi em 71 né, e passou pro ano de 72 e aí eles, foi aproximando o negócio deles e nós ficou aí de cara pra riba. O finado meu pai morava assim mais na frente, eu morava assim mais no fundo; ele tinha uma casa de cinco cômodos né, eu também tinha uma assim coberta dessas telha. Aí eu falei com seu Geraldo: _ ‘Ó seu Geraldo, então é o seguinte, o sr. diz que não compra os direito nosso, não paga o trabalho nosso, o sr. compra ao menos minhas telha pra mode eu poder sair, que eu não posso carregar.’ _ ‘Não, não compro nada não, ali eu comprei na mão de seu Alexandre, comprei e paguei e a terra é minha e cês tem de desocupar’. Aí, nesse momento Deus ajudou que essa véia que morava lá na Cruz, ela tinha o direito de terra cá em cima nas Pedrinha, e aí...”

Processo similar ocorreu em Gado Velhaco:

“Aquele terreno de Tião ali tem um problema... Quando ele comprou aquele terreno, eles já moravam lá. Inclusive essas duas irmã minha que tá aqui, essa

irmã particular minha mora lá dentro, quando é agora ela veio fazer uma casa lá dentro. Falou que ela só enquanto a avó besta dela tava viva, que a avó dela já morreu, que ela perdeu o direito e azar e pronto, falei: – ‘Qué vim pro lote, conta comigo que Deus der e vier’. Enquanto a avó tava viva era dela, agora a avó morreu, tem direito não. Foi criada junto com a avó, tem fia, neta, bisneta, tudo lá dentro. Inclusive um parente nosso que fez isso com a irmã, vocês devem saber, foi a finada Herculana, com a finada Guerrinha, era meu primo, ele vendeu o terreno da véia ... Pegou o terreno da véia e vendeu e empurrou a véia, agora a véia tá aqui... a véia morreu e deixou uma fia, Faustina, e tem minhas prima morando lá mais ela, agora Tião, que é vice-prefeito daqui já não quer tomar esse pedacinho? Cercou de arame ali e agora ele disse que vai fazer uma casa lá dentro.” (Mariano Matos da Silva, 62 anos, Gado Velhaco).

Com o processo de cartorização e reconhecimento dos direitos civis, esta prática foi se transformando. Hoje, os parceiros elegíveis para se ter um *filho particular* são, em sua grande maioria, aqueles que detêm um pedaço maior de terra e recursos. Esta categoria, portanto, traduz a ambigüidade em estudo, sendo simultaneamente constituinte do tecido social, de caráter estrutural, embora tenha sido num passado próximo um poder dissolvente do que havia de mais sagrado para os Gurutubanos: o território.

O *filho particular* é uma categoria extensiva às regiões adjacentes, sendo uma prática recorrente nas cidades de Janaúba, Pai Pedro, Catuti, Porteirinha, Gameleira, e até mesmo em Montes Claros, a exemplo do que Leach (1996) considera por “estrutura”. A diferença é que nestes núcleos “civilizacionais”, esta prática é condenável, intimamente ligada à infidelidade conjugal ou ao adultério. No Gurutuba, é consensual e banalizada, não resulta em sanções morais, corretivas ou punitivas.

Tanto a categoria *filho particular* quanto o *sistema da ponha* refletem uma liberdade no trato com a sexualidade que afronta valores da ordem e da tradição, e refletem-se em conflitos intergeracionais, anunciando a dubiedade entre o discurso e a prática, entre os mais velhos e os mais novos, configurando um quadro rico de possibilidades. Na *ponha* fica subentendido ,a contrariedade do pai e o papel de mediadora desempenhado pela mãe.

Aqui ocorre uma correlação inversamente proporcional entre a categoria *filho particular* e a instituição *ponha*, quanto aos períodos de fartura e escassez. No *tempo das soltas*, quando os recursos eram abundantes, a começar pelo território que se espalhava por todo o vale do Gurutuba, o casamento era formalizado, sendo menos aceitas as relações consensuais informais e a constituição de amantes. No *tempo do apertamento*, em que as

condições econômicas são precárias, a *ponha* tem sido usualmente acionada, não sem conflitos com os mais velhos.

Contrariamente, o *filho particular* era olvidado entre os antigos, salvo raras exceções, resultando em retaliações morais e materiais por parte dos herdeiros “legítimos” (filhos do casal). O mesmo não ocorre na atualidade, em que o processo de registro civil consubstancia o direito do *filho(a) particular* à herança bilateralmente.

Uma interpretação possível é de que a *ponha* seja mais um fato conjuntural, resultante das circunstâncias materiais e da fragilidade societária do grupo, sobretudo em decorrência da descontinuidade e precarização territorial, do que propriamente um fato estrutural. Já o *filho(a) particular* se afigura como uma categoria que faz parte da estrutura do povo Gurutubano, mudando historicamente a atitude do pai e genitor para com este. Não obstante as intercorrências quanto à consideração paterna, persiste ao longo do tempo a matrifocalidade.

A conduta sexual relativamente livre no Gurutuba, no meu entendimento, soa como mais um recurso de manutenção da ordem e da coesão social. Como antropólogo, eu não exporia a intimidade do povo Gurutubano, não fosse para caracterizar alguma sorte de continuidade estrutural. O sistema enreda de tal forma os indivíduos que a unidade coletiva não se desfaz, mesmo quando lhes roubam o território, mesmo quando lhes tiram os recursos materiais imprescindíveis à reprodução do seu modo tradicional de vida, restam-lhes os laços consangüíneos e de afinidade.

E aqui, mais uma vez o caso gurutubano se aproxima dos “pobres” de Salvador-Ba, analisados por Woortmann K. (1987). O autor identifica “arranjos poligínicos” que encontram correlatos no Gurutuba. Segundo o mesmo,

“A família de um homem pode incluir mais de uma unidade doméstica, ou mais de uma unidade mãe-filhos. Do ponto de vista do homem, se ele possui três mulheres vivendo em casas separadas e se ele coabita alternativamente com todas as três, o conjunto total de mulheres e seus filhos constituem sua família. Se para o homem o conjunto total constitui sua família, para as mulheres “família” significa apenas a unidade matricentral da qual cada uma é o centro.”
(: 61).

Encontrei registros recorrentes de poliginia e poli andria entre os Gurutubanos:

“Que acontece assim: tinha muitos rapazes que antes deles casar eles já tinha filho assim por fora né, antes de casar; e outros também aconteceu que depois de casado aí eles arrumaram, que antigamente os homens eram bem esperto; tinha home de ter três mulher. Elas convivia bem uma com a outra. Muitas delas era assim: se aquela mulher do casal adoecesse, ela tinha que cuidar da mulher do casal, e se aquela outra mulher particular também adoecesse a mulher do casal também vinha cuidar dela; eram todas combinadas. Tinha umas que morava até perto; e quando os marido fazia a roça aí todas três tinha que trabalhar. Não era só uma que trabalhava não, era todas três. A roça era dele, mas então aquelas que era particular, então ele já tirava um pedaço ali da roça que era pra elas plantar pra elas; e elas ajudava ele e ele também ajudava elas. Uma ou outra é que brigava, mas o normal era não brigar não...” (Faustina, 37 anos, Picada).

Ou como nos relata o Senhor Nelson, da localidade de Canudo, questionado sobre a ocorrência de um homem com mais de uma mulher: “Tem muito mesmo, aqui mesmo, aqui eu conheço, a esposa mesmo deve ter uns dez filho ou mais, uns dez, vivo né? E tem a outra que tem mais uns seis, e mora tudo aqui pertinho uma da outra. E faz é tempo que é assim.” O mesmo quanto a uma mulher com mais de um homem:

“Já vi também. Aqui, hoje eu não tô assim muito, que hoje se acontecer muito é debaixo dos pano, porque hoje cê sabe, que a maioria geralmente isso é coisa que mais acontece, mas é por debaixo dos pano, mas antigamente aqui pra nós, uns tempo aí, uns doze anos aí atrás, isso é coisa que acontecia muito, a muié com os dois marido e o marido sabia e muitas vezes o amante, aquele amante até mandava mais do que o marido; aqui eu já vi acontecer, que é nosso vizinho aqui, isso eu já vi. Tinha dois que eu conheci era casado mesmo, e o amante era casado também, só que o amante largou a esposa por causa da outra.”

Os estudos de Woortmann K. (1987) indicam também que no caso estudado em Salvador-Ba, uma considerável proporção de unidades domésticas não é constituída pela família conjugal, usualmente chamada família elementar, mas sim pela unidade mãe-filhos, seja o grupo doméstico composto por uma família “completa” ou “incompleta”, com tendência matrilateral do sistema de parentesco. Segundo o autor:

“Todas as famílias extensas domésticas (ou residenciais), isto é, famílias de três gerações, são ou matrilocais ou uxorilocais. Não existem unidades residenciais que incluam homens solteiros ou separados e seus filhos, mas apenas mulheres solteiras ou separadas e seus filhos. (...) Uma análise refinada permite indicar que é o parentesco matrilateral, mais do que o parentesco em geral que opera na formação do padrão de arranjos residenciais. Pelo menos, o princípio geral do parentesco deve ser qualificado por uma ‘ênfase feminina’. Aqui, contrariamente ao modelo cultural dominante, o marido não é, necessariamente, o chefe ou ‘cabeça’ da família.” (Woortmann K., 1987: 64).

Estes resultados são particularmente interessantes para a compreensão do caso Gurutubano em decorrência do fenômeno já enunciado dos “pais ausentes”. Aqui a

matrifocalidade da unidade familiar evidencia-se como padrão, sem chegar, contudo, a resultar em arranjos familiares marcados por díades maternas. No Gurutuba também o início sexual precoce, num contexto de instabilidade, resulta numa série de uniões temporárias e na tendência de retornos à unidade familiar de origem (Idem, Ib: 86). Não obstante, as unidades de origem, geralmente mais estáveis, são constituídas do que o autor denomina de “família extensa doméstica”, conforme o modelo ideal.

A pequena incidência de arranjos poligínicos na amostra do autor, entretanto, não deve levar à conclusão de que a regra seja uma “monogamia estrita”. Ao contrário, “os homens podem – e o fazem sempre que possível – manter ‘casos’ com outras mulheres além daquela com a qual estão residindo; as mulheres, por seu lado, freqüentemente trocam de ‘companheiro’ (parceiro conjugal) por razões adaptativas.” (Woortmann K., 1987: 71).

Como no Gurutuba, é importante considerar que

“cada mulher sabia plenamente da existência da outra, ou outras, sem que fizessem qualquer objeção. O que talvez seja ainda mais revelador, é que as diferentes mulheres trocavam serviços entre si, principalmente no tocante ao cuidado com os filhos (o que não impedia, porém, que se desenvolvessem diferentes e opostas “identidades” entre grupos de irmãos germanos opostos a meio-irmãos).” (Idem, Ib: 72).

Por outro lado, como os homens comumente circulam de uma unidade doméstica para outra, a autoridade doméstica real, ou a dominância, fica a cargo das mulheres; daí a expressão “famílias das mulheres”. As razões da prevalência das mulheres como chefes de família são relativamente próximas às razões enunciadas pelo autor na expressão “o marido poderá ‘cantar de galo’ se tiver recursos”. No caso gurutubano, os “maridos” não são trabalhadores informais, nem estão sujeitos à instabilidade e flutuações do mercado de trabalho como os “pobres” de Salvador(Ba), mas são proprietários ou “herdeiros potenciais”.

Neste caso, a “casualidade” do intercuro sexual vivenciada pelos homens contrasta-se com as razões mais “racionais” das mulheres ao decidirem mudar ou “variar” de companheiro; e nisto as gurutubanas não diferem das mulheres “pobres” baianas:

“pode-se dizer que estão continuamente ‘de olho’ num parceiro promissor (ou mais promissor do que o atual), particularmente se elas têm filhos. A depender do seu ‘ativo’ (...) terão maiores ou menores possibilidades de escolha entre os vários candidatos. As vezes (...) [as mulheres] preferem um tipo de arranjo que

chamamos de poliandria não-residencial: a mulher aceita dois ou três homens ao mesmo tempo, mas não reside com nenhum. Tal solução pode ser vista como uma estratégia maximizadora.” (Woortmann K., 1987: 85-86).

Aqui, devemos levar em conta a situação de escassez de recursos e a necessidade de buscar melhor sorte para seus filhos e sua família. O desenvolvimento de estratégias adaptativas funcionais, associadas à prevalência da mulher na organização social em questão, configura estas possibilidades.

Quanto ao papel do compadrio, já anunciado no trato e na participação cerimonial do casamento, no Gurutuba, o primeiro filho (que pode ser mulher ou homem) que nasce, os padrinhos são os avós paternos da criança; caso os avós paternos tenham morrido, os padrinhos são os avós maternos; após esse filho, os padrinhos dos demais filhos são, de acordo com as alianças internas da família, parentes. Processo similar ao registrado por Santos em Tapuio (2006: 105).

Segundo Faustina Soares Santana, 37 anos, da localidade Picada, entre os Gurutubanos, “tem aquele negócio de batizar em casa né? Os avós paternos assumem o compromisso de bastismo ‘em casa’. E quando era pra batizar ‘no padre’ era os avós maternos. Nós tem esse negócio de ‘batizar em casa’ e batizar no padre...”. Questionada sobre como era esse negócio de batizar em casa e no padre, a informante esclarece:

“O batizado em casa é assim, os padrinhos pegavam uma vasilhinha e enchem de água, colocava três pitadinhas de sal, daí o padrinho vai no quintal e pega três raminhos, aí eles vêm e batiza, né... primeiro é a madrinha, ela fala assim: _ ‘Eu te baizo (vamos supor que o nome do menino seja João), Eu te batizo João, em nome de Deus Pai, em nome de Deus Filho, em nome de Deus Espírito Santo, Amém!’, repete três vezes, também com uma vela acesa na outra mão. E aí passa para o padrinho, que repete três vezes. Aí toda vez que eles faz eles coloca a pontinha dos ramos na água com sal e coloca na boquinha e na cabeça da criança. Repete três vezes. Aí quando termina eles fala assim _ ‘João, você está batizado em nome do pai, do filho e do espírito santo, amém!’ É desse jeito assim: primeiro tem o batismo em casa, depois tem o batismo no padre. O batismo em casa os padrinho é os avós da criança por parte de pai, o batismo no padre é com os avós da parte da mãe.”

Tanto o compadrio estabelecido *em casa*, como o estabelecido *no padre* engendra as mesmas relações de respeito e consideração. Questionada sobre as obrigações decorrentes da relação de compadrio, a informante esclarece que:

“ logo que os padrinhos batiza a criança, seja em casa ou no padre, já entregava pra mãe um bezerro, uma leitoa, uma galinha, pra render... aí quando os pais vendia diziam que iam ‘comprar um bezerro na barriga da mãe’, quer dizer,

para pagar pros filho o presente que o padrinho ou madrinha deu. Vamos supor, se os pai criava um gadinho, eles tinham vendido o bezerro que era presente e uma vaca tivesse esperando um bezerro, eles diziam, essa cria aí é dele [do afilhado], que eu vou pagar...” (Faustina Soares Santana, 37 anos, Picada).

No sistema gurutubano, tanto o padrinho quanto a madrinha dão presentes, tanto para filho *do casal*, quanto para *filho particular*, o sistema é o mesmo. Agora se o pai não considerar aquele filho como dele os padrinhos “é mais pro lado da mãe. Já o segundo filho em diante nos dois casos (*particular* ou *do casal*) é batizado pelos tios, tias, por parente.” O compadrio na comunidade é pautado na relação de parentesco, para ser padrinho ou madrinha tem que ser parente, salvo em situações específicas de estabelecimento de relações de “patronato”.

No Gurutuba, o compadrio vertical é próprio do período do *cercamento*, quando as relações estabelecidas com moradores da cidade visavam um sistema de garantias mínimas contra os riscos de expropriação do território. Ocorre também o compadrio horizontal que articula diferentes localidades, ultrapassando os limites da comunidade gurutubana, tendo em vista que várias comunidades negras rurais e quilombolas da região tiveram ali o seu nascedouro (“etnogênese”, em decorrência de processos migratórios definitivos).

Neste caso, esse papel é mais restrito a lideranças, que se expressando mais como autoridade moral que como autoridade política, intermediando conflitos do seu tronco familiar, buscam também estabelecer vínculos com outros grupos regionais, do “campo negro” da Mata da Jaíba, através do compadrio, dimensão inerente às relações estruturais do grupo. Processo similar ocorre em Brejo dos Crioulos, quilombo estudado por Costa (1999), que, como vimos, guarda proximidades estruturais, inclusive de parentesco, e históricas com os Gurutubanos.

Outra dimensão do compadrio associada à territorialidade e ao acesso a recursos refere-se a ocorrências de empréstimos para plantio de pequenas parcelas de terras, neste caso, “terras de parente”, ou “terras de parentes simbólicos”. Geralmente, o padrinho pode passar um pedaço de terra para seu afilhado, se esse trabalhar nas terras dele. Desse modo, pela relação de compadrio é criado um laço, um “parentesco simbólico” entre os que são “de fora” e os que são “de dentro”. Este processo também está presente na comunidade quilombola de Tapuio (Santos: 2006: 117).

Como já abordei anteriormente, Wolf (1975), ao perceber o campesinato como *part society*, inibindo o estudo do parentesco em grupos camponeses, acabou por estimular, por outro lado, o estudo do compadrio, visto como uma espécie de parentesco: parentesco fictício, ou ritual, como muitos o definiram. A ênfase no compadrio deriva, em boa parte, de sua relação com a patronagem, uma das dimensões privilegiadas das relações “verticais” do campesinato.

Nos diagramas a seguir temos exemplos das situações acima descritas, dentre outras que caracterizam o intercurso sexual e intercasamento no Gurutuba. No exemplo I, fica caracterizada a poli/gamia, considerando o homem de n° 1, sendo a relação 1 – 2 a referencial, ou seja, “o casal”, no dizer dos Gurutubanos, com 7 filhos, sendo 5 do sexo masculino e 2 do sexo feminino. Fica também exemplificado duas relações extra-conjugais 3 – 1 – 4, com um filho na primeira relação 3 - 1 e 2 filhos e 1 filha na relação 1 – 4; estes últimos, portanto, filhos particulares. Temos então 7 filhos do “casal” e 4 filhos “particulares”.

No mesmo exemplo, considerando o homem de n° 5, temos também a caracterização de relações poli/gâmicas e poligínicas, sendo que a relação principal é intergeracional, onde o n° 5 é casado com a irmã da esposa do seu tio paterno, com a qual teve 3 filhos, tendo um vindo a óbito e 4 filhas (7 filhos ao todo). O mesmo n° 5 tem duas filhas particulares com mulheres distintas (7 e 8). Constatamos ainda o intercasamento do homem de n° 9 com a irmã da esposa do seu irmão, portanto, irmã da sua cunhada (n° 10), com a qual teve dois filhos, sendo um do sexo masculino (n° 11) e uma do sexo feminino (12), que veio a óbito.

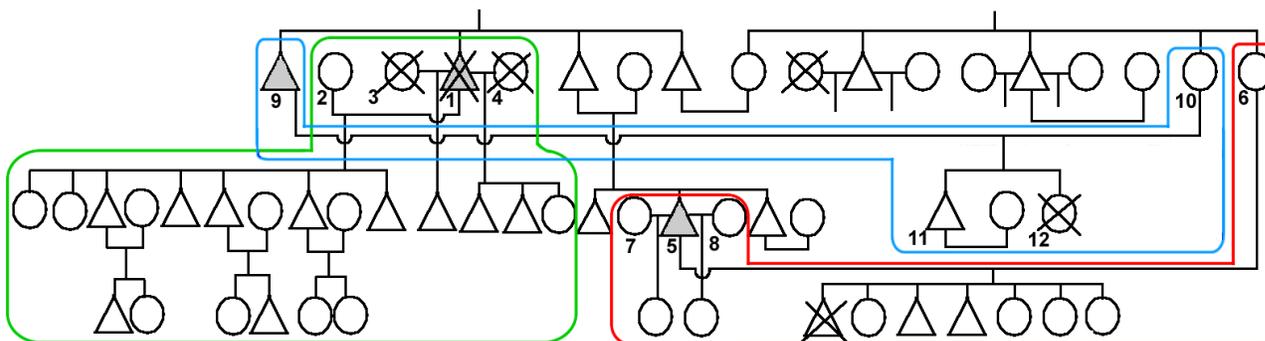


Figura 9 – Diagrama demonstrativo de intercasamentos no Gurutuba I

No exemplo II, fica caracterizada a poli/andria, tendo a mulher de nº 1 desposado o nº 2, com o qual teve um filho (nº 5), ficando viúva logo em seguida, sendo hoje o casal principal 1 – 3, com dois filhos, 1 do sexo feminino (nº 6) e um do sexo masculino (nº 7). O número 4 é um amante confesso de nº 1. E há uma outra relação extraconjugal intergeracional de EGO com o filho da sua irmã, com o qual tem um filho (nº 9).

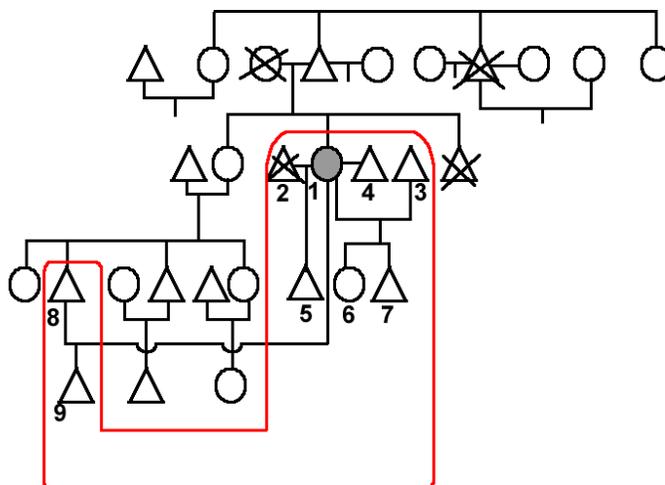


Figura 10 – Diagrama demonstrativo de intercasamentos no Gurutuba II

No exemplo III fica caracterizado o casamento entre primos de 2º grau, o homem de nº 1, neto de nº 3 (sexo feminino) é casado com a neta (nº 4) do nº 6 (sexo masculino), com a qual tem 1 único filho (nº 7). Não julgo necessário demonstrar o casamento entre primos por ser recorrente e preferencial.

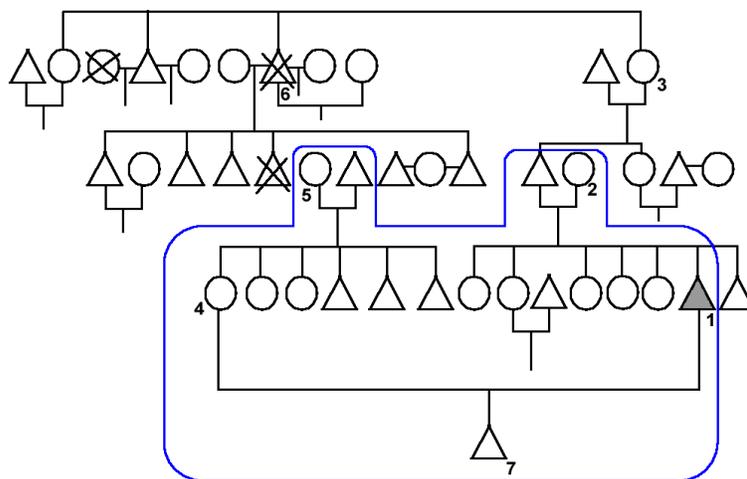


Figura 11 – Diagrama demonstrativo de intercasamentos no Gurutuba III

De qualquer forma, o modelo gurutubano não se coaduna com o modelo da família monogâmica estável e todas as prescrições e proibições em termos de intercusso sexual e intercasamento ocidental.

É preciso salientar que os exemplos representados nos diagramas acima se referem à localidade de Picada, e se considerarmos o diagrama inteiro e toda a sua complexidade, teremos intercasamentos de pessoas da Picada com pessoas de Tabua, Barroca, Taperinha I, Canudo, Pacuí II, Lagoa de Barro, Lagoa dos Mártires, Guerra, Salinas Maravilha, seguindo o ideal de exogamia de grupo local e endogamia de comunidade. Registram-se também menos frequentemente casamentos com pessoas de fora do Gurutuba, particularmente de Montes Claros, São Francisco, Janaúba, São Paulo e Belo Horizonte¹²⁷.

A “permissividade” no intercusso sexual gurutubano, caracterizada acima pode estar associada à ausência ou tímida presença da igreja na região; se ali a igreja não se faz presente, o valor de referência pode não ser a família monogâmica estável, nem a indissolubilidade do casamento.

Há inclusive um caso curioso que retrata bem este fato, contado pelo Senhor José Lacerda de Castro, trabalhador rural, 92 anos, Localidade de Lavrinha, no município de Mato Verde:

“Agora tem uns lugarzinho no Gurutuba, bem na beira do rio Gurutuba, agora nos lugares tinha umas capela né; o padre celebrava; ia na casa de um, celebrava, fazia casamento; saía e ia pra outro canto. E sempre assim. E tinha um lugar que chamava Cruz. Até eu lembro que naquele tempo o povo era muito festeiro; quando o padre chegava lá, assim de noite, todo mundo ia confessar. Quando foi um dia que nós passamos lá, veio um morador que criava um rapazinho. Então o rapaz foi confessar e o padre perguntou pra ele sobre a religião. Aí o padre perguntou assim _ ‘Quem morreu na cruz pra nos salvar?’ ele respondeu: _ ‘Foi a égua, foi a égua de padrinho Silvio’... Então, o padre disse: _ ‘Mas moço, o que é isso?’ _ Foi sim seu Padre, foi a égua de padrinho Silvio. É porque tinha morrido uma égua lá no local chamado Cruz. Aí no outro dia na missa, o Padre tava pregando e ele falou que o povo precisava ter mais fé, desse jeito não dava certo não. E explicou toda a religião, tudinho assim...”

A relação com os padres sempre foi muito delicada, envolvendo grande respeito pela dimensão transcendente e possibilidades de transgressões ingênuas e inadvertidas, por

¹²⁷ Normalmente estes intercasamentos estão ligados aos processos de migração definitiva.

vezes com conseqüências trágicas, ligadas ao sobrenatural. Questionado sobre a presença de padres no Gurutuba, o Senhor Felipe, 92 anos, de Lagoa de Barro, afirma:

“Eu lembro do padre Chico que andava aqui; ele era de cá de Janaúba. O padre Rocha, de Porteirinha. De primeiro assim o padre andava era a cavalo... às vezes era pra pousar aqui pra celebrar, rezar uma missa aqui, pousava aqui quando era de noite, no outro dia dizia a missa e aí agora já vinha gente, tinha as marcha né, deles, assim que nem o de lá de cumade Alvelina, pra vim praqui, pra hora que ele cabar de dizer a missa fazer casamento, batistério, panhar ele e levar pra lá... O padre, quando ele vinha já tinha as encomenda dos povo, pra dizer as missa naquele lugar... Os padre posava era na casa daquela pessoa onde ia dizer a missa. Dormia era ne catre. É, eu alcancei muito o padre andar, agora um padre que eu não sei como é que ele posava, porque ele era muito fino, era o padre Zé Camilo, um padre que ave Maria! Ele era de Monte Azul. Esse padre, dizem que ele foi quem matou o finado meu pai. Porque o finado meu pai gostava muito de cantar coco e beber cachaça. Na hora que ele encontrava mais o finado Bento, avô desse Julião Garcia, pegava a noite tomando, disse que cantando coco, aí agora o padre vinha saíndo, ia passando, e eles tava cantando o coco e ele disse uma quadra pro padre, ele falou _ ‘É, lá vai embora!’, o padre olhou pra ele e falou: _ ‘Ó, um tapa!’ Ele num deixou por menos: _ ‘Óia a cara aqui, vem bater fi duma puta, pra eu saber se tu é home!’, o padre só oiou ele assim... isso foi em Gameleira; ele oiou ele e disse: _ ‘Qualquer hora eu vou dizer uma missa pra alma desse miserável!’. Ele foi e voltou pra igreja e bateu o sino; quando deu na hora saiu foi bobagem. Num demorou o véi entortou, daí pra casa foi na rede. Aí inteirou quinze dias morreu. De certo foi ele que matou meu pai. Num atirou, mas disse que ia dizer a missa pra alma dele.”

Fica claro no relato acima os riscos de referências *vis a vis* no contato entre Gurutubanos e regionais, particularmente religiosos que se aventuravam no vale do Gorutuba, no sentido de cristianizar/civilizar, exercendo suas exéquias. Estes riscos também serão abordados no próximo capítulo, no trato do ordenamento territorial e da produção, particularmente quanto à barragem do Bico da Pedra e ao sistema de irrigação que trouxe as águas do Gorutuba e deixou os Gurutubanos sem acesso à água.

É preciso ainda considerar também quanto à propriedade da terra no Gurutuba que o pobre é considerado *fraco*, porque tem pouca terra; já o rico é considerado *forte*, porque tem muita terra. Isso é processual: na medida em que tomou toda a terra do Gurutubano, o fazendeiro adquiriu quase toda a sua força. Ao tirar a força dos locais, transformando-os em fracos, em decorrência do desmatamento de espécies nativas e formação de pastos, o fazendeiro acaba por incorporar a força do local e de seus “donos originários”.

O mesmo se constata entre os posseiros do município de Santa Terezinha, estudados por Almeida (2004), e entre os sitiantes de Lagoa da Mata no Nordeste (Woortmann E.,

1995). Mas os Gurutubanos também trabalham com variações entre *forte* e *fraco*, no domínio cognitivo do ambiente físico-natural e nos tratos culturais, tanto numa perspectiva sincrônica como diacrônica, como demonstro a seguir.

IV – Ordenamento territorial e produção no Gurutuba¹²⁸:

No ordenamento territorial e produção incluo desde o domínio cognitivo do território e de recursos (reconhecimento de unidades de solo, vegetação, recursos hídricos, sua classificação, usos e significados), às práticas produtivas propriamente ditas (plântio, criação, pesca, caça, coleta), bem como a distribuição (da reciprocidade à troca mercantil), sem descuidar da sua relação com o parentesco e o compadrio, afinal, o parentesco também organiza a produção.

Tomo a categoria *ordenamento territorial* de empréstimo da Geografia Cultural, redimensionando-a como categoria micro-ambiental. Segundo Binsztok (2006), é de origem recente a “ordem ambiental” em seus diversos aspectos como hoje é discutida, abrangendo não só elementos vinculados à conservação e proteção dos recursos naturais e o estudo do impacto das sociedades humanas sobre os ambientes naturais, mas também a crítica à sociedade industrial, cujo modelo é considerado não apenas ecologicamente insustentável como também socialmente injusto (: 315).

As estratégias produtivas dos Gurutubanos tradicionalmente baseavam-se em cultivos diversificados, criação de animais e no manejo extrativista da Caatinga e da fauna silvestre, através da solta do gado, coleta de frutas, de plantas medicinais, madeiras, lenha, além da pesca e caça. Com o processo de privatização das terras, a coleta está impossibilitada, além de comprometida pelo desmatamento generalizado da vegetação nativa para a produção de carvão e formação de pastagens. Também houve uma alteração considerável do regime de cheias do rio, provocada pela construção da Barragem Bico da Pedra, nas proximidades da cidade de Janaúba, e pelo uso intensivo de suas águas para a irrigação, alterando a disponibilidade de víveres e de terras férteis e úmidas para culturas nas vazantes; a solta do gado é quase impossível com o *cercamento* ou expropriação territorial.

Aqui entra em jogo uma dimensão do processo de construção do território que conjuga elementos naturais com elementos simbólicos. Apesar do caráter materialista da

¹²⁸ Como explicitado na introdução desta tese, no tratamento das unidades de paisagem e seus usos, que conta deste capítulo, contei com a colaboração dos engenheiros agrônomos e ambientalistas Josão Silveira d’Angelis Filho e Carlos Alberto Dayrell.

perspectiva teórica de Godelier, ele também admite a incorporação da dimensão metafísica e a “apropriação simbólica”, pois:

“... o que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território é o acesso, o controle e o uso, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que a compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos quais eles dependem” (Godelier apud Haesbaert, 2006: 49).

Bonnemaison e Cambrèzy (1996), geógrafos que também enfatizam a dimensão cultural, afirmam que a ligação dos povos tradicionais ao espaço de vida é mais intensa porque, além de um território-fonte de recursos, o espaço é “ocupado” de forma mais intensa através da apropriação simbólico-religiosa:

“O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico” (: 10).

É importante considerar também que a produção no universo gurutubano não se dá sem a utilização de determinados ofícios, que são imprescindíveis ao processo de trabalho: o ofício de rezadeira (e também as penitências propiciatórias à boa chuva e à boa colheita), o ofício de benzedor (que afasta as pragas das lavouras e as doenças da criação), o ofício de marceneiro (que provê bens de produção/instrumentos de trabalho, dentre outros bens utilitários), o ofício de vaqueiro (que campeava o gado e cuida dos tratos atuais), o ofício de tratorista (incorporado mais recentemente), dentre outros. Estes ofícios e oficiantes estão arrolados nos processos produtivos expostos e analisados a seguir.

Dentre os ofícios enumerados, gostaria de ressaltar a importância do ofício de marceneiro, por estar personificado na figura do Senhor Felipe José da Silva, 87 anos, da localidade de Lagoa de Barro; o ofício do Seu Felipe está intimamente ligado ao trabalho da terra e à produção de um modo geral:

“Se surgisse alguém falando de pegar terra, só Felipe aqui com um carroção de boi, madeira de cangaia, catraca, roda de boi de ralar mandioca, mas, ai ó tem prova, pobre a gente não vive. Fiz até jaula de pau, foi quando o finado Heraldo pegou a onça no furado ali. Fazia mesa, cadeira, porta, a valência é que inda tinha muito pau né, panhava cada emburana, de lá do carrasco e vinha rachar tudo aqui pra fazer porta. Faço penera, tudo. Peneira de coqueiro.”

Segundo o Senhor Felipe, a madeira mais utilizada é a imburana, além de outras espécies:

“A imburana, que é uma madeira vermelha, faz porta, faz janela; já pra fazer esquadria, usa desse pau da véa ou imbiada, outros trata de amor de gente né, Pau d’arco, é o mesmo. Mesa faz mais com apuia e imburana. Banco é de muganga, já cabo de enxada, eu faço é com pau jaú. Tem aquele outro, taipoca, muito boa, os cabos de machado é só de taipoca, é bom demais; laranjeira braba. Essa é da braba, eu quero ver empenar, mas é forte. Nem se for muquiar ela no fogo com bastante sebo ela não empena.”

Questionado se era o único marceneiro da região, o Senhor Felipe declina o nome de um aprendiz: “É só eu. Agora tem aquele cumpade Hermes que aprendeu mais eu, mas os outros não quer saber não... eu acho que eu morreno e cumpade Hermes também, não sei como é que eles pode viver, que eles não sabe por um cabo numa foice pra trabalhar...”

Quer no ordenamento territorial, nas estratégias produtivas, nas formas de solidariedade e cooperação e, até mesmo no trabalho sazonal em outras regiões...

“o campesinato desenvolve um conhecimento, ou saber, que lhe é próprio, o que nos leva a propor que sua reprodução depende deste saber tanto quanto das relações de produção em que se insere; e que a reprodução dessas relações de produção depende da operacionalização do saber que rege o processo de trabalho, ao mesmo tempo que são, elas mesmas, condição para essa operacionalização. Em outras palavras, se não existe processo de trabalho independentemente das relações sociais de produção, tampouco podem existir relações de produção sem que haja um processo de trabalho; e este último só pode se atualizar a partir do modelo cognitivo pelo qual se apreende o real, isto é, os ‘objetos’ da natureza e as relações entre tais ‘objetos’” (Suarez et al, 1983: 149-150).

Como veremos, as estratégias (re)produtivas dos Gurutubanos envolvem esta dinâmica, que conjuga condições ambientais, relações sociais e situações histórico-conjunturais, conformando um saber que se reproduz e se atualiza. As práticas descritas e analisadas a seguir envolvem técnicas e categorias da ordem tradicional, condutas adquiridas no contato com agentes regionais e, acima de tudo, estratégias gestadas no próprio Gurutuba.

É preciso considerar também que algumas práticas aqui expostas e analisadas são extensivas aos regionais e às comunidades camponesas em geral, sendo etnografadas por constituírem parte do sistema de saberes gurutubano e de sua realidade.

4.1 – Ordenamento territorial:

Um dos elementos que caracterizam os Gurutubanos é o conhecimento e uso das unidades de paisagem que conformam o seu cenário físico-natural. O uso dos *furados*¹²⁹, o modo de lidar com a aridez do solo e o clima austero do semi-árido, as formas consorciadas de cultivo, o manejo de recursos escassos para sua manutenção também conferem inteligibilidade ao povo Grutubano e ao seu modo de vida. Apresento a seguir o ambiente do Gurutuba, particularmente o vale entre os rios Salinas-Pacuí e Gorutuba, ambos temporários, pois correm somente durante o curto período das águas. Como veremos a seguir, a construção da Barragem Bico da Pedra nas imediações de Janaúba funciona como um *turnig point* negativo para o grupo em estudo, uma vez que antes da sua construção o rio era perene e piscoso.

Oliveira (1998), embora analise territorialidades indígenas, propõe que as representações sobre o território não se restringem ao domínio do sagrado (onde entram em relação com os mortos, divindades e poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos e a presença do homem branco. Fazendo isso, o antropólogo não estará reificando o presente, a situação atual, mas partindo dela para pensar tanto as mudanças ocorridas ao longo do tempo, quanto as variações internas ao grupo (: 289). Como veremos, a classificação do ambiente gurutubano reflete tanto as dimensões histórico-conjunturais, quanto a dimensão natural, relativa ao clima, ao “bioma”, ao ecossistema ou subunidade específica, bem como a dimensão sobrenatural.

Woortmann K. & Woortmann E. (1997), ao analisarem o processo de trabalho agrícola entre camponeses nordestinos, buscam revelar sua lógica interna, a organização dos espaços, a combinação das espécies e variedades vegetais, formando ecossistemas construídos com base em modelos de saber, de conhecimento da natureza. Este saber, entretanto, é mais do que um conhecimento especializado de construir roçados: ele é parte de um modelo mais amplo, que envolve a percepção da natureza e dos homens (: 8-13). No

¹²⁹ Dolinas que, dada a conservação de maior umidade, possibilitam o cultivo por um período maior de tempo; esta categoria será explorada a seguir.

trato do domínio territorial e de recursos no quilombo do Gurutuba, estou, na medida do possível, apresentando elementos dessa ordem ou modelo mais amplo.

Tomo aqui também como inspiração para a descrição e análise do ambiente físico natural e das formas sociais de apropriação dos recursos, os trabalhos de cunho etnográfico apresentados em seminário sobre “saber e reprodução camponesa”, realizado em 1981, publicados no Anuário Antropológico, que exploram as condições de reprodução do campesinato em geral e as tendências de reprodução ou dissolução das formações camponesas estudadas no Nordeste e no Brasil Central (Cardoso de Oliveira & outros, 1983). Também tomo como inspiração etnográfica as minuciosas descrições de Malinowski em *Os jardins de corais e sua magia: o cultivo da terra e os ritos agrícolas nas Ilhas Trobriand* (1977); bem como trabalho de cunho etnográfico desenvolvido em minha dissertação de mestrado, quando relaciono tipos de solo, vegetação e usos num complexo socioambiental que integra estratégia fundamental de manutenção ou permanência de formas sociais do povo indígena Paresi (Costa Filho, 1996).

Na percepção dos Gurutubanos, a imensa planície entremeada pelos rios Gurutuba e Salinas-Pacuí é recortada, pelo menos, por quatro grandes unidades da paisagem interdependentes: a *Vazante*, o *Capão*, o *Carrasco* e o *Complexo Furado*, cada qual com seus usos e fins específicos, que juntas conformam uma série de estratégias produtivas e reprodutivas da vida social.

Estas unidades vão se tornando perceptíveis e ganhando sentido à medida que os Gurutubanos apresentam suas utilidades, identificadas pela diversidade de elementos que as constituem. A aparente monotonia da vegetação, de seus solos, vai se corporificando em formas que se distinguem, com observações pontuais: “agreste dá no *carrasco*” (Sr. Nicolau Quaresma Franco, 65 anos, Taperinha); “*capão*, seja com mata ou não, é onde a água não alcança”; “*varge* é lugar de água funda, que enche de água e na seca abaixa” (Sr. Rufino, 37 anos, Gado Velhaco). Na *vazante*, os solos mudam constantemente, a vegetação varia de arbórea de grande porte para subitamente rasteira, e para cada ambiente há um nome, um significado, um uso.

Os Gurutubanos, portanto, articulam vários espaços produtivos não apenas como forma de gestão ambiental e enfrentamento da seca no semi-árido, no que demonstram alta

adaptabilidade, mas também empregando articuladamente a força de trabalho dos membros das unidades familiares, diminuindo os riscos da produção.

Chayanov (1966) considerava a família como um conjunto de produtores e de consumidores, uma unidade de força de trabalho e de consumo centrada num casal e seus filhos, aos quais se podem agregar outros membros. A família é vista por ele como um grupo doméstico, isto é, desde uma ótica econômica, e não como um valor cultural. Propõe que a razão consumidores/produtores se altera ao longo do ciclo de desenvolvimento desse grupo doméstico, cujo esforço se centra em assegurar o equilíbrio entre as unidades de produção e consumo.

Mas em nenhum momento sua preocupação ultrapassa os limites da unidade doméstica, de forma a abarcar as relações entre famílias. Poderíamos dizer que ele vê o grupo doméstico como se não existisse a família, isto é, um grupo hierarquicamente organizado em torno de valores culturais e de uma moralidade. Tendo em vista a atual exigüidade de terras no Gurutuba e a co-residência de vários grupos domésticos num único Sítio familiar, esta concepção de família e mesmo a relação entre famílias, em forma cooperativa no processo produtivo, como veremos, é de vital importância para os Gurutubanos.

Na classificação dos tecnocratas, que mobilizam a ciência para viabilizar o que eles denominam de *desenvolvimento rural*, os Gurutubanos ficam reduzidos ao que reconhecem como *Capão* ou *Carrasco*, áreas de potencial lenheiro elevado, ou médio ou baixo, ou com potencial madeireiro. Já os Gurutubanos apresentam um minucioso sistema de classificação e relatam múltiplos usos, seja para a produção agrícola, para a criação dos animais, para o extrativismo (coleta de plantas medicinais, frutíferas, mel, madeiras para os mais diversos fins), mostrando a visão dos “de dentro”, bem diferente da (visão) dos “de fora”.

Das unidades elencadas, como já abordado anteriormente, cabe ressaltar que, em decorrência da expropriação territorial, os Gurutubanos estão restritos a áreas de vazante e capão, poucos detêm alguma terra de carrasco e raramente possuem furados nas terras que lhes restaram, o que tem resultado no comprometimento parcial do sistema produtivo tradicional.

A *vazante* localiza-se nas porções mais inferiores do relevo; o regime das cheias a delimita. Em alguns locais atinge de dois a quatro quilômetros de largura no sentido transversal ao rio. São muitas as subunidades encontradas na *Vazante*: *Caxão*, *Poço*, *Lambo*, *Beira Rio*, *Varge*, *Lagoa*, *Corgo*, *Brejo*. Cada subunidade se explica pela posição no relevo, pela vegetação, pelo tipo de solo, pelos recorrentes usos. De uma maneira geral, os nomes das subunidades e os seus usos são relativamente comuns nas diversas localidades que integram o Quilombo do Gurutuba, com pequenas variações nas espécies de plantas encontradas.

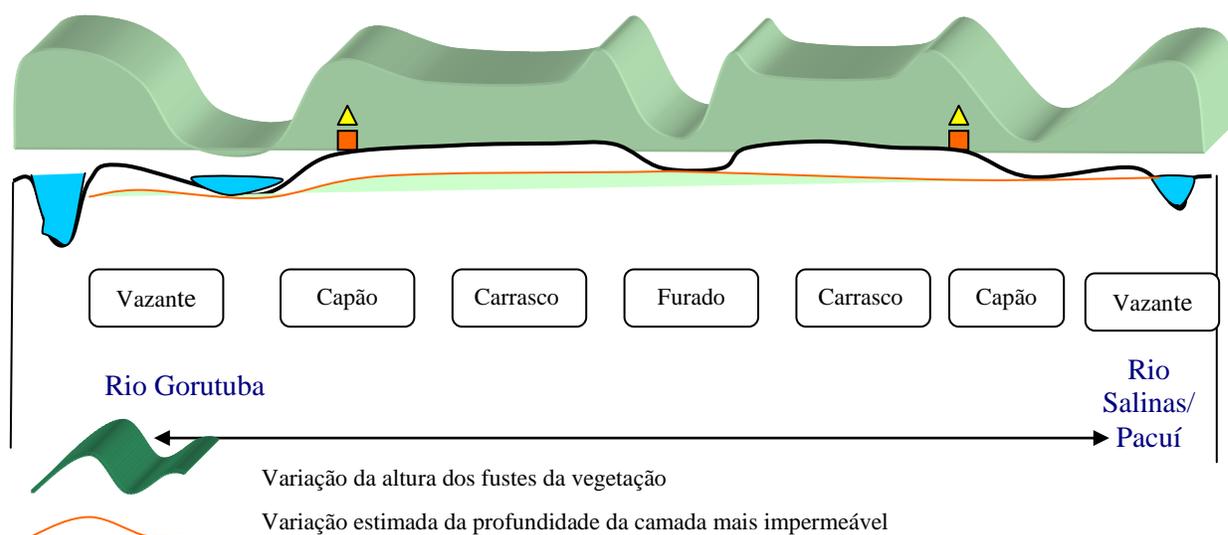


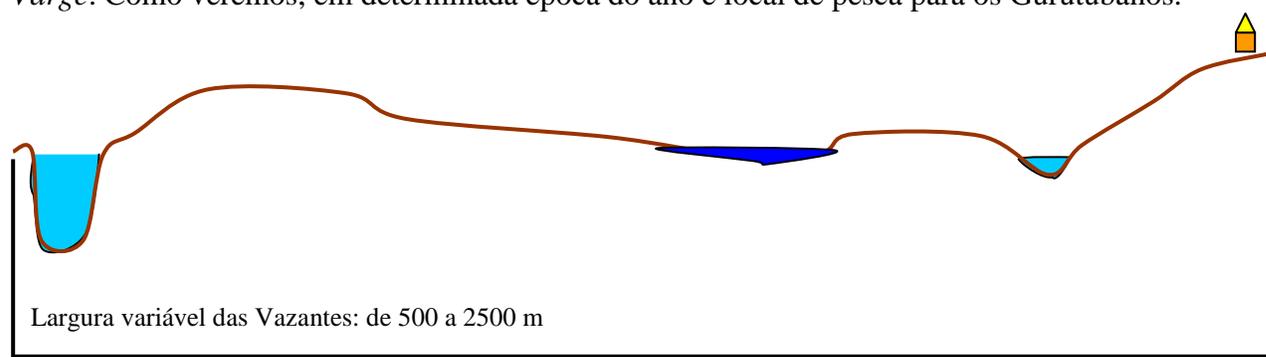
Figura 12 - Perfil Transversal Gorutuba – Salinas/Pacuí: principais unidades da paisagem reconhecidas pelos Gurutubanos

A calha principal do rio é conhecida como *Caxão*, que se diferencia do *poço*, também localizado na calha principal. O *poço* caracteriza-se pelos locais mais profundos da calha, que armazenam água nas secas mais severas, depósito de espécies da fauna aquática. A Mata Ciliar que envolve a calha principal é conhecida como duas subunidades: *Lambo*, que é o barranco do rio que sobe acima da linha d'água, e *Beira-rio*, que é a parte mais elevada. Em alguns locais, quando ela se eleva muito, não sendo atingida pela cheia, torna-se *Capão*.

A *Varge* normalmente tem sido a subunidade de maior extensão encontrada na *Vazante*. No período de pico das cheias fica totalmente encoberta pela água. Na *varge* predomina uma vegetação rasteira, composta de capins nativos, geralmente do gênero *Paspalum* e outras herbáceas do gênero *Vellozia*, *Cassia sp.* As plantas mais típicas são a

Jurema Branca e o Paujaú, que se associam com Juazeiros, Mulungus, Rompe-gibão, etc. Como veremos a seguir, o uso principal que alguns Gurutubanos ainda fazem deste ambiente é a solta dos animais, que pastejam principalmente no período de seca. Em alguns casos fazem o plantio de capim (bengo).

A *Lagoa* ocorre a partir de depressões nas *Varge*, normalmente interligadas ao rio através de um canal (*Corgo*). Quando passa o pico das cheias estas depressões mantêm água por períodos prolongados durante a seca, em alguns casos atingindo o próximo período das águas, servindo de criatório de peixes. O *Brejo* ou *Baxio* é um ambiente sutil que se mistura à *Varge*. Com solos aluviais imperfeitamente drenados, diferencia-se o suficiente para viabilizar o cultivo de arroz ou do capim. O *Corgo* é o braço do rio com extensões que variam de 2 a 12 km de comprimento. Em alguns casos se confunde com a calha principal do rio, sugerindo a existência de ilhas no seu entorno. O *Corgo* interliga ambientes, conectando a biodiversidade aquática da calha principal com as *Lagoas* e as *Varge*. Como veremos, em determinada época do ano é local de pesca para os Gurutubanos.

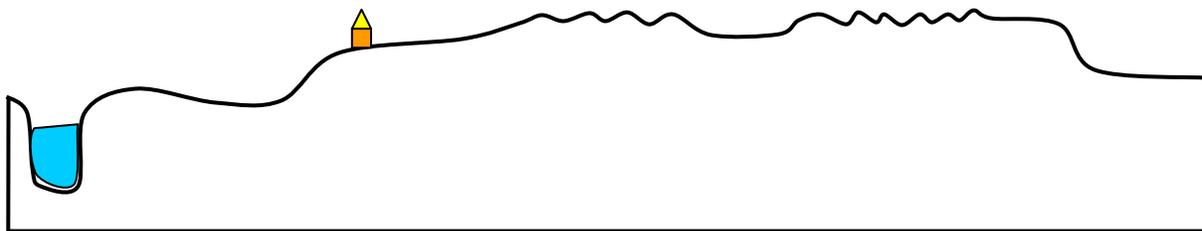


VAZANTE							UNIDADE PAISAGEM
Caxão/ Poço	Lambo	Beira Rio	Varge	Lagoa	Brejo/Baxio	Corgo	Sub Unidades
	Ingazeira, Fruta de capivara, Jatobá,	Itapicuru, Guimbera Sussinheira, Jatobá, Pereiro	Jurema, Paujau, Mulungu, Mandacaru, Rompe-gibão	Junco bravo, Lagadiço	Vaqueta, Gameleira mole, pereiro	Lagadiço	Plantas mais comuns
Pesca	Caça, mel	Caça, madeira, mel	Solta de gado	Pesca	Roça de arroz, capim	Pesca	Usos

Figura 13: Vazante - estratificação das subunidades e usos

Subindo a linha do relevo, em seguida à *Vazante*, surgem os *Capões*, e depois os *Carrascos*. Os *Capões* são os terrenos de maior fertilidade, onde os Gurutubanos normalmente constroem suas moradias, cuidam dos quintais e hortas e onde plantam as roças de milho e feijão gurutuba. Nestes terrenos cultivam abóbora, melancia, andu, batata doce, etc. Os *Capões* possuem extensão variada, que vai de uma franja entre a *Vazante* e o *Carrasco*, principalmente nos terrenos localizados na parte sul da área pesquisada (Gorgulho, Taperinha), até extensões que podem atingir 1 km de largura, nos terrenos localizados abaixo do ponto de encontro do rio Gorutuba com o rio Salinas-Pacuí (Canudo).

Nos *Capões*, a formação comumente encontrada é a Caatinga Arbórea Densa ou a Floresta Caducifólia. Encontram-se espécies como o Pau Preto, Aroeira, Jatobá, Pau Darco, Imburana, Sucupira Preta, Angiquinho, Priquiteira, Pau Pereiro, além do Imbuzeiro. A ocorrência dessas espécies é indicativa do alto potencial agrícola dos *capões*.



UNIDADES PAISAGEM		CAPÃO	CARRASCO			FURADO
Sub Unidades da Paisagem		Capão	Carrasco forte	Agreste	Carrasco Fraco	
Plantas Mais comuns		Pau Preto, Aroeira, Jatobá, Pau Darco, Imburana, Sucupira Preta, Angiquinho, Priquiteira, Pau Pereiro, Imbuzeiro	Pau Darco do Carrasco, Vaquetão do Carrasco, Angico Vermelho, Ventura, Jetirana, Imbuzeiro	Jurema, Rompe Gibão	Sucupira Manjolo Vaquetão do carrasco, Imburana Vermelha, Pinhão, Ventura, cipó de caititu	

Usos	Roças de Milho, Feijão, Mandioca., B.doce, abóboras, melancia. Pastagens, Madeira e Lenha	Roças de Mandioca, Pastagens, Solta do Gado, Lenha	Solta do Gado	Solta do Gado e Caça	

Figura 14: Capão - estratificação das subunidades e usos

Já nos *Carrascos*, a principal utilidade era a solta dos animais, a coleta de frutos e plantas medicinais, e a caça. Quando se tinha um carrasco melhor utilizava-se para o plantio de mandioca e formação de pastagens. Encontra-se no *Carrasco* formações que vão da Caatinga Arbórea Densa à Caatinga Arbustiva, sendo esta última a predominante. As espécies típicas do *Carrasco* são o Pau Darco do Carrasco, Vaquetão, Angico Vermelho e Mandioca de Tapuio. Pode-se também encontrar algumas áreas de solos mais impermeáveis que empoçam no período das águas, com alguma semelhança às *Varge*, que são denominadas de *Agreste*.

O Senhor Ludgério, de Picada, identifica três tipos de Carrasco:

“No carrasco que tem vindura e tem aquela vegetação que nós trata de cravinho, que cheira como cravo, até capim sai fraco. A vegetação de vindura, nós trata ele de paga-paga; uns trata de vindura, outros trata de lava-couro. Onde tem vindura o carrasco é ruim. Cipó de caititu também, que é uma vegetação de carrasco muito ruim. E o lado que nós fala que é carrasco melhor é naquele lugar que tem aquele Pau d’arco. Quando tem Peroba também é bom. Nesses lugar assim é terra boa, que também é mais perto do capão. O Pau Preto também ele dá mais do lado da terra melhor. Aroeira também é bom. Já o Angico sempre gosta de dar mais pro lado do carrasco ruim. O angico imbira já é terra boa. Sucupira preta também dá ne terra boa. Já a sucupira manjoba já é de carrasco ruim.”(Grifos meus).

O Senhor Nelson, de Canudo, apresenta uma variação terminológica para o *Carrasco*, acionando a topografia e as categorias *forte* e *fraco* para classificar terras e ambientes, em termos produtivos:

“Vamos supor, essa terra é uma terra de baixio, e aonde a terra vai subindo muito ela dá aquele murundu, nós trata de murundu. Onde tá aquela terra de murundu é terra inferior; é uma terra que talvez ela dá feijão, muitas vezes ela

*pega capim, mas você tem que saber qual é o tipo de capim que ela segura, né? E já, do baixio pra cá já é uma terra que qualquer tipo que cê plantar sai; cê pode plantar o feijão, pode plantar o milho, pode plantar o capim, qualquer qualidade de capim ela segura, porque é uma terra mais de barro; e depois se você sobe a terra é murundu, é mais fraca, ela pega talvez alguma coisa, mandioca, por exemplo, nessa terra mais fraca ela é boa também. Meu pai plantava mandioca né; antigamente eles plantava mais era mandioca nessas terra, feijão catador; essas **terra de murundu** era usada pra isso. Se você sobe o rio, após do rio 30, 40, 50 metros você já pega terra ruim, terra de murundu; e tem lugar que você anda aí mil metros e ela não tem murundu; ela é uma terra baixio e boa pra qualquer cultura. Aqui mesmo do outro lado do rio, você subiu o rio 50 metros já é uma terra toda de murundu. Terra fraca.” (Grifos meus).*

No contexto gurutubano, as categorias *carrasco*, *capão* e *furado*, correspondem à concepção e práticas dos posseiros de Santa Terezinha-MT, estudadas por Almeida (2004), que estão assentadas em duas categorias: o *forte* e o *fraco*. Estas categorias estruturam o seu sistema de pensamento, tanto no domínio da natureza quanto no domínio da cultura. Na verdade, em Santa Terezinha, o sistema classificatório é constituído a partir de três categorias: os elementos fortes, os elementos fracos, os elementos forte-fracos (: 189). Estas três categorias também estão relacionadas com o consorciamento de culturas. Segundo uma informante, no Gurutuba:

“... plantava o feijão catador assim no meio da mandioca. Não tem problema os dois juntos não, que a mandioca cresce e o feijão é rasteiro. Agora se plantar assim com o milho não dá igual não. A mandioca prejudica menos o feijão. Não prejudica que planta ela né, aí cê vai e planta o feijão e quando é a poroca o feijão já deu” (Faustina, 37 anos, Picada).

Como afirmei acima, Almeida (2004) também aborda a prática do consorciamento de culturas, articulando a natureza *forte* e *fraca* da cultura com o ciclo lunar. Seu Clemente, de Pacuí II, avalia a natureza das terras, a partir das categorias *forte* e *fraco* e a partir da cor, identificando as culturas mais convenientes para cada tipo de terra, mesmo em terreno bastante exíguo¹³⁰:

*“Aqui é o seguinte: daqui pra lá já vai mudando a terra, é porque a terra é mais forte. E aqui já é mais fraca do que aqui; e aquela parte lá daquele barro vermelho já é forte também. Daqui pra lá já vai mudando. Olha aqui, esse aqui mesmo ó. **Esse feijãozinho é daquela muié minha ó. Isso aqui é serviço da mulher oh! Ela tem uma parte.** A parte melhor de terra já vai mudar daqui pra lá, quer ver? Já pega barro, daqui pra lá ela já muda, aí, óia a cor daquelas terra procê ver, já é preta, tá vendo? A terra de lá é mais forte que essa aqui. A*

¹³⁰ O momento em que registramos a classificação do Seu Clemente foi bastante oportuno, uma vez que a terra estava preparada para plantio, estava trabalhada, mas nua, o que permitiu identificar os tipos pelas cores, tonalidades, finalidades.

mudança tá aqui, quer ver? Vou te mostrar onde é que é a mudança da terra... aqui já é terra preta, tá vendo? Até aqui pega arroz ó, agora daqui pra cá... quer ver? Vem olhando, olha a cor dessa terra aqui. É preta, é aquela lá ó. Olha que daqui pra cá, óia a diferença dessa terra, cê tá sentindo a diferença? Ó aqui ó, daqui pra lá só vai embranquecendo ó, é mais fraca, é mais fraca essa terra aqui. Essa aqui é terra de areia. A terra de areia isso aqui pra cá ó, cê vai chegando a terra já vai embranquecendo, tá vendo? Dá mais é maniva, isso é próprio pra maniva, batata, sorgo também é bom, amendoim, boa, essa parte de terra serve pra esse tipo de planta, feijão... Olha pra você ver... essa terra aqui, de acordo nós vai subino pra lá vai embraquecendo, vai ficando mais fraca...”(Grifos meus).

A expressão em destaque no depoimento acima denota que as categorias *forte* e *fraco* não se restringem aos solos e ambientes, mas também a culturas e mão-de-obra investida. O trabalho exclusivamente feminino é subsidiário e tende a ser considerado *fraco* pelo responsável pelo Sítio familiar. Na verdade, o uso de categorias classificatórias forte/fraco ou quente/frio é bastante recorrente no meio rural, em se tratando de práticas camponesas no Brasil (Peirano, s/d; Novión, 1976; Brandão, 1981; Soares, 1987; Almeida, 1988 e 2005; Maués, 1993; Woortmann K. & Woortmann E., 1997).

De maneira geral, no contexto do Gurutuba, o *capão* corresponde ao elemento forte, de coloração mais escura, sendo a terra agricultável por excelência, o *carrasco* corresponde ao elemento fraco, de tonalidade mais clara, dada a menor fertilidade e menor utilização para fins agrícolas, e o elemento *furado* configura-se como elemento forte-fraco, dada a sua localização, sazonalidade de uso e caráter híbrido, como veremos a seguir.

Antes de caracterizar os *furados*, é preciso considerar, como já expus anteriormente, que na atualidade poucos Gurutubanos ainda detêm terras com presença dessas subunidades, em grande parte dentro de grandes fazendas e em desuso, o que nos remete ao plano da memória coletiva¹³¹. Cabe aqui evocar novamente (Pollak, 1992), quando apresenta a memória como “um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (: 201). Rememorar e identificar estas unidades de paisagem, ordenadas tradicional e coletivamente, possibilita-nos compreender a identidade e territorialidade gurutubana; neste caso a memória coletiva se afigura como discurso de alteridade.

¹³¹ Ver figuras representativas dos Sítios Familiares, de n°s 6, 7 e 8, Item 3.3.

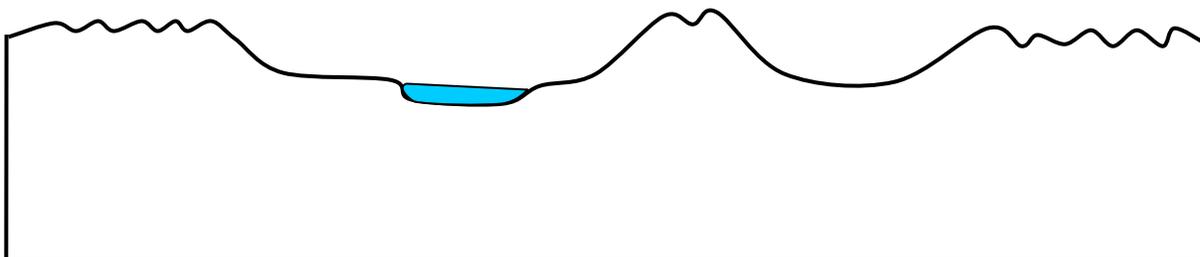
Encontra-se, com mais frequência em meio à aridez dos *Carrascos*, depressões no terreno com diâmetros variáveis de 100 até 400 metros ou mais, que os Gurutubanos denominam de *Furado* ou *Baixa*. Estas unidades correspondem às depressões que acumulam água da chuva, às vezes por longos períodos, outras vezes apenas no período das águas. As depressões que recebem a denominação de *Baixa* não acumulam água, mesmo com chuvas torrenciais. Estou denominando como *Complexo Furado* estas duas unidades de paisagem que cumpriam um papel chave nas estratégias produtivas dos Gurutubanos.

Normalmente distantes das moradias de 1 a 2 km, os Gurutubanos compensavam a pouca disponibilidade de terras mais férteis dos Capões, cultivando roças maiores nos Furados. Além do arroz, cultivavam mandioca, eventualmente milho e feijão gurutuba¹³². Antigamente, os Gurutubanos trançavam cercas de madeira, protegendo as roças contra os animais domésticos e silvestres (caititu e cotia). Construíam pequenas chochas cobertas com palhas de licuri para se protegerem das chuvas e do sol durante as refeições. Eventualmente dormiam no local. A época de colheita era festiva; faziam armadilhas para os caititus que entravam na roça, complementando então a dieta alimentar com carne de caça, que era abundante. No dizer dos Gurutubanos, “nós colhia mandioca e caititu numa só roça”. Como já expus acima, a maioria dos Gurutubanos encontra-se hoje confinada em pequenas faixas de terra nas *vazantes* e *capões* e que não dispõe de áreas de *carrasco*.

O relato de Seu Julião Garcia de Faria, 84 anos, de Taperinha, elucida esta prática:

“Aqui antigamente esse mato aqui não era bom pra mandioca não, eu ia plantar lá no alto, no carrasco, plantava mandioca e feijão catador; cerquei tudo que tinha feito assim... fiz uma cerca de caçara, de pau deitado assim né e tá lá, mandioca criou, criou cuia de feijão, já comemo daquela mandioca lá e quando foi um dia de manhã fui pra lá pra roça, quando cheguei lá, que cheguei assim pertinho da porteira já vi um montinho deles. Então eu vi... a roça tava cheia de caititu. Tinha uns até dormindo. Daí eu dei um grito e os bicho arrancou de lá coitado, arrancou de lá, ficou perdido, pá, caiu um, pá, caiu outro, aí fui carregar e como a espingarda não deu tempo pra carregar os dois, então pelejei um, pá, caiu, os outro saiu. De quatro tiro matei quatro caititu. Agora peguei os caititu e puxei pra fora, tampei o buraco e vim cá pra casa pra chamar gente pra nós buscar os bicho. Dava caititu mais era no tempo da chuva, de janeiro a março.”

¹³² O feijão gurutuba é uma variedade do feijão caupi, originário do continente africano, da espécie *Vigna unguiculata*. O feijão caupi é conhecido como feijão gurutuba em algumas regiões da Bahia, Norte de Minas Gerais e Nordeste, onde se constitui um alimento básico da subsistência, principalmente, para a população de baixa renda (Araújo & Watt, 1988).



UNIDADES PAISAGEM	FURADO			BAIXA	CARRASCO	
Sub Unidades	Beira de Furado/ Costela	Baixio	Furado	Costela	Baixa	Carrasco Fraco
Plantas Mais comuns	Catinga de Porco, Angico embira, Aroeira,	Peroba, Pau Preto, Jurema, Rompe Gibão	Catinga de Porco, Angico embira, Aroeira,	Embiruçu, Barriguda de Espinho, Surucaba, Licuri, Guiada, Pindaiba, Imburama Vermelha,	Vaquetão do carrasco, Imburana Vermelha, Pinhão, Ventura, Licuri	
Usos	Roças de mandioca, Feijão, Mandioca. Madeira e Lenha	Roça de Arroz, pastagem de bengo, solta do gado, caça	Roças de Mandioca, Pastagens, Solta do Gado, Lenha	Roça de mandioca, Solta do Gado, madeira, caça	Solta de gado, caça,	

Figura 15: Furados - estratificação das subunidades e usos

O mesmo encontrei quanto à Cotia:

“Cotia, roçando mandioca tá ela, uns pezinho de abóbora ela vai... já matei aquilo dum tanto... Numa roça de mandioca que pai ainda deixou depois eu continuei plantando, daí aquela roça eu mais meu pai fomos deixando, acho que com pouco ela acabou, eu não sabia caçar, foi que eu dei de plantar. Ela deu de comer mandioca, ela comeu o pé de mandioca e enquanto ela não derrubava aquele pé ela não passava pra outro não. Fica comendo naquele pé, daí eu ia longe quase uns seis quilômetros até chegar na roça no carrasco... Elas só vem de tardinha mesmo, aí chevaga lá escuro ainda e a gente esperava ela sentado no chão ou em cima de pau divisando ela, cumpouco vem ela dá o visual shim zuum zuumm igual no pé de mandioca, pá, derrubava. E aí se não matar ela agora também não tem o que esperar mais, passou o horário, ela não vem mais, vai

embora, ué todo dia que eu ia eu matava uma.” (Julião Garcia de Faria, 84 anos, Taperinha).

Os *Furados* não são homogêneos. As subunidades que foram reconhecidas consistem da *Beira do Furado* ou *Costela*, *Baixio* ou *Brejo* e *Furado* propriamente dito. A *Beira do Furado* ou *Costela* são os terrenos em volta da depressão, incluindo a parte mais inclinada. A formação vegetal comumente encontrada nesta subunidade é a Caatinga Arbórea Densa, sendo as espécies mais comuns a Catinga de Porco, o Angico Embira, Priquiteira, eventualmente Aroeira. Com solos normalmente mais férteis que o do *Carrasco*, o *Furado* tradicionalmente assegurava a produção em períodos de seca. Como caracteriza um informante de Taperinha: “*onde tem costela tem comida*”. É nestas áreas que preferencialmente se plantava a mandioca, eventualmente o milho e o feijão gurutuba. Também se formavam pastagens com facilidade nessa subunidade.

A parte mais plana da depressão, onde acumula água, é denominada de *Baixio* ou *Brejo*. A formação vegetal mais comum desta subunidade é a Caatinga Arbórea Aberta. Além de algumas espécies arbóreas, encontra-se uma diversidade de espécies herbáceas. No *Baixio* o solo é conhecido como *terra de barro*; planta-se o arroz ou o capim (bengo). O capim nativo também é ainda muito aproveitado para a solta do gado. Quando a água demora a secar, serve para dessedentar os animais no período da seca. O *Baixio* tem as mesmas utilidades que o *Furado*, com exceção do plantio de arroz ou capim. Fornece madeira, lenha e, quando disponível, ainda é utilizado para a solta de animais.

Como vimos anteriormente, os Gurutubanos estão estabelecidos em uma das zonas de maior aridez no Estado de Minas Gerais, com solos de baixa fertilidade natural, em uma das regiões com história de falência de dezenas de projetos agropecuários, como os projetos financiados pela SUDENE, levados a efeito na região a partir da década de 1970, já abordados no primeiro capítulo. Mesmo assim pude encontrar ali diversos exemplos de organização da produção, principalmente entre os que conseguiram reter parte de suas terras. Estou certo de que na reprodução social e nas estratégias de sobrevivência adotadas pelos Gurutubanos, um elemento chave foi o manejo da biodiversidade, o manejo da flora e da fauna nativas, abundantes até quatro décadas atrás. Na atualidade, como vimos no tempo denominado por eles como do *apertamento*, o processo de “exclusão” dos Gurutubanos assume conotação de “precarização socioespacial”, promovido por um sistema econômico

altamente concentrador e principal responsável pela desterritorialização (Haesbaert, 2006: 66).

A aridez, vista como uma adversidade climática pela agronomia convencional, pelos programas públicos de combate à seca, toma outro sentido para os Gurutubanos. Os ciclos de chuva e de seca, o regime das águas, guiam o cultivo de espécies agrícolas, o manejo dos animais nas áreas de pastagens cultivadas e nas áreas de solta, seja nas *vazantes*, nos *carrascos* ou nos *furados*, cada um ao seu tempo. Os ciclos de chuva e seca guiavam também a caça, a coleta e, principalmente, a pesca, elemento chave dos tempos de fartura. As unidades de paisagem apresentadas acima denotam uma utilidade que vai além da terra em si, do seu potencial agropecuário, abrangendo todo o potencial ecossistêmico que é explorado, entre estes, o da flora e da fauna nativas.

Estes conhecimentos tradicionais adaptados às circunstâncias atuais ainda asseguram não somente a reprodução social do grupo quanto a sustentabilidade de um ambiente e sistema, a partir de suas potencialidades e limites. Como apresento a seguir, nos levantamentos realizados em campo, constantes no Laudo de Identificação e Delimitação do Quilombo do Gurutuba, (Costa Filho, 2005), registrei várias espécies de plantas nativas utilizadas tradicionalmente e algumas ainda utilizadas pelos Gurutubanos, seja para uso alimentar, medicinal, construções, lenha, madeira para confecção de utensílios domésticos, dentre outros. Localizadas em distintas unidades e subunidades de paisagem, estas plantas são coletadas de acordo com o uso, secas ou verdes, muitas vezes observando outros aspectos, como o ciclo lunar, por exemplo.

Quanto à construção das casas, o Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, da Comunidade de Canudo, esclarece:

“Nós usa aqui sempre um pau mais forte né, que é uma gandabira que nós cata aqui, gandabira, aroeira, aquelas madeira melhor. Pro esteio, enchimento, essas linhas também. Usa também pau d’arco. Pro caibro também tem uma madeira de entrada, tatu, a gente gosta muito de usar tatu, arari, são as madeira mais preferida dos mais véio né. Mas hoje se tirar no mato é qualquer uma. De antiga tem biada, tem pindaíba, tem a sucupira também, que usava muito a sucupira. Pras ripas é vara desse tatu e vaqueta, pau de espeto. Pras parede a gente tinha que tirar vara também, pra amarra, amarra de cipó, cipó canial, cipó correia, imbé, cipó do chão. Pra cobrir, não tendo as telhas, que antigamente como não tinha telha eles usava casca de peroba, casca de pau d’arco né, eu conheci muita

casa ainda de telhado assim... usava pindoba também, tira aquelas palhas, despalha ela e faz a cobertura; é boa a danada.”

Como demonstração de frutas nativas, apresento o relato do Senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, de Taperinha:

“Fruta do mato tem umbuzeiro, tem jatobá, articum, pinha do mato, tem o mandacaru, o jenipapo, maracujá, agora tem também o saputá (fruta amarelinha, ela tem um caroço grande) e a pitomba, tem esse limão nativo, que dá no mês de janeiro na vazante, tem juá, também é de janeiro, fevereiro, tem cajurana, que a gente chupa ela, é docinha, dá mais no mês de março, na vazante. E tem também outra frutinha, o xixá. Ele dá uma fruta e além daquela fruta dá aquela baginha assim. Aqueles carocinho é bem pequeno. Agora fica preto por fora... agora por dentro não, a carne é boa. O Xixá dá na baixada também. Dá mais na seca; ele dá nas águas mas ele cai na seca. Já o coco licuri é nas águas, de outubro até o mês de maio. Tem gravatá, é do mato, é do carrasco e do capão também; encontra mais é na seca; é igual uma palmera ela; dá uma fruta que nem uma bananinha, ele amadurece e fica amarelinho igual banana, só que ele é pequena; ela dá assim lá no meio do pé, ele é um pé assim redondo. Tem melãozinho bravo, mas pode comer, a raiz dele também, encontra é no carasco, na capoeira. Já gabioba é feito um araçazinho...”

Não obstante a diversidade de espécies relacionadas à coleta, dois aspectos merecem destaque. O primeiro refere-se ao processo de privatização do território gurutubano, que trouxe consigo não apenas o impedimento da coleta, o desmatamento generalizado da vegetação nativa, como também o carvoejamento e a formação de pastagens. Os Gurutubanos, espremidos em pequenas franjas de terra, passaram a desmatar praticamente todo o terreno disponível, inclusive avançando sobre as *Vazantes*, que até então eram unidades pouco utilizadas para lavoura ou pastagens plantadas. Esta estratégia denota o comportamento agonístico adotado na atualidade, o que fica claro no relato a seguir:

“Ocê roçava o mato, derrubava e botava fogo, e aí agora cê plantava a roça ali dentro; quando foi de um determinado tempo pra cá, que já tava já bem furado, bem desfoiado, bem destruído né, aí a mata já era pouca, o povo inventou o carvão. Aí que foi embora o mato, porque todo mundo, cada um faz aquele fornim, um outro faz outro fornim, e por aí é que foi acabando, que acabou o resto do mato, com o carvão. A família aqui sempre foi muito grande, então o resto do mato que nós tinha aqui, cada um ia fazendo um fornim, outro fazendo um fornim, de forma que precisava porque procê alimentar fazendo ele né; então aí acabou o mato. Já era pouco, e cabou o mato. Isso faz uns vinte anos mais ou menos...” (Senhor Nelson, 48 anos, Canudo).

Um outro aspecto refere-se à alteração do regime de cheias provocado pela construção da Barragem Bico da Pedra e pelo uso intensivo de suas águas para irrigação de culturas para exportação, que vem promovendo mudanças na fitofisionomia das *Vazantes*.

No Gurutuba, a problemática do acesso à água para consumo e também para o cultivo, mesmo restrito, é similar à situação analisada por Leach (1971), quando demonstra que a maioria das disputas entre os singaleses tem seu foco em alguns tipos de querelas sobre direitos de irrigação. Leach demonstra como as disputas sobre a água para irrigação surgem ordinariamente entre os proprietários de terras agricultáveis (arrozais) e aqueles chefes de família. Segundo o autor: “Em cada disputa, o objetivo da parte mais forte é forçar seu oponente para fora da vila e a maneira tradicional de fazer isso era submetê-lo à corte *variga*” (: 71).

A diferença entre os Gurutubanos e os singaleses é que em Pul Elyia, as disputas são internas, e no vale do Gurutuba ela envolve agentes econômicos e forças externas, ligadas a grupos econômicos, ao agronegócio e à exportação. Neste sentido, os dispositivos de reparação não estão dados na própria estrutura social do grupo, como a corte *variga*, mas terão que ser buscados em articulações políticas mais amplas, como veremos a seguir.

Durante o período da pesquisa realizei um levantamento da fauna a partir do conhecimento de informantes em Picada, Taperinha e Canudo, identificando um total de 87 espécies entre peixes, aves, abelhas, mamíferos, roedores e répteis, sendo que este número é provavelmente bem maior. Verifiquei, principalmente entre os mais velhos, a existência de um profundo conhecimento sobre grande número de espécies, seus hábitos reprodutivos, utilidades, estratégias de caça, pesca e coleta adotadas. Das 87 espécies identificadas, cerca de 60% compunha, até quatro décadas atrás, no tempo da solta¹³³, a dieta alimentar dos Gurutubanos (Ver relatos a seguir). Verifiquei também que a pesca, mais do que a caça, era um componente estratégico de segurança alimentar e nutricional das famílias.

Segundo o Senhor Julião Garcia de Faria, 84 anos, de Taperinha, a fauna era riquíssima no tempo das soltas ou nos tempos antigos:

“Tinha caititu, veado, jacu, jaburu, marreca, pato, capivara, cotia, tatu, onça, siriema, queixada, melete. O melete é miudinho e o tamanduá bandeira esse é

¹³³ Já caracterizado no capítulo III, Item 3.1.

grandão. Tamanduá é igual carne de gado, cê encontra no carrasco também, aqui já teve muito. Tem guariba, é quase como gente né, tem jacu, tem jacaré... As codornas dá mais na manga, nós come a carne dela. Perdiz tem direto também, é da mesma natureza que a codorna. Coelho aqui também come muito, dá mais pro meio das manga. O gato do mato tem em todo canto, dá mais nas água, em dezembro. O Jacaré, de novembro a maio, mas só que ele não vem sem água. Gavião é em qualquer lugar. Ouriço cacheiro é mais de mata né, dá mais em junho... Mas cabou muito bicho”.

O Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, da Comunidade de Canudo, acrescenta algumas espécies, usos, hábitos e período de ocorrência:

“Capivara é de beira de rio, capivara é de água mesmo; ela é um animal grande e a carne é muito pouco, engorda muito, a gordura é um remédio muito bom pra bronquite, asma, pra reumatismo; nas águas tem muito, mas o rio nosso aqui duns tempo pra cá tá sem água. Esse ouriço cacheiro ainda encontra. Ele é um bicho que o espim serve de remédio, é bom pra cólica. Ele é difícil de encontrar; dá mais é na seca, nas vazante mesmo. Agora onça é mais do cerrado, ela é um animal de encontro né, quando a pessoa encontra com ela. Nessas área aqui ela come os bicho, ela come carneiro, come gado, come cavalo, come porco... Agora a onça preta e pintada ela não pega porco nem bode não. Pega mais é cavalo e gado. A pintada é que gosta mais de cavalo. Agora a amarelinha, essa é terrível com cachorro, com bode, porco. Eu conheço três tipo de onça, conheço a pintada, a jaguatirica, que é a preta, e tem a miudinha amarelinha. Já a pintada tem duas qualidades: tem uma que ela tem a pinta preta, amarela e branca; e tem delas que só tem preto e branco só. Agora tem caititu, tem o saruê. Saruê é mais de baixa e encontra ele em qualquer época. E o guacho é da beira do rio. Ele anda mesmo é de noite, ninguém encontra com ele fácil não, ele é maior que a raposa. Ele é bem maior, ele é grandão. Também encontra em qualquer época, mais é na seca. Agora esse tem uma carne bonita.”

Quanto à coleta de mel, o nosso informante identifica várias espécies de abelha, também as caracterizando quanto a hábitos e locais e períodos de incidência:

“As abelha que eu conheço aqui, tem o jataí, tem oropa, tem a mandassaia, tem a asa branca, munduri, arapuá, tem a tiúba, tem o bocão, tem o enxu, tem o verdadeiro, que dá mel também, tem o enxuzinho, tem a cupinheira. A jataí ce encontra mais ne lugar mais baixo, ele não é de lugar alto não. Época de dar um melzinho bom é mês de dezembro aqui. É o lugar que dá mais mel de jataí é aqui. Agora o pau mais errado que a flor que eles panha e faz o mel deles é o mulungu... dá amargoso né? Agora, oropa boa é onde tem a florada de aroeira, dá muito no carrasco, é qualquer época, agora pra encontrar mesmo é mais ou menos de janeiro em diante, até maio. Mandassaia é do mesmo jeito. Dá no carrasco, tem o ano inteiro. Manduri também dá no carrasco, nas baixada também ele gosta; qualquer um lugar assim ele gosta de morar, e dá em qualquer época. Arapuá encontra mais ne baixada, as baixa, capoeira, esses lugar que já foi desmatado é que eles gosta mais. Dezembro é que dá mais mel. Se falar de tempo é dezembro, dá um melinho fino, gostoso. Tiúba é qualquer época também, mas dá mais é no mato alto; qualquer lugar também; vazante também ela gosta, ela não tem essa não, ela mora em qualquer canto. Bocão

também é ne qualquer lugar. Aqui dá também o samborá, dá mel, mas aquilo se não saber como usar o mel daquele trem ele mata a gente. Tataíra tem um mel bom, é que nem a tiúba, dá ne pau né, qualquer um, qualquer árvore ela mora, ela gosta mais de baixa. Agora o enxu é mais de baixada, ele gosta mais de baixada, capoeira... ele dá mel é de maio, que ele desarrancha, ele vai embora e larga a casa dele, a época dele é qualquer época. Cupinheira é mais de carrasco né, lugar de cupim, ela dá no cupim, dá em qualquer época. Jataí e Oropa mora ne árvore, ne pau, árvore alta. Mandassaia também. Asa branca também. Munduri também. Já Arapuá gosta de árvore mais baixa; aqui pra nós elas gosta é de capoeira, lugar mais vassourado, pau fino é que elas gosta de morar. Tiúba é ne árvore alta também. Bocão árvore alta também. Tataíra alta também. Enxú é em qualquer árvore. Verdadeiro gosta mais é de árvore baixa, esse gosta mais de morar é em pau baixo; agora esses outros não, esses outros mora em árvore mais alta...”

Cabe também ressaltar o uso medicinal de espécies da fauna e flora, presentes para além dos quintais, nas diversas unidades e subunidades exploradas, servindo de remédio para os Gurutubanos e para os animais. A título de ilustração, apresento o relato do Senhor Nelson, 48 anos, de Canudo:

“De planta, é Fedegoso, que dá na beira do rio e é bom pra gripe; o Cravinho, que dá na caatinga e é pra gripe e pra febre; tem o cipó de casa de macaco, que dá no carrasco e é bom pra coluna; tem quina, que é da vazante e que é remédio bom pra estômago; casca de imburana também é boa; casca de aroeira; casca de peroba, que se encontra no carrasco e que é bom também pro estômago. Tem a Imburana de cheiro, que dá na vazante, no carrasco, mais em terras baixas, e é boa pra tosse. Tem Sucupira, que é do carrasco, que é boa pro estômago, pra garganta. Tem casca de jatobá, que encontra na beira do rio e é bom pro sangue, pra infecção também. Tem o paulista, é doce que nem mel, que é bom pra animal né, pra gente e animal, pra qualquer bicho, ele é da beira do rio, e serve pra digestão, o povo usa muito ele pra digestão, no animal, se tiver com peste, aí cê dá ele com sal ali, mustura com sal e dá o bicho pra comer. Tem alfavaca, que é mais de vazante, lugar baixo, e serve pra bronquite, gripe. Tem Manjeriçã, é do mato também, mais de baixa, mas também encontra em roda de casa, e é bom pra tosse e gripe. Tem Matruz, que é o primeiro remédio, que encontra em roda de casa também, ne lugar molhado, beira de rio, que é bom pra infecção, verme, pancada também. Tem Picão, que sempre acha ne roça né, ele é mais de capoeira, lugar desmatado assim é que ele gosta de ficar, beira de rio também ele gosta, lugar mais limpo, que é bom pra infecção e pros rins. Tem Assapeixe, que encontra na beira do rio e vazante e é bom pra problema de olho né, se machucar o olho, é bom pra cálcio dos ossos também. Tem o pau ferro né, que dá na vazante, e que a gente usa como remédio pra gripe e pra infecção. Tem o pau d’oro, que dá na baixada também e que é bom pra reumatismo e pra dores. Tem a jurema preta. Tem a batata purga, que dá na caatinga, ne lugar mais alto e serve pra digestão e pra febre; também é bom pra porco, cachorro, animal. Tem o cedro, que dá na vazante e é uma madeira espumador e o povo bebe também né, só que tem que ter cuidado por que cedro e perigoso demais; se beber cedro não pode comer, negócio que tem um pedacinho de sal não; o cedro é bom pra animal também, pra peste. Tem o miolo de cabriúna, que dá no carrasco,

também pra negócio de cãimbra e cólica, rapa ele e faz o chá abafado. Tem jurubeba, que dá na vazante, e é boa pra gripe, tosse. Tem a caiçara, que dá na vazante também e é boa pra cortar tosse, utiliza junto com jurubeba; é boa pra cabar com piolho de galinha também. A folha de jenipapo, que dá na vazante, também é remédio pra rins, bexiga. Tem o gambá né? Que tem dois gambá: tem o gambá de pico e tem também o mais de pé, e tem a folha mesmo, a rama né? O Gambá Rama encontra mais em lugar baixo, vazante, e é bom pra reumatismo; a unha branca com gambá também é bom pra peste de animal. Tem a Santa Parreira, que também é de vazante, e é boa pra rins também, calor nos rins, quentura nos intestinos, pra hepatite é boa demais também; o pau da parreira também é bom pra coluna. Tem a Batata de Teiú, que dá na vazante e também é bom pra intoxicação no sangue. Tem Alecrim, que é de baixada também, e é bom pra gripe e pra dor de garganta. Tem a Buta, que é igual carquejo, ela dá na beira do rio e é boa pro estômago. Tem o Para Tudo também né, que é do carrasco. Tem casca de Jurema, que dá na vazante, beira de capão, beira de serra, que é bom pra gripe e derrame. Tem o Alho Bravo do mato, que dá no carrasco e serve pra reumatismo também. Tem o Juá, pra esse piolho que dá ne porco e aquelas coceira que dá né porco e cachorro. Tem Quatro Pataca, que é bom pra reumatismo e também pra quentura; se a pessoa sente problema de quentura, dor nos osso e rim essas coisa tudo. Tem uma tal Macela, é da beira do rio, que pra estômago não tem como não...”

Um levantamento realizado em Canudo apontou que, na década de 1960, antes da invasão do território gurutubano, em média, cada família extensa consumia cerca de 540 kg de peixe por ano, 3 kg de peixe por dia, num período aproximado de 6 meses (seca). Diversos foram os relatos da existência de peixes de grande porte, como o surubim, dourado e a corvina, hoje considerados extintos nos rios Gurutuba e Salinas-Pacuí. Também foi comum o relato das “pescadas”, tanto as pescada de escutero, assim denominada a pesca realizada nas *vargens* e *corgos*, quando o rio extravasa o leito – “é quando o rio enche, joga água nos campos, o peixe fica ali, vadiando, aí joga tarrafa” (Sr. José, 51 anos, de Canudo), quanto as pescadas no leito do rio ou lagoas, com utilização de anzol, tarrafas, redes de arrasto (feitas de cordas de caruá) – “quando o peixe está navegando no *caxão* do rio, a pesca é com rede de três maia” (Idem).

Sob outra expressão, Murrieta (2001) registra também em pesquisa com as comunidades rurais da Ilha de Ituqui, no Baixo Amazonas, Município de Santarém-PA, a liberdade dos peixes em época de cheias, pelos pântanos e florestas inundadas:

“Os moradores (...) têm acesso a um complexo de lagos altamente produtivos, considerados como ‘propriedade’ da comunidade. A maior parte das pescarias concentra-se no verão. Os peixes que se espalham pelos pântanos e florestas inundadas durante a cheia, juntam-se durante o verão, nos lagos que vão secando, ou escapam para a correnteza do rio Amazonas” (: 120; grifos meus).

Embora a realidade das comunidades em questão hoje seja diametralmente oposta à dos Gurutubanos, na memória social do grupo, a fartura ainda é uma referência. No Gurutuba, normalmente, as pescadas estavam associadas a momentos de festa, de alegria, como acontecia com as que eram realizadas com rede de arrasto em poços, onde se fazia pequenos barramentos – “tapagens com boca de pari”. Os peixes eram pegos com fartura, distribuídos para todos que quisessem: “*peixe em boca de pari, num vendia não, atrasava a produção*” (Sr. Cristiano, 82 anos, Loreana).

O Senhor Nelson Rodrigues de Oliveira, 48 anos, Comunidade de Canudo, também registra a pesca de pari e a tapagem:

“A gente tem o pari, era uma armadilha que fazia de pau, então caía todo peixe ali e pegava né? Ele é muito complicado, ele é assim com uma furquia, assim com uma trevessa, trevessa e vem. Aqui também a gente fazia muito o pari. É com Madeira, pau; cê faz uma trevessa dum lado no outro do rio, dum barranco no outro, faz uma cerca né, e aí faz as cama e enche aquilo de comida; é capim, então faz como água dá aquela pressão, aquela pressão é que cai na cama, e o peixe vem e cai e não tem como voltar, aí ele fica ali dentro... é o tempo todo... volta não. Fazia também a tapagem na saída do poço, pra o peixe não voltar; lá na frente cê fazia outra. Então cê ficava dois, três dias pescando naquele poço. É por isso que eu falo o rio não secava; até mês de setembro, mês de agosto tinha pra pescar, mas tinha que fazer a tapagem, se não fizesse não pescava; tanto é que batia aqui num poço o peixe corria e ia embora pro outro e daqui cê ia até no rio Verde, porque era tudo emendado; a pescada tinha de ser dessa maneira.”

A expressão acima *peixe em boca de pari, num vendia não, atrasava a produção* denota a afluência dos tempos antigos e explicitam determinadas práticas que integravam as prestações e contraprestações que asseguravam a reprodução do grupo (Mauss, 1974). Segundo Beaucage, à troca moderna, fragmentada, mediatizada, impessoal, que opõe os interesses das partes, Mauss contrapõe sua “forma arcaica”, o dom, fenômeno social total onde grupos (famílias) e não indivíduos trocam, onde as normas e não a livre escolha dominam, e onde o importante não é maximizar o ganho, mas realizar, através da prestação e contraprestação, o equilíbrio e a coesão social (Beaucage, 1995: 5).

Uma outra dimensão implícita na expressão enfatizada e nas estratégias de manejo dos recursos do rio, remete-nos ao “tempo da natureza”, ou seja, o tempo da chuva, o tempo da seca, imagens tempo-espaciais que fazem parte da memória e estão ligadas à natureza e a uma vontade divina. A terra e, portanto, os recursos naturais, dentro dessa lógica, possuem um valor intrínseco, com abordado por Woortmann K. (1986: 03):

“Nessa perspectiva não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre ela se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria.”

Para os Gurutubanos, tanto o rio quanto os poços fazem parte dessa sacralidade e eram regulados por entidades espirituais – “nas enchente, a gente tinha muito medo de mexer na água, de atravessar o rio, por causa dos Cabloco d’água. Remava devagar”. Em alguns poços, não se pescava – “tinha o Poço da Pedra, lá tinha a Mãe D’água. Antes, o povo tinha grande respeito, não pescava no Poço da Pedra, porque tinha muito medo. Hoje está acabando” (Sr. Nelson, 48 anos, Localidade de Canudo). Crenças que, ao regular a pesca, mantinham poços como criadouros naturais, contribuindo com a vitalidade do rio e a fartura da fauna aquática.

Com a alteração do regime hidrológico do rio, em decorrência do barramento rio acima, o rio passou a correr somente no período das chuvas, ficando *cortado* durante quase todo o ano, uma vez que chove muito pouco no semi-árido Norte-mineiro. Andrade (1973: 39), ao abordar o fenômeno da seca no Nordeste, utiliza-se da mesma terminologia: “os barreiros – depressões escavadas no solo – e os tanques, depressões escavadas a dinamite nas rochas, secam, e os **rios cortam**, reduzindo-se a poços em pontos distantes uns dos outros” (grifos meus).

As entidades que povoavam o rio controlavam o uso dos recursos e ministravam sanções morais ou punitivas àqueles que transgrediam a ordem natural com abusos e descasos. Vários Gurutubanos registraram a presença desses seres ou têm em suas famílias um ou outro caso de “vítimas” de suas ações corretivas ou punitivas. Com a alteração do regime hidrológico de forma drástica, com o represamento e o fechamento das comportas, as entidades desapareceram, o rio ficou desencantado, tal como o desencantamento retratado por Lins e Silva (1980) no seu trabalho: “Os Curupira foram embora: um estudo sobre a identidade social cabocla”.

O que ilustra um princípio abordado por Godelier (1981) quanto à percepção do meio e ao ordenamento territorial, ao analisar as relações entre os Mbuti e Banto, povos que vivem na selva equatorial africana do Congo. Segundo Godelier, a percepção social do

meio físico-natural não se restringe a representações mais ou menos objetivas do funcionamento dos sistemas técnico-econômicos, mas integra igualmente juízos de valor (positivos, negativos ou neutros) e crenças fantasmáticas; um meio tem sempre dimensões imaginárias.

Voltando ao levantamento da fauna, encontrei dados preocupantes ao comparar as populações de cada espécie de quatro décadas atrás (tempo das *soltas*) com a população atual. Enquanto em 1970, de 87 espécies, 78 foram consideradas como abundantes, atualmente apenas 31 ainda mantêm uma população considerável. Mais grave ainda é que 12 espécies já não são encontradas na região. Algumas, como o Tamanduá Bandeira e o Tamanduá Mirim estão restritas a áreas isoladas, em vias de também entrar em extinção.

As causas do processo de redução das espécies são conhecidas pelos Gurutubanos: “o que faz o peixe é a água. Antigamente o peixe tinha liberdade de viajar, ele tinha movimento” (Sr. Cristiano, 82 anos, Loreana), ou - “o caso das abelhas é o caso do rio. As abelhas precisam de madeira, árvore. Tinha 3 abelhas [colméias] num pau só. Hoje num tem madeira, as abelhas também acabou” (Sr. Clemente, 78 anos, Pacuí II).

Como vimos, a racionalidade na ocupação e uso de recursos pode estar associada a locais de morada de forças sobrenaturais benignas ou malignas, que se supõem controladoras das condições de (re)produção da natureza e da sociedade, o que acaba por conferir sentido a certas práticas que aos nossos olhos parecem irracionais. Com isso, unidades de paisagem, solo, vegetação, recursos hídricos e seus usos são cobertos com um manto simbólico, tênue em termos perceptivos, mas denso em termos de eficácia (Godelier, 1981).

É também o caso do *gado nativo*. O *gado pé duro ou curraleiro*, como é chamado no Gurutuba, é peculiar: de orelhas grandes, malhado ou de cor, ao contrário do gado branco especializado dos fazendeiros; durante a seca circulava na vazante, na cheia, subia para o carrasco rico em leguminosas. O gado sempre foi instrumento de gestão do território, circulando por todo o espaço territorial; também foi instrumento de coesão social: sem marcas, seu dono era sempre um conhecido e uns cuidavam do gado dos outros. Segundo relatos, o gado nativo “veio das águas”, o cavalo também; alguns informantes testemunharam a chegada desses animais pelo rio, em períodos de cheia, num ato dadivoso

e mágico da natureza¹³⁴; não fosse pelo testemunho enquadraria estes fatos como a origem mítica da criação.

Quanto à pesca e à “morte” do rio identifiquei por vezes uma certa inversão lógica no entendimento local. Boa parte dos Gurutubanos acredita que o rio “morreu” porque as entidades foram embora e não exatamente porque a irrigação de culturas trouxe as águas rio acima. Não associam imediatamente a seca do rio à construção da barragem Bico da Pedra, nas imediações da cidade de Janaúba, e ao uso do seu manancial para irrigação de culturas estrangeiras, mas sim ao desaparecimento dos seres míticos e mágicos. Isto nos remete à Sahlins (1990), quando afirma que os acontecimentos históricos têm assinaturas culturais distintas, relacionando eventos contingentes e estruturas pré-existentes.

Mas ao especular sobre o desencantamento do rio e suas razões metafísicas, encontrei também explicações de ordem econômica ou conjuntural: a exploração dos recursos hídricos por grupos econômicos e pelos perímetros irrigados rio acima. De acordo com Dona Antonia Maria de Jesus, 72 anos, de Taperinha:

“... a água num chega aqui não, que escoo muita água que nós aqui fica sendo prejudicado, por causa de que eles prende a água lá; e tem bomba lá, bomba que puxa a água, manilhamento que puxa a água. Por isso que a gente tamos sofrendo aqui por causa disso. Depois desses plantio é que virou essa moda. O rio aqui cabou, caiu...”

E a privatização das águas do rio estende-se à interdição dos poços perenes e lagoas. Segundo o Senhor Julião Garcia, 84 anos, da região da Taperinha:

“Aqui hoje na região só o poço do Braço, na travessia do Ambrósio né, passando esse poço aí de esquina de estreito é só no açude, atrás do açude, aqui pra baixo tinha muito poço aqui em baixo, antigamente, hoje o que tá segurando só o camberão; o camberão fica ali depois de Loreana; tem também o poço do braço. Tem também o poço da sambaíba, que tem uma madeira que chama sambaíba e lá antigamente tinha muito, hoje não tem mais. Mais ali é o poço das ladera... aí tem essas lagoa né, aquelas lagoa lá embaixo, lagoa dos Mártir, lagoa de Barro, tem a lagoa Grande, a lagoa Grande fica lá depois do seu Sirilo, pra lá de baixo. Mais isso tudo tá dentro de fazenda, num pode entrar não...”

O mesmo atesta o Senhor Clemente, de Pacuí II:

“Antigamente aqui tinha surubim, aquela matrinxã, aquele dourado, curvina; mas esses peixe acabaram tudo. Esses peixe acabou tudo, surubim ninguém nem

¹³⁴ As enchentes sempre sucederam os períodos de seca e penúria na região, sendo memoráveis umas e outras; o gado nativo também sempre fez parte da realidade gurutubana.

conhece mais, eu vi na Lapa; não tem mais não, cabou tudo, não tem nada. O cara tem vontade de comer um peixe, se quiser comer peixe vai ne Monte Azul e compra um quilo de peixe. É triste rapaz! Porque quem tem os poço não deixa o cara nem pescar de anzol. O home ali mesmo ele falou com o gerente dele que se visse um beirar o poço dele que era pra ligar pra florestal ir lá. Pelo amor de Deus, rapaz, o cara pegar um peixe pra comer, pra dá os fi; é triste, moço! Você não pode fazer é farra, bagunçar né, porque isso é feio, mas cê pegar um peixe pra dar os fi?!”.

No relato acima, mais uma vez fica claramente estabelecida a tríade Deus, Homem e Natureza, como estrutura que permeia todo o universo gurutubano, onde a terra e os recursos nela existentes são dádivas de Deus. Cada parte da tríade é um componente da tradição, a estrutura é estruturante e ao mesmo tempo é estruturada pela tradição do grupo, se contrapondo às concepções e práticas dos invasores. Também fica claro que a aliança dos invasores com o aparato policial e de vigilância ambiental não é algo restrito ao tempo do *cercamento*.

Como já abordei, este processo é muito similar ao de Salitre, comunidade camponesa do sertão da Bahia, em Juazeiro, às margens de rio homônimo, que não comporta a agricultura irrigada em seu curso, nem as tapagens concentradas em algumas propriedades. O rio, sulgado por possantes bombas elétricas de grandes produtores e detido em outros trechos por alguns lavradores rio acima, levou à eclosão de vários conflitos (Reis, 1986: 127-128).

Cabe também estabelecer uma correlação entre a interdição das águas do rio e dos poços perenes no Gurutuba com os tanques dos singaleses de Pul Elyia, onde o requerimento primário da economia de um singlarês não era exatamente se ele era possuidor de terra, mas se ele era membro de uma vila, com direitos de participação da água do tanque (Leach, 1971: 98). Como já abordei, tanto o Gurutuba quanto Pul Elyia sofrem da mesma carência de água.

Um aspecto singular no que tange à barragem Bico da Pedra e suas conseqüências para o povo do Gurutuba é abordado por Pires, na sua obra “O Padre e a Bala de Ouro”. O autor narra a história do Vigário José Vitório de Souza, que vivia na fazenda da Passagem, e sua freguesia de São José do Gorutuba, no século XIX. Na região, o Arraial de São José

do Gorutuba¹³⁵ era centro de convergência, congregando transeuntes, compradores de bois e de grãos e comboieiros. Pires faz a reconstituição histórica da vida agitada do Vigário, retirando-a das tradições orais, quase lendárias. O autor constata em documentos de velhos processos, as acusações e defesas, a saga do vigário (1982: 39), junto com isso os dramas, tragédias e façanhas dos coronéis, beatos e jagunços. O Padre Vitório foi baleado e morto por um profissional experiente, contratado por fazendeiros e coronéis locais para este fim.

Entre os Gurutubanos e entre os regionais, há um entendimento que se tornou bastante comum com a construção da Barragem do “Bico da Pedra”, de que “as águas do Rio Gorutuba seriam um dia represadas para lavar o sangue do Vigário José Vitório, deixado nas pedras onde tombara morto, na Ladeira do Gravatá”. Em “Montes Claros, sua gente e seu costumes”, de Hermes Augusto de Paula, encontramos que o Vigário José Vitório teria amaldiçoado a terra gurutubana, declarando antes do último suspiro: “_ De agora em diante, as terras do Gorutuba entrarão em decadência até que as águas do rio, numa enchente nunca vista, venham lavar o meu sangue” (Paula apud Pires, 1982: 145).

Na cultura local, a Barragem do Bico da Pedra está historicamente associada à morte do Vigário. Para o historiador regional em questão, formou-se no imaginário popular a compreensão de que a região do rio Gorutuba só entraria em desenvolvimento no dia em que as águas represadas pelo rio lavassem o sangue do Padre, salpicado nos pedregulhos da Ladeira do Gravatá e isso só seria possível com a construção de uma grande barragem.

O historiador arrola outros eventos propulsores do desenvolvimento regional na pauta do entendimento em epígrafe: a elevação do povoado de Gameleira à categoria de Distrito, com a denominação de Janaúba, em 1943, a chegada da Estrada de Ferro Central do Brasil, a Colonização Nacional da Jaíba, a subordinação do centro Norte de Minas ao Departamento Nacional de Obras Contra as Secas - D.N.O.C.S e, posteriormente à Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, o aparecimento da Companhia do Desenvolvimento do Vale do São Francisco, a CODEVASF. Segundo o referido autor: “A adormecida região do Gorutuba acordou para o Progresso” (Pires, 1982: 146-150).

¹³⁵ O arraial de São José do Gorutuba localizava-se a aproximadamente 70 quilômetros da região em estudo e encontrava-se também no médio curso do rio Gorutuba. A ocupação e fundação do arraial datam de meados do século XVIII. Hoje, o arraial não existe mais.

É preciso contrapor a interpretação do “historiador”, de cunho desenvolvimentista, com a interpretação dos Gurutubanos, de ordem mítica e sagrada, referindo-se tão somente à praga jogada pelo padre, que resultou numa certa passividade senão perplexidade ante o processo de invasão das terras pelas águas e da retirada dos Sítios familiares de São José do Gorutuba. Mesmo considerando que a morte do padre não está relacionada com os Gurutubanos, uma vez que foi morto por mandatários locais.

Durante os trabalhos de campo, alguns informantes e suas famílias relataram como foram pegos de surpresa, em plena madrugada, acordados pela invasão súbita das águas, que levou pertences, criação, e inundaram todas as suas terras, cumprindo a profecia do referido padre, como castigo de Deus. Isto nos leva novamente à compreensão expressa por Sahlins (1990), quanto à relação entre eventos contingentes e culturas locais, no caso, o modo peculiar como os Gurutubanos leram e lêem a construção da barragem e suas conseqüências danosas. E nos leva também à consideração dos riscos de referência ao lidar com religiosos, já evocados no capítulo anterior.

4.2 - As estratégias produtivas:

Retomando as unidades de paisagem, as condições ambientais e a produção gurutubana, esta tem se voltado para a autossustentação e se organiza em agroecossistemas¹³⁶ familiares que acabam por relacionar todos os troncos familiares das distintas localidades ao longo do vale. Muitas vezes, os Gurutubanos plantam em terras emprestadas por parentes ou compadres ou arrendadas de chegantes, ou restringem-se aos seus quintais; criam suínos, caprinos e aves, além de gado para leite (uma ou outra rês).

Como vimos, há todo um conjunto de recursos e estratégias acionadas pelo grupo, devido a fatores internos, ambientais e histórico-conjunturais, que conformam elementos diacríticos constitutivos da identidade gurutubana, como a *agricultura de furado*, o *sistema*

¹³⁶ O termo “agroecossistema” reflete as estratégias produtivas de um determinado produtor, de uma comunidade ou de uma determinada sociedade que respondem não apenas a forças ambientais, bióticas e das culturas, mas também à organização social, aos sistemas de valores, conhecimentos e tecnologias (Hecht, 1989 e Norgaard, 1989 apud Dayrell, 1998); os agroecossistemas nunca são estáticos, mas estão em uma dinâmica interação natureza/sociedade; Conceito tomado de empréstimo da Agroecologia, operado por agrônomos e ambientalistas com manifesta sensibilidade sociológica.

de cultivo do feijão gurutuba e da mandioca, esta última associada à “colheita” de *caititus*, o *gado nativo* e o *peixe*, dentre outros. Estas estratégias associam não somente recursos naturais e itinerários técnicos e seus fins pragmáticos ou “econômicos”, mas também dimensões rituais relativas a ações sociais, quer envolvam ou não diretamente qualquer conceituação do sobrenatural e do metafísico (Leach, 1996: 76).

Mas não pretendo dissociar conhecimento do ambiente físico-natural das estratégias produtivas, por entender que o domínio cognitivo está intimamente associado às práticas, e o saber tradicional é recurso por excelência para a construção e reprodução de estratégias em condições adversas. Como vimos, os Gurutubanos identificam na paisagem unidades e subunidades. Subindo o relevo, a partir da *Vazante* em direção ao *Capão*, uma linha sutil demarca a divisão onde se cultiva o arroz, a cana, o milho, a mandioca. Mas, não apenas o relevo, a maior ou menor umidade ou a vegetação, também os tipos de solos em cada unidade e subunidade, numa mesclagem de técnica e elementos simbólicos. Manchas de solo que variam a poucos metros de distância podem determinar um ou outro cultivo, uma ou outra prática, como acontece nos *Furados*.

Descendo o relevo, a partir da Beira do Furado, a terra é *Aerosa*. Quando é *Aerosa*, pode ser *terra preta* ou *terra de areia*. *Terra preta* mais embaixo, *terra de areia* mais em cima. A *terra preta*, considerada *forte*, aceita o cultivo de milho, feijão, algodão, abóbora. A *terra de areia*, considerada mais *fraca*, aceita o cultivo de mandioca, feijão, batata doce, amendoim e mamona. Em alguns locais, aparentemente com a mesma natureza, não se planta: é o *Pavasco*. Neste local, a uns 30 cm de profundidade encontra-se um cascalho duro, que impede o desenvolvimento das plantas; o *Pavasco* aceita no máximo o plantio do capim (a mais *fraca* das subunidades).

Cada unidade e subunidade da paisagem tem uma (ou múltiplas) potencialidade(s), e esta(s) potencialidade(s) é(são) utilizada(s) e otimizada(s) nas estratégias (re)produtivas dos Gurutubanos, a partir de um conhecimento sincrônico e diacrônico do ambiente. A lógica da ocupação dos terrenos segue uma estratégia de multiusos das diferentes unidades da paisagem, explorando suas potencialidades, respeitando seus limites. A apropriação é realizada aproveitando-se a fertilidade e a umidade das *Vazantes* e dos *Furados* para as culturas mais exigentes.

Muitas das estratégias apresentadas pelos Gurutubanos figuram como modelo de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais, não obstante a impossibilidade de acesso e usufruto nos dias de hoje; a nostalgia e o orgulho pela singularidade e criatividade nas soluções encontradas e adotadas acompanharam quando em campo os relatos e testemunhos e “dessem um pedacinho de terra assim, que eles iam mostrar como é que se faz e como é que se vive”. Algumas famílias dispõem de áreas maiores e mantêm os padrões tradicionais de cultivo e produção. É o caso Sítio familiar de Seu Ludgério e Dona Tomázia.

Vimos que a lógica de ocupação (e de utilização) dos terrenos e de suas potencialidades é determinada por uma série de fatores, alicerçados no conhecimento desenvolvido ao longo de gerações. Os condicionantes sócio-culturais e econômicos influenciam o processo de apropriação da natureza, muitas vezes confrontando com suas práticas tradicionais, exigindo adequações cujas respostas não acontecem necessariamente no mesmo tempo que as demandas exigem. Os Gurutubanos vivem hoje esta realidade. Os limites impostos pela alteração e acesso às distintas unidades da paisagem vêm contribuindo para a degradação dos seus recursos e inviabilização do seu *modus vivendi*, causando uma verdadeira *erosão territorial e simbólica*.

As recorrentes e frustradas tentativas de instalação de empresas agropecuárias nesta região, somadas às peculiaridades desta paisagem, nos dá indícios seguros que muitas das possibilidades e restrições intrínsecas desta ecopaisagem são desconhecidas, ou pouco conhecidas pelos invasores. A busca de elementos da história de ocupação dos Gurutubanos agrega elementos importantes para uma reinterpretação da paisagem, indicando-nos pistas menos “estrangeiras” de possibilidades do aí se viver.

Um agroecossistema familiar típico consiste, normalmente, de um Sítio ou gleba onde moram diversas famílias do mesmo tronco familiar – que denominarei então de agroecossistema familiar ampliado. Neste agroecossistema há uma intensa troca – de serviços, de materiais, de alimentos, além de contarem com terrenos de uso comum e equipamentos coletivos. Estes agroecossistemas ampliados também interagem com outros, formando uma rede de relações que contribuem para a reprodução social das famílias e do grupo.

Dentro de um agroecossistema familiar ampliado convivem diversos sistemas produtivos familiares restritos, ou seja, à medida que as filhas e netas vão casando, elas vão constituindo sistema produtivos próprios que interagem com o dos pais, avós, irmãos e irmãs. Foi possível identificar os seguintes componentes dos agroecossistemas familiares ampliados e dos sistemas produtivos familiares restritos:

A Roça é um dos componentes de fundamental importância nas estratégias (re)produtivas dos Gurutubanos. Uma diversidade de culturas é cultivada nas diferentes unidades, a saber: *Roça de Capão*, *Roça de Furado*, *Roça de Carrasco* e *Roça de Vazante*. Tradicionalmente plantadas em aberturas cunhadas no meio dos *capões*, *furados*, *vazantes* e *carrascos*, nos estratos da paisagem de vegetação mais densa, somente as roças eram cercadas, com o resto do terreno ficando livre, para uso de todos. Como vimos, com as roças cercadas (presas), bovinos, caprinos e suínos podiam ser criados na *solta*¹³⁷.

Identifiquei no sistema de cultivo a prática da *risca* e do plantio. Como explica o Senhor Clemente, de Pacuí II, o que entende por *fazer a terra*:

“Fazer a terra é assim: roçar, depois de roçar sapeca a terra e queima, e depois da terra queimada junta os garranchinho, depois então, aí vai e risca e planta. A risca é em riba do cavalo, põe o cavalo e vai riscando o cavalão atrás com o arado e aí depois o outro vai jogando a terra, a semente e plantando, tapando com o pé” (ver retiro fotográfico anexo).

Identifiquei também que para cada cultura, há um tipo de cerca diferente, como nos explica o Senhor Ludgério, de Picada: “Se é roça de mandioca é pau em pé; se a roça é de milho já é pau deitado. Que tem roça de milho, tem a roça de mandioca, tem a roça de arroz. Tem as cerca de cruzeta assim que é pra roça de milho e feijão, de arroz também.”

O ciclo produtivo obedece o regime das águas, como podemos constatar no depoimento abaixo:

“Julho, agosto, setembro, aí é desmatção. A queimada, nós queima em agosto, queima em setembro, depende do tempo da desmatção, se cabou a desmatção, queima. Depois da queimada é cercar; depois que queima, cerca, a cerca a gente faz assim até outubro, novembro. Já a planta é em outubro, novembro, tem vez que até dezembro. No meu tempo nós plantava em agosto né, mas agora, o tempo mudou, que agora a chuva de planta mesmo quando chega aqui é de 15 de novembro em diante né? As vezes no dia 15 ela ainda não chegou. Logo que nasce tem que começar a cata né? Em dezembro assim, tem vez que a gente dá até três cata, conforme a planta. Já a colheita aqui começa mais em janeiro, fevereiro,

¹³⁷ Ver representações dos Sítios familiares – Figuras 6, 7 e 8 – Item 3.3.

março, aqui no mês de março ainda colhe. Tem uns anos que trata até duas colheita, já tem ano que nem uma dá” (Seu Olegário, 67 anos, Loreana).

As culturas mais comuns nas roças são:

Roça de Capão

Capão de terra preta: milho, feijão gurutuba, algodão, abóbora, cana, maxixe;

Capão de terra de areia: feijão gurutuba, maniba (mandioca), batata doce, mamona, amendoim, melancia, melão;

Roça de Furado

Beira de Furado: Milho, feijão gurutuba;

Baixio do furado: arroz, bengo (capim);

Roça de Carrasco

Maniba (mandioca), feijão gurutuba, amendoim, batata doce;

Roça de Vazante

Arroz, cana, bengo (capim).

Nos quintais, normalmente espaço privilegiado de cuidados da mulher, são cultivadas frutíferas, pequenas hortas, plantas medicinais associadas muitas vezes ao cultivo de maniba (mandioca), feijão gurutuba, andu e milho. Papel chave nas estratégias de seguridade alimentar, os quintais provêm os alimentos que complementam qualitativamente a dieta dos Gurutubanos. As seguintes espécies foram encontradas nos quintais:

Frutíferas: mamão, pinha, caju, coco, urucum, maracujá, siriguela, limão, laranja, goiaba, café, imbuzeiro, dentre outras;

Medicinais e de proteção: alecrim, arruda, espada de São Jorge, hortelã, hortelã pimenta, dentre outras;

Hortícolas¹³⁸: quiabo, maxixe, abóboras, couve, alface, alho, tempero verde, dentre outras.

Em termos de cultivo, registrei ainda a presença de elementos não propriamente técnicos, mas simbólicos, ordenados e reproduzidos coletiva e tradicionalmente, assumindo o cultivo uma conotação ritual. Mesmo aqueles que não dispõem de terras e cultivam em terras de parentes, ou terras arrendadas de chegantes (sitiantes fracos), observam estes sinais e acessórios técnicos, agronomicamente dispensáveis. Como diria um Gurutubano da localidade de Loreana:

“Quando aquele sapo relador começa cantando é sinal que a hora da chuva tá chegando; e tem aquela sabiazinha também, a hora que dá a primeira chuva que

¹³⁸ A maior diversidade foi encontrada apenas nos raros quintais onde era facilitado o acesso à água.

ela continua cantando as água continua boa; também quando as estrelas tão piscando bastante, ocê levanta à noite e as estrelas tão piscando, aí é chuva perto também...”

E continua:

“Aqui eu tenho uma experienciuzinha assim: no dia 15 de Setembro se der um barrado na entrada do sol do nascente ou poente, aí ocê pode saber que as águas são de muita chuva; agora se na hora que o sol for encoberto, na hora que o sol entrar, se aquele barrado afastou na entrada do sol, pode saber que chuva é praqui, pracolá, é rareada, mas se o sol for coberto de barrado, pode saber que é muita chuva; esse ano deu foi forma de chuva...”¹³⁹.

Há também uma correlação entre plantio, colheita e lua¹⁴⁰, como demonstra o Senhor Nicolau Quaresma Franco, 54 anos, de Taperinha:

“Agora o feijão, o feijão lá pra nós, pelo menos, tem uma experiência pela lua; pela fortaleza da lua, acontece que se não tiver chuva, se não tiver jeito de chover pra estragar aquele mantimento que tá verde, espera o quadro, quadro de lua pra colher. Antigamente tinha isso também. O milho quebrava na época da lua-cheia; o feijão também era assim. Agora tem que bater o feijão no escuro. É por causa da fortaleza da lua. É no escuro que nós bate o feijão. Já o milho, uns quebra no escuro e outros no claro.”

Aqui, a posição da lua conjugada com a sua aparência fornece a base empírica para o sistema. A noção de força, com suas variantes *forte* e *fraco*, explica o caráter não estático e cíclico do fenômeno, configurando favorável, desfavorável e nem tanto ou de grande risco, a depender das fases e da passagem de uma lua para outra.

Em termos de sistema classificatório, a correlação entre as categorias *forte* e *fraco* e as fases da lua foram exploradas por Almeida (2005), ressaltando que esta correlação está associada a escolhas válidas e circunstâncias. Para o autor:

“... a depender se a lua está mais forte ou menos forte, mais fraca ou menos fraca, algumas qualidades do produto são reforçadas em detrimento de outras. Na lua forte, a crescente, temos a produção do tipo que dá violento e com viço (dá boa mas apodrece rápido). Já na lua fraca, a minguante, o resultado é do tipo que dá segura e conserva. A escolha de uma estratégia por parte do lavrador depende da sua condição social: o tipo de acesso à terra (se sua própria ou arrendada); a disponibilidade de força de trabalho em seu grupo familiar; a disponibilidade de insumos; o preço alcançado pelo produto no mercado; a condição de acesso ao mercado, etc. Como o resultado final é sempre constante e equilibrado, temos que com o tempo, sua produção, sua

¹³⁹ As práticas divinatórias quanto às chuvas serão retomadas a seguir, ao discutir a relação entre a religiosidade e a produção. Como afirmei na introdução, estes aspectos encontram-se imbricados e estão tratados separadamente aqui somente para fins de construção da tese.

¹⁴⁰ Esta relação poderá posteriormente ser explorada em artigo específico.

carga sairá fraca, pois gastou a maior parte de sua força na fase da brotação. Já no plantio na lua fraca, ocorre o inverso (: 66-68).

Também em termos de sinais, ou aspectos simbólicos da produção, o Senhor Olegário nos ensinou uma técnica para identificar a presença de água. Como o Gurutuba encontra-se em clima semiárido, e o lenço freático é profundo, a água é recurso escasso. Segundo o mesmo:

“Eu quando fui pra abrir aquela cisterna ali, eu abri três buraquinho, abri aquele ali, abri outro ali, abri outro ali no fundo, emborqueei um prato em cima e larguei dormir à noite; aquele prato, aqueles outro buraco que eu pus aqueles prato emborcado não, os prato amanheceu sequinho, já aquele prato lá amanheceu chorano água, aí eu mandei abrir do lado de lá. Deu água com 19 metro e meio.” (Seu Olegário, 67 anos, Loreana).

A criação de animais também desempenha um papel fundamental nas estratégias produtivas dos Gurutubanos onde, além do fornecimento de carne, leite e ovos, serve também como poupança para os períodos críticos de seca ou como seguro para se socorrer em caso de doença. Wolf (1976), mesmo considerando que o termo camponês denota nada mais, nada menos, que uma relação estrutural assimétrica entre produtores de excedentes e o grupo dominante (: 24), afirma que, além dos camponeses produzirem um “excedente cerimonial”, à maneira dos primitivos, como suporte de relações sociais e simbólicas, eles devem ainda produzir um “fundo de reserva” para períodos de escassez e um “fundo de aluguel”, para suprir as relações de subordinação.

No Gurutuba, a criação de animais (bovinos, eqüinos, ovinos, caprinos, suínos) e aves (galinha, cocá ou galinha da angola, e peru) integram este “fundo de reserva”, como exemplifica o Sr. Olegário, 72 anos, de Loreana:

“Quando a gente precisa pega um bezerro macho e vende; até fêmea já tem vendido porque aperta né, a gente pega e vende pra recursar, porque tem hora que adoce uma pessoa aqui e sai correndo aí e não tem outro recurso pra ocê e tem hora que ocê é obrigado a vender uma vaca de estimação pra poder tratar dos doentes aqui, porque não tem jeito. Pega e vende e faz isso; a gente não tem recurso pra poder cuidar de doença.”

Cabe ressaltar que a criação de galinha e de pequenos animais é de domínio quase exclusivamente feminino, como atesta o depoimento do Senhor Nelson e sua esposa, Dona Neuza, de Canudo:

“Aderval: E criação, qual o tipo de criação que você tem?”

Nelson: Aqui a criação que mais mexe é o gado, é porco, é animal, é galinha.

Aderval: Qual a criação que você acha mais importante?”

Nelson: A mais importante aqui é o gado.

Aderval: E se perguntar pra sua mulher qual que ela acha mais importante?

Nelson: Se perguntar ela? É perigoso ela falar galinha, mas não sei.

Aderval: Pode perguntar pra ela?

Nelson: Pode perguntar. Ô bem, vem cá!

Aderval: Nós estamos aqui querendo saber sobre a criação, vocês mexem aqui com gado, porco, cria animal e galinha... Qual desses animais que a senhora acha que é mais importante?

D. Neuza: Ah... é só... Galinha.

Nelson: Ta veno, eu acertei.

Aderval: E além da galinha, qual a outra que a senhora acha importante?

D. Neuza: É gado.

Aderval: Quem que cuida do porco e da galinha aqui?

D. Neuza: É ieu.

Aderval: E do gado?

D. Neuza: Do gado é meus filho.”

Faço constar também o depoimento de Dona Balbina, de Lagoa dos Mártires, pela riqueza de detalhes:

Aderval: Dona Balbina, pra cuidar de galinha gasta é muito milho, não gasta?

D. Balbina: Gasta nada, é o mi mesmo da produção nossa. Cá pra nós também pode dá mi e pode não dá; como choveu agora elas fica comeno essas folha aí tudo... elas tá comeno ó; esses capim aí tá... pra criar galinha. Ah, nós não compra mi pra dar galinha não, nós só compra assim pra dar porco. Que aí não tem jeito, tem que comprar, que tem vez que o mi nosso aqui dá menos, quando a nossa chuva vai cabano agora a gente vai e compra, compra o mi pra dar os porco; pra galinha não compra nada, tá sorta. E galinha se der mi ou não der elas bota direto. Nós não compra mi pra dar galinha não.

Aderval: Essa raça de galinha vem de onde?

D. Balbina: É dessa mesmo aí, meu fi... que desde quando eu nasci que já tem essa raça de galinha; já essa outra tem épa né, mas dessas outras gente fraca não pode criar não que elas come muito. Essa se ficar sem comer é difícil... essa pra ficar, só doença, se adoecer, se vier doença e adoecer elas enjua, passa dias de fome; já aquelas outras não, aquelas galinha que o povo chama galonal e outros chama galinha da índia, quá! Aquilo se não tiver comeno mi direto, difícil ela pôr... eu não compro daquelas galinha não.

Aderval: Tira o galo daqui mesmo ou compra de outro lugar?

D. Balbina: É daqui mesmo, é daí ó, cria aí e agora compra também no varejão de frango, tem um galo meu, tinha aí, morreu um bocado ano passado, morreu só uma galinha, tanto que os galo morreu tudo, tudo, tudo, ficou só duas cabecinha de galinha, e agora eu fui pelejano, pelejano pra mode tornar render e vender travez, mas deu uma mortandade nas galinha; agora só ficou essas... fora os que eu matei no mês de novembro, matei nove, tudo são. Esse aqui já é nova ó, agora que a galinha chocou.

Aderval: Como é que a senhora sabe que é pra por pra chocar? Pra render?

D. Balbina: Elas entra lá pro mato e choca, caba saindo esse frangum; elas só faz assim; aí agora ali a gente vai dano eles a comida, quando cabar de criar elas já vai tornar botar travez. Aí mesmo tem umas deitada pracolá.”

Quanto ao gado, o rebanho solto se deslocava em busca de forragem e aguadas em longas distâncias. As *Vazantes* umedecidas pelas cheias dos rios Gorutuba e Salinas-Pacuí ofertavam, nas secas, espécies pioneiras de surgimento espontâneo que serviam de forragem para o rebanho. Nos períodos de chuva, o rebanho se deslocava para os estratos mais elevados da paisagem, *Carrascos* e *Furados*, em busca da brotação de forrageiras arbóreas. Junto com o movimento do ciclo das estações e seus reflexos na paisagem, o rebanho de bovinos, porcos e caprinos se movia. Processo este que gerava longas rotas de pastoreio.

Como já afirmei anteriormente, a solta ainda é utilizada na atualidade. Não obstante o *cercamento* e redução de áreas de pastagens naturais e forrageiras, restam ainda em alguns Sítios familiares pequenas áreas destinadas à solta. Questionado sobre a criação de gado, o Senhor Olegário, 67 anos, de Loreana, afirma que:

*“É mais o gado merola [Nelore], merola tem mais... gente cria vaca de leite mas tem criado pouco; quem cria vaca de leite aqui sabe como é, tem que dar ração direto, e a ração que é difícil né, que a chuva é muito pouco pra gente fazer capinheira né, e capinheira não sai que presta, mas o gado merola não, é um gado desenvolvido, cê pode soltar ele aí pra baixo, ele come igual bode. Esse gado é mais pra corte, pra leite não. Acontece às vez uns merola bom de leite né, tem uns merola próprio de leite, e têm uns merola que não dá leite; é porque nasce mesmo deles. Nós aqui é assim, nós cria mais é na solta, deixa segurar uns capinzim mais pro tempo da seca né; agora mesmo tá na solta, tá deixando o capinzim sair, de janeiro a gente põe a criação pra dar um corte no capim, aí, quando a criação dá aquele corte no capim a gente torna tirar ele, pra gente poder tornar plantar né e dar semente. **Solta pro mato, pros mato aí que não tem roça né, o mato, tem capim brabo, pastagem nativa, tem o pasto nativo. Tem muito pasto nativo, e tem as rama também; pelo menos as solta são boa.**” (grifos meu).*

Tal estratégia de manejo do rebanho assentada no movimento dos ciclos ecológicos, talvez venha explicar a formação de um arquétipo humano característico desta região, visto caricaturalmente pelos regionais como

“um povo negro, vaqueiros bons, que vestidos de gibão de couro e facão na cintura eram capazes de rasgar carrascos dominados por unha de gato, cruzeta, espora de galo, em busca de gado em arribada onde ninguém ousaria se meter.”¹⁴¹

¹⁴¹ Descrição do povo Gurutubano feita por um pecuarista morador da beira da Serra do Espinhaço, João da Lavrinha.

As categorias *forte* e *fraco* também se aplicam ao “crime”, no sentido de quantidade de cabeças. Naturalmente a categoria expressa abaixo *criador forte* está associada à dispobibilidade de terras, intimamente ligada à categoria *fazendeiro forte*, já abordada no segundo capítulo. Segundo o Senhor Nelson, 48 anos, da localidade de Canudo:

“Eu conheci criador forte aqui, no modo de nós achar criador forte é o seguinte, é porque eu conheci um cumpade aí, nós tratava ele de criador forte porque ele criava aí 100, 200 gado. Mas criava assim, no mato; aí ele era forte que ele tinha muito.”

Com as múltiplas estratégias de convivência com as restrições ambientais desta paisagem árida e seca, isolados ou com pouco contato com a população branca envolvente, os Gurutubanos desenvolveram um sistema agroalimentar quase que auto-suficiente (ver modelo a seguir). Segundo os informantes o cardápio era, e em parte continua sendo, estruturado no uso da farinha, do toucinho, da carne do bode, peixes, animais silvestres, aves e boi e, às vezes, do arroz. A farinha e o beiju eram comumente usados em lugar do arroz, quando indisponível. Ao contrário da população branca de regiões próximas, a carne de cabrito é bastante apreciada. Esta dieta era complementada pela coleta de frutos da Caatinga, hoje comprometida pelo *cercamento* e expropriação das terras.

E preciso considerar ainda que boa parte da renda, senão a única renda de muitas famílias gurutubanas provém da aposentadoria dos velhos e dos programas de transferência condicionada de renda, sobretudo do Programa Bolsa Família do Governo Federal, sendo os valores convertidos em gêneros de primeira necessidade e pagamento de transporte até as cidades próximas¹⁴². Como diria um informante regional: “... é doloroso dizer, mas o forte mesmo da região hoje, ela gira em torno dos benefícios de aposentadoria; é uma região que o aposentado rural se destaca, é a primeira fonte de renda hoje na região” (Levi Quaresma dos Santos, 33 anos, trabalhador rural de Porteirinha).

¹⁴² Os programas sociais serão objeto do próximo capítulo.

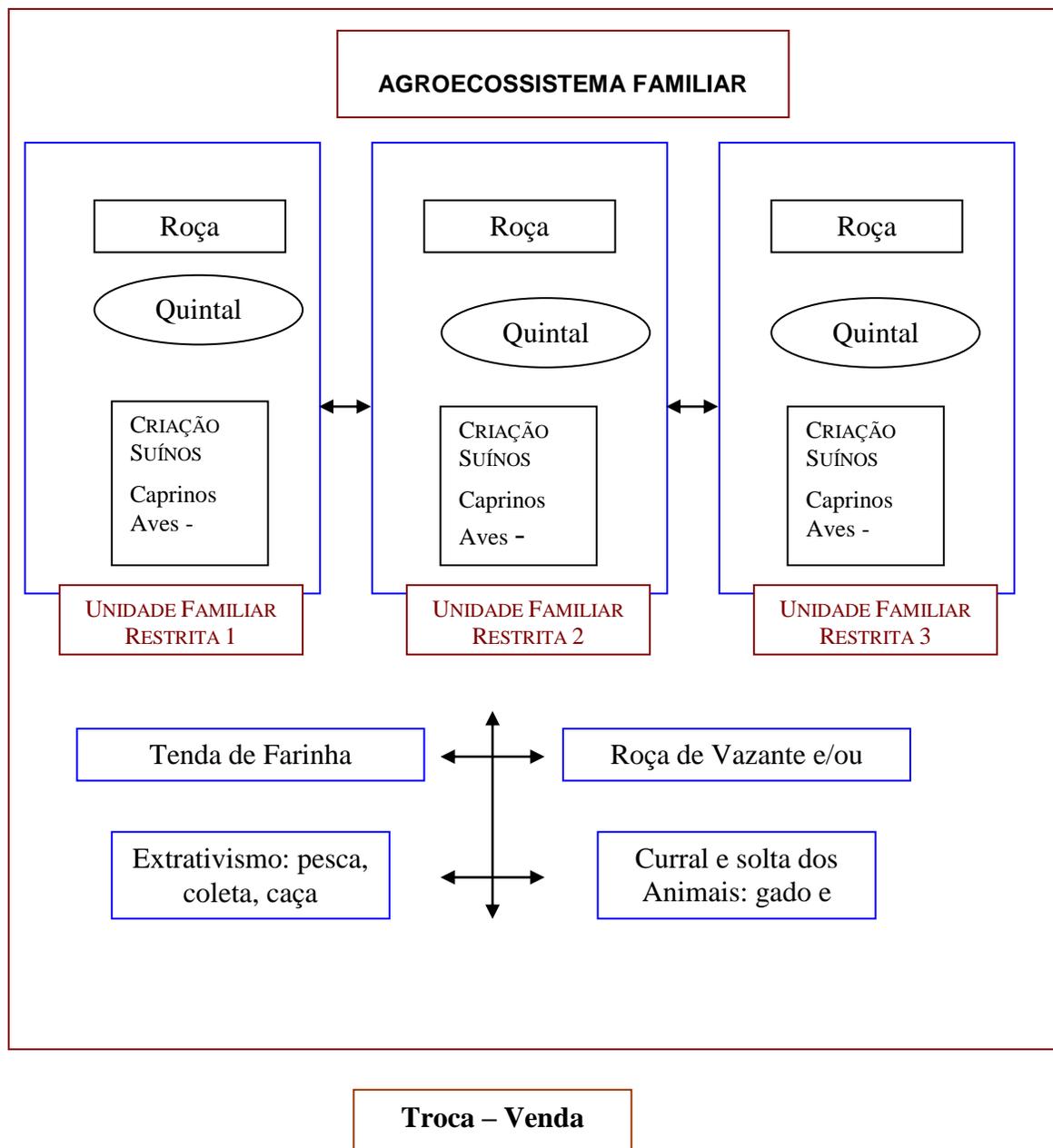


Figura 16: Modelo de agroecossistema familiar (Sítio familiar)

4.3 - Produção e religiosidade:

No trato da religiosidade gurutubana estarei priorizando mais as implicações éticas da religião que o universo religioso propriamente dito, ou seja, a dimensão societária do fenômeno religioso, o plano das relações e práticas sociais, importando mais especificamente as prescrições religiosas e os rituais ligados ao ordenamento territorial e à produção. Como veremos, a religiosidade gurutubana ordena não só a percepção do ambiente, mas também as práticas produtivas e outras formas de sociabilidade, como fios indelévels que conferem unidade ao grupo.

De certa forma, no domínio da natureza ou produção, a imposição de condições restritivas, como a introdução de novas leituras e tecnologias, em meio à expropriação dos meios de produção, pode ser entendida como “dessacralização”. Neste sentido, a invasão das fazendas e do agronegócio no território gurutubano teria configurado um quadro restrito de possibilidades, também associado aos poderes dissolventes (Simmel, 1939).

Um aspecto singular, apontado por Godelier, ao tratar da transparência e opacidade em relação às estruturas sociais, quando cita o exemplo explorado por Détienne, na análise da crise agrária e atitude religiosa na Grécia do século VIII, é que os “*os trabalhos e os dias* não são um tratado de agronomia, mas sim um poema religioso” (1981). O povo é atendido pelos deuses a partir da execução de um trabalho ritual, que o torna e a cada um dos seus membros, virtuosos. Entre os Gurutubanos, estes rituais ligados ao trato da terra, da criação e da coleta estão também regulados e associados à esfera do sagrado.

O respeito ao ritmo temporal é imperativo fundamental desta ética de conformidade. O calendário agrícola propõe um tipo de recomendação para cada período, assim como interdições, provérbios, presságios. O calendário dos trabalhos e das festas religiosas institui a coesão do grupo, interditando toda omissão às previsões coletivas, ao mesmo tempo, garantindo a previsibilidade, fora da esfera da ciência ou do cálculo econômico.

Bourdieu aborda o “calendário” como princípio de organização (regula a sucessão temporal), e força de integração (garante a harmonização das condutas individuais, o preenchimento recíproco das expectativas relativas às condutas):

“A ordem social é, antes de mais nada, um ritmo, um tempo. Conformar-se à ordem social é primordialmente respeitar os ritmos, acompanhar a medida, não

andar fora do tempo. Pertencer ao grupo, significa ter no mesmo momento do dia e do ano o mesmo comportamento de todos os outros membros do grupo” (Bourdieu, 1979: 47).

Entre os Gurutubanos, há duas datas do calendário religioso que balizam o período de plantio: o dia 29 de setembro, dia de São Miguel, quando se planta o feijão catador, como dizem “planta primeiro pra chegar mais rápido”; e o dia 13 de Dezembro, dia de Santa Luzia, quando ocorre a “derradeira planta”, a do arroz (D. Tomázia, 71 anos, Picada).

Também temos o sorteio de São João e o sorteio de São Pedro, este último mais freqüente: se dia 29 de junho, dia de São Pedro, nublar, novembro vai ser bom de chuva; se no dia 30 nublar, Dezembro também vai ser bom de chuva; se no dia 31 nublar, Janeiro vai ser bom de chuva; o mesmo ocorre quanto ao dia 1º. de Julho, relacionado ao mês de Fevereiro: se não amanhecer nublado, o mês não será bom de chuva. Esta previsão pode também ser feita a partir do dia 24 de Junho, dia de São João.

O Sr. Olegário (Loreana) deu-nos outro exemplo de *sorteio*:

“O sorteio de São João é assim: ocê escreve o nome do mês num papelim e põe sal em cima, mês das águas né? Outubro, Novembro, Dezembro, até Janeiro; aí você escreve os nome, põe os papel com os nome dos mês escrito e põe um pouquinho de sal em cima dum nome, e vai e põe outro sal em riba do outro nome do outro mês; deixa passar a noite, aí, aquele mês que aquele sal derreter e tiver moiado o papel, aí você pode saber que tem chuva, já aqueles que não chove fica sequinho, não móia não...”

O Seu Mariano, de Gado Velhaco, apresentou outra prática divinatória da chuva:

“E na fogueira também cê enche a garrafa d’água, enterra e faz a fogueira em cima, aí no outro dia cê vê, cê não pode encher a garrafa, deixa ela abaixo do ombro, por ali, aí se aquele ano for bom de chuva ela termina de encher. Também se ocê tiver, naquela época de calor, quando tá perto de chover cê pode encher um copo d’água e por ele assim; cê pode panhar ele e deixa ele aqui, cumpouco cê vê ele assim... Se a água subir e derramar, aí é sinal de chuva.”

Já o Senhor Nelson, de Canudo, apresentou uma pequena variação terminológica para o sorteio, sem contudo alterar em essência a prática divinatória e propiciatória:

*“É a **divinhança** de São João, chega aqui ce fala assim ó, que nem esse ano mesmo, por exemplo, deu esse verão de chuva aí, já vi muitas pessoa falar comigo _ ‘Ah, mas eu sabia que não ia chover logo, não ia chover esse ano boas água, pois a **divinhança** de São João foi ruim, não deu nada certo’, mas eu não sei se faz o problema da divinhança, mas que tem muitos que conhece aí o problema tem também; lá fala sorteio né? Lá fala sorteio, aqui fala **divinhança**.”(Grifos meus).*

Normalmente a mediação entre o ciclo agrícola e o calendário religioso é feita pela expectativa da chuva, elemento que estabelece a mediação entre o plano concreto das relações e o transcendente. A chuva no semi-árido é bênção divina e fertiliza não somente a terra, propiciando uma boa produção, mas também a própria vida social.

Cabe evocar aqui as categorias tempo e espaço *Nuer*, determinadas predominantemente pelo ambiente físico natural, mas também influenciadas por fatores estruturais. Pritchard faz distinção entre aqueles conceitos que são reflexos de suas relações com o meio ambiente - tempo ecológico -, e os que são reflexos de suas relações mútuas dentro da estrutura social - o que denomina de *tempo estrutural*. Ambos referem-se a sucessões de acontecimentos coletivamente significativos. Para os Nuer, num certo sentido, todo o tempo é estrutural, já que é uma ideação de atividades colaterais, coordenadas ou cooperativas: os movimentos de um grupo (Evans-Pritchard, 1993: 116).

No Gurutuba, há um envolvimento coletivo não somente no processo produtivo, propriamente dito, mas também e, sobretudo, nos movimentos propiciatórios, constituindo de práticas de novenas, trezenas, penitências e promessas. Dentre as penitências, constam as seguintes: carregar pedra na cabeça até o cruzeiro, depositando a pedra em seguida aos pés do cruzeiro e molhando-a; molhar o cruzeiro do cemitério; colocar crianças ajoelhadas ao pé da cruz; andar com o santo para cima e para baixo, de casa em casa, rezando, de pés descalços. A devoção e as festas de santo também são ritos propiciadores ligados à boa chuva e à boa colheita.

Os ritos de “divinhança” se articulam com os ritos “penitenciais”, correspondendo os primeiros à previsão e os segundos à intervenção. Os dois ritos se encadeiam no tempo, um demanda o outro, numa tentativa fortuita de mudar o curso da natureza, torná-la menos implacável, através da mediação dos santos e da sensibilização de Deus. Desse modo, a tríade Deus, Homem e Natureza é uma estrutura que permeia a produção e toda a vida social (Woortmann K., 1986: 3).

Como ocorre em muitas comunidades camponesas, a religiosidade costuma ser marcada pelo culto aos santos. A mesma observação obteve Wall (1998) quando estudou os camponeses do Baixo Minho em Portugal, onde também os santos são escolhidos como interlocutores privilegiados, como intermediários das graças desejadas. Entre os

Gurutubanos, pratica-se o catolicismo popular¹⁴³, e encontra-se em todas as paredes de todas as casas, geralmente nas salas, gravuras de santo.

Seu Nicolau Quaresma Franco, 54 anos, um dos meus guias de campo, líder religioso do Quilombo do Gurutuba, enumera uma série de situações riutais propiciatórias à chuva e conseqüentemente à boa colheita:

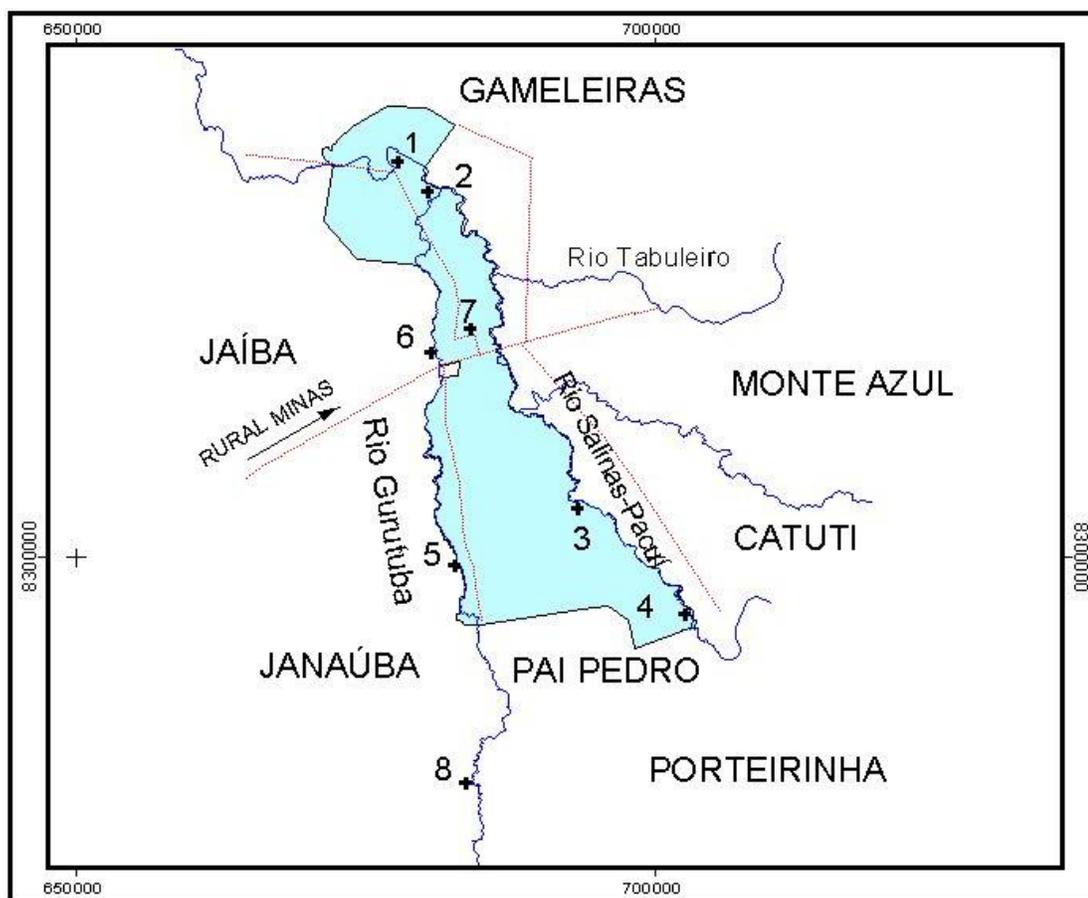
“Nós reza todo tempo em janeiro, pra chuva; quando Deus quer chove mesmo; agora quando Deus não quer também pode rezar o mês inteiro e não chove. Que tudo vai é Deus querendo, Deus não querendo não tem jeito. Mas nós é o seguinte, nós crê nas imagem, nós crê que existe, que tem Deus e crê nas imagem também né? Aí, agora ela, depois que passa a quaresma, sete sexta-feira até entrar na semana santa ela reza, que as vez é quarta-feira de cinzas, ela reza, que quarta feira de cinzas sempre é fevereiro. Se começar no dia 10 de fevereiro, reza o resto de fevereiro, o mês de março e o princípio de abril, na semana santa. Ela reza a quaresma toda. Reza o terço. É a penitência, rezar todo dia, pedir a Deus pra mandar chuva. Aqui também fazia penitência antigamente... de ir moiar o cruzeiro lá no cemitério, levava flor de São João, tem um mato que chama São João. Moiava o cruzeiro e rezava lá no cemitério e voltava, ia rezano e voltava rezano.”

Aqui mais uma vez fica clara a relação estabelecida pela ordem moral entre Deus-Homem-Natureza, onde o homem deve saber usar o que Deus deixou na terra, sem abusar, uma vez que é a partir da Natureza que se dá a intermediação da relação Deus-homem (Woortmann K., 1990). Temos assim uma perspectiva holística de compreensão do mundo, em que o lavrador participa do “jogo da produção”, realizando uma intensa negociação em que estão envolvidos tanto a condição social da família, como as características ambientais de sua propriedade, assim como as imposições do mundo envolvente e do transcendente.

É importante frisar, na esfera do sagrado, a relação dos Gurutubanos com os cemitérios, local onde se encontram os seus ancestrais, que são cultuados permanentemente. Nos levantamentos de campo identifiquei vários cemitérios, muitos hoje dentro de fazendas, alguns dos quais nominados a partir de antigas localidades, abandonadas ou das quais os Gurutubanos foram expulsos. É necessário considerar que locais antigos foram “abandonados”, mas os cemitérios não. Identifiquei os seguintes

¹⁴³ Porto (2003), que se dedica ao estudo da feitiçaria, negritude e relação com o outro em uma cidade do vale do Jequitinhonha/MG, entende por “catolicismo popular” uma forma rica, pouco sistematizada, contraposta ao modelo oficial de catolicismo e capaz de lidar com tradições religiosas diferenciadas de uma maneira criativa e particular. Adota uma compreensão que não situa a religiosidade popular nem no passado, nem como anacronismo a ser superado, muito pelo contrário (: 9).

cemitérios: o de Lagoa do Mártir e Lagoa de Barro; o cemitério de Cruz; o cemitério de Barra do Pacuí, Pacuí I e Pacuí II; o Cemitério do Estreito; o cemitério de Canudo; o cemitério dos Anjos, nas proximidades de Salinas II; o cemitério de Salinas Maravilha; e o cemitério de Jacaré Grande (Veja mapa a seguir).



LEGENDA

✚ CEMITÉRIOS

- 1 - Canudo
- 2 - Barra do Pacuí, Pacuí I e Pacuí II,
- 3 - Salinas Maravilha
- 4 - Anjos
- 5 - Estreito
- 6 - Lagoa dos Mártires e Lagoa de Barro
- 7 - Cruz, Vila Sudário, Picada e Tabua
- 8 - Jacaré Grande

Estrada
 Hidrografia
 Quilombo do Gurutuba

Base Cartográfica: SD-23-Z-D-I DSG 1984
 DATUM: SAD 69
 Projeção UTM

Figura 17: Localização dos cemitérios do Quilombo do Gurutuba

O Senhor Nicolau Quaresma Franco, 64 anos, de Taperinha, ao apresentar o cemitério do Estreito, demonstra o seu uso e reverência, deixando claro que se morre muito no Gurutuba:

“O lugar aqui chama Estreito mesmo. Enterrado aqui, vamo começar dos mais véio, tem a finada Cecília véia, que é a sogra do meu pai, é vó do Cristiano mais os outros. Do meu conhecimento tem também Isidoro, fi dela. Tem meu pai mais véa Januária, que me criou, minha tia Januária que é mãe do véi Júlio; aí tem Caetano, Sergino, Senhora, Maria, que é a mãe de Terto, Manelão... Agora mais novo tem o cumpade Telvino, o cumpade Beneco, Martim, cumadre Luzia, Tota, cumadre Santa, a gente tratava de Tota, Ambrosim, a véa Francisca que morava ali no Gorgulho, Apolinário, Ambrósio, cumpadre Ambrósio, que é Ambrosão, que é o que é o dono daquela seputura ali, Argeno, irmão do Valdomiro. O dono daquela carneira ali chama Lucaida, ali naquela seputura dacolá é Generosa... óia, tem outro aqui que chama Cristiano, daquela casa de Golu, ele foi pai de Santa. Ele só tinha dois fi: essa Santa, era três, uma morreu, chamava Evita, Evita morreu, essa tá enterrada no Jacaré, e tem outro menino chamado Macedo, ele tá aí pro mundo trabalhando. Marcila, muié desse Neguno, tem outro véio que tá enterrado aqui que chama Evaristo. Aqui tem gente demais moço, do meu conhecimento, tem muita gente. Agora essa terra aqui tá com fazendeiro. Ela hoje é de fazendeiro, mas quando eles comprou de grileiro esse terreno aqui já tinha esse cemitério, todos eles; que quando eu entendi por gente já tinha esse cemitério aqui. Ele era pequenim, mas depois ele foi cresceno ele. Em 1947 esse cemitério já era bem antigo. Aqui de premero, quando eles fez esse cemitério aqui, isso aqui era nosso.”

Como vimos, os cemitérios integram os ritos propiciatórios de chuvas e boas colheitas, bem como estão no epicentro da cosmologia gurutubana, evocando ancestralidade, religiosidade, reverência ao Criador, observância de leis e costumes, normas e prescrições. Afinal, é para lá que se vai quando se incorre em erros de referência, quando não ao seu próprio tempo.

É importante também registrar a presença de terras de Santo (Almeida, 1989) no Gurutuba, não obstante o seu abandono e a categoria não ser operante na atualidade quanto ao acesso ao território e aos recursos naturais. Quando do levantamento dos cemitérios, na região de Canudo, em entrevista com o Senhor Nelson e o Senhor José, quando questionei em terras de quem estaria o cemitério, obtive a seguinte resposta:

“Na fazenda de Clóvis Fonseca, o pai de seu Jovano, que é prefeito de Jaíba. Essa terra aqui, moço, era dos Guruutbano. Isso aí tinha uma igrejinha que festejava Santo Antonio e até minha mãe morou aí; tinha aquela tradição de festa, e por aí começou enterrar os pessoal nessa igreja, todos que morria trazia praí; e por aí então eles resolveu doar essa área e cercar pra poder usar como cemitério, onde todo mundo que morreu ta enterrado. Os último saiu daqui tem mais ou menos uns sete anos. Uns morreram, outros abandonaram o local. Tinha

muita gente aqui, moço, um povão danado. Essas áreas aqui sempre os mais véi falava que essa área foi doada, não sei se foi o dono que era daqui que doou pro santo, que era o Santo Antonio, aí esse pessoal nativo que vieram praí, pra essa área de santo Antonio, e por aí eles foram ficando; mas esse pessoal aqui não foi o Clóvis que tirou não, eles desistiu por eles mesmo, porque foram morreno, outros foram mudando, achou que o lugar não era suficiente pra eles morar e foi desistino, então só ficou o cemitério aí.” (grifos meus).¹⁴⁴

Voltando à esfera ritual, um conceito que considero importante é o conceito de Leach (1996). A maioria dos antropólogos segue Durkheim ao dividir as ações sociais em duas classes: ritos religiosos, que são sagrados; e atos técnicos, que são profanos. Neste sentido, ritual é um termo usado para descrever as ações sociais que ocorrem em situações sagradas. Para Leach, entretanto, um ato eminentemente técnico, como a limpa de uma roça, pode revestir-se de caráter mágico, na medida em que se trata de ações ordenadas e padronizadas socialmente, entremeadas de adornos e ornatos tecnicamente supérfluos. Estes diferenciais fazem com que o ato não seja um mero ato funcional, mas um desempenho *kachin*, no caso (: 74-75).

Sem desqualificar a dicotomia entre sagrado e profano estabelecida por Durkheim, Leach considera que as ações acontecem numa escala contínua:

“Num extremo temos as ações que são inteiramente profanas, inteiramente funcionais, pura e simples técnica; no outro, temos as ações que são inteiramente sagradas, estritamente estéticas, tecnicamente não-funcionais. As ações sociais situam-se entre esses dois extremos, participando ao mesmo tempo das duas dimensões ou esferas” (Leach, 1996: 76).

Neste sentido, técnica e ritual, sagrado e profano não denotam tipos de ação, mas aspectos de qualquer ação. “A técnica tem conseqüências materiais econômicas que são mensuráveis e predizíveis; o ritual, por outro lado, é uma declaração simbólica que ‘diz’ alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação” (Idem: *ibidem*).

Na esfera do sagrado propriamente dito, a realidade gurutubana é marcada por intensa religiosidade, resultante da associação de práticas rituais de tradição africana com concepções e práticas do catolicismo popular, como o batuque, a folia de reis, as novenas, trezenas, dentre outras manifestações. No Gurutuba, todas as festas assumem um caráter “religioso”, sejam festas de Santo, de casamento, de batizado, reproduzindo uma estrutura que vai do sagrado ao profano, da reza do terço à dança do batuque.

¹⁴⁴ A presença de terras de santo no Gurutuba merece um estudo específico posteriormente.

A ênfase aqui recai sobre as representações coletivas e prescrições religiosas ligadas à produção e as implicações éticas das práticas de produção na reprodução da vida social. É preciso lembrar que também procuro relativizar a dicotomia entre o sagrado e o profano a partir do entendimento de Leach, onde as ações sociais são parcialmente sagradas e parcialmente profanas; como vimos, profano e sagrado não denotam tipos, mas aspectos de quase todas as ações (Leach, 1996: 31).

Os santos celebrados no Gurutuba são os santos do calendário católico, sendo que cada grupo local ou família extensa celebra um: São Pedro, São João, Santo Antônio, São José, São Sebastião, Santa Luzia, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora da Saúde, Bom Jesus, Santos Reis, Todos os Santos, etc. Estas festas são muito concorridas, ocorrendo pessoas das demais localidades, possibilitando a formação e celebração de uma extensa rede de reciprocidade (prestações e contraprestações) entre as diferentes localidades, famílias ou troncos familiares.

Como nos expõe Sr. Nicolau, 65 anos, de Taperinha:

“Dia 11 de junho, tem festa de Nossa Senhora do Livramento; dia 6 de Agosto, tem uma reza ali que é a festa do Bom Jesus; tem Idalina lá adiante, é dia 4 de agosto; lá em baixo tem Santo Antônio, dia 13 de setembro; dia 12 de outubro Nossa Senhora Aparecida, reza na casa de Santim, do veio Júlio e de cumade Antoninha, minha irmã, e na casa de madrinha Marcília; o reis é em Janeiro; o Véio Liberto é dia 9 de Novembro, dia de Santa Bárbara; Elias Caximbu comemora Santa Luzia; dia 12 de outubro reza na casa de Santim e Julião, meio dia, e de noite reza na casa de Maria Martinha, já no dia 13 é na casa de Maria Antoninha...”

A sucessão de festas de santo acompanha todo o ano agrícola, desde o preparo e plantio até a colheita, representando as festas um pleito de gratidão ao(s) santo(s) pelo bom tempo (chuvoso) e pela boa produção. Segundo Wolf (1976), as festas religiosas também são ensejos de queima de excedentes, com contribuições de grupos domésticos com somas consideráveis de dinheiro, comida, presentes e fogos de artifício para o culto de santos da comunidade.

“Na medida em que o trabalho de sustento dos santos circula periodicamente entre os que são aptos a fazer pagamentos, a comunidade obtém meios cerimoniais de demonstrar e realçar sua solidariedade através de festas, ao mesmo tempo que nivela as distinções de riqueza entre seus membros.” (Idem, Ib: 111)

Seu Torquato, da localidade de Pé da Ladeira, festeja São João, dia 24 de Junho e Bom Jesus, dia 6 de Agosto, dispondo até de um *quarto de santo* (São João), um cômodo reservado na casa especificamente para os festejos, constando de oratório, imagens e adornos, preparado e aberto por ocasião dos festejos. Sintomaticamente também encontra-se aí sacas de feijão gurutuba, milho, alimentos de uma maneira geral, atestando que religiosidade e produção são dimensões complementares, subsidiárias, interdependentes.

Em Picada, celebra-se também o São João, mas segundo D. Tomázia, naquela localidade “tem um *lote*¹⁴⁵ de santo”: São João, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Carmo, cada qual se celebra em uma família. E assim, cada lugar e família extensa celebra o(s) santo(s) de sua devoção. Como afirmei, estas festas são concorridas e membros de outras famílias ou grupos locais acorrem prazenteiros.

Merecem destaques os festejos a Nossa Senhora da Saúde, realizados em Jacaré Grande, para onde acorrem milhares de fiéis, predominantemente negros, de todo o vale do Gorutuba e de várias regiões de Minas, da Bahia e de outros estados brasileiros. Segundo o Senhor Francisco Ferreira do Nascimento, 83 anos, de Jacaré Grande, a Igreja de Jacaré Grande é muito antiga:

“Essa igreja quando eu nasci eles já tinha formado ela ali, meu avô, isso foi 15 de julho de 1920, que eu nasci. Quem fez a igreja ali foi meu avô, o Matias. Tinha uma igrejinha feita lá, mas era, o sistema dessa casa, feita de adobe. Ela era no pé daquele juazeiro. Não tem um juazeiro pro lado de baixo da igreja? A igrejinha era bem ali. E minha avó, minha bisavó, que era a mãe de meu avô fez pra por a santa. E tem uns festejo com essa igrejinha lá... aí depois o meu avô falava que veio uns homem da Conceição aí na influência que tinha essa santa aí e tal, eles vieram e chegou aí e deram em cima de meu avô. Que não podia deixar aquela santa com aquele tanto de gente naquele dia ali, sem fazer a igreja; que eles iam ajudar ele fazer a igreja. Prometeu de vim e veio. Veio e meteu os pé mais meu avô e foi e levantou a igreja, que é aquela que tá ali.”

A devoção e romaria a Jacaré Grande já figura no imaginário popular, inclusive com aparições de Nossa Senhora numa barriguda e com uma série de milagres. Segundo Francisco Ferreira do Nascimento, 83 anos, de Jacaré Grande:

“O povo, quando é ocasião da novena. A novena começa 30 de agosto. A partir do dia 30 até 11 de setembro. Dia 11 é dia de batizado, casamento, naquele tempo fazia, e aí todo mundo tá indo embora. Vem gente de longe. Você pode contar aí mil e tantos carro. É Nossa Senhora da Saúde, o dia dela é 7 de

¹⁴⁵ Vários.

setembro. Mas começa os festejo dia 30 de agosto, é 9 dias de festa. Essa santa, de quando que a barriguda cresceu apareceu essa imagem aqui. Desde o tempo que ele vem de meu avô, ouviu, ele deu por fé dessa imagem lá em cima no galho da barriguda. Alguns vê, lá em cima. Mas não é todo mundo que vê não. Aí agora ficou o povo afeiçoando _ ‘Ah tem uma santa na barriguda, ah tem uma santa na barriguda!’ Aí agora virou enxurrão de gente. Todo povo que vinha aqui pra essa festa ne Jacaré, nas festas, chegava fundar a estrada pra ir pra lá; chegava levantar poeira do povo indo lá pra santa da barriguda, porque não é longe não, daí mesmo da igreja pra lá é perto. Vai a pé. Ia a pé chegava lia e botava lá os pedido, fazia promessa, fazia promessa lá pra santa da barriguda. É, tem lá o retrato perfeitinho. A gente vê; não é toda hora que enxerga, mas tem hora que se olhar enxerga na madeira da barriguda, nas galhas da barriguda.”

Hoje, os Gurutubanos não detêm o controle sobre a festa religiosa de Jacaré Grande; está sob a responsabilidade do Padre Eliezer, da Arquidiocese de Janaúba, curiosamente um padre gurutubano. Na verdade, há tempos que os Gurutubanos não estão de posse das chaves da igreja construída por seus ancestrais, mesmo porque o povo do Jacaré...

“espnicou tudo, meu avô criou os filho dele tudo ali no Jacaré. Agora quer dizer que só eu, porque um bocado morreu. Os fi que tava aqui cabou; já morreu tudo; tem é neto, agora neto tem; eu mesmo sou neto de Matias. Tudo é neto de finado Matias Ferreira do Nascimento, era meu avô por parte de meu pai” (Senhor Franciso, Jacaré Grande).

Segundo o nosso informante:

*“Agora esse que pegou a chave da Igreja lá é branco, Bel Mendes, dessa família até os novo já acabou. De Bel mesmo que ele só tem duas fia né? Parece que é duas fia que ele tem só; o resto já **morreu tudo. E tudo cego. De tanto roubar o dinheiro da santa.** De tanto roubar o dinheiro de Nossa Senhora foi que cegou. Cegou porque caiu, levou uma pancada e a vista acabou. Primeiro foi o finado Zé Amélio, irmão dele, foi o que morreu primeiro. Eu cansei, eu vi ele aí no Jacaré e as muié falando que ele fazia miséria. E tem uma fazenda ali no lado de Gorutuba, ali perto, lá na lagoa dos boi. Aí morreu e agora ficou Bel Mendes. _ ‘Ah, não to enxergando não, mais não!’ Com pouco morreu; aí morreu o filho de Bel Mendes, Didi, cego também. Quem eu sei que não morreu cego foi Vandinho e Mozar e aquele menino de Cilibele, Zé Antonio. E assim mesmo dizem que ele morreu com as vista curta. Tudo cegou e morreu cego, não enxergou mais a luz do dia. Então, não foi a cegueira que matou, mas morreu cego. Eu acho que foi por causa do dinheiro da santa. Ué moço, vamos supor, ali eles tinham que fazer era benfeitoria, era fazer uma igreja boa, mas não fazia; pegava o dinheiro e sumia com ele pra lá, na fazenda dele, com o dinheiro da santa que os romeiro botava lá nos pé da santa né? Não, não pode não; Deus é justo.”(Grifos meus)*

Como se constata no relato acima, a ordem camponesa não permite que os homens abusem dos dons e dos recursos que Deus lhes faculta. Associado aos festejos de Nossa Senhora da Saúde “da barriguda”, estão a força, a riqueza da terra, a criação do mundo, e

uma perspectiva moral indissociável, cuja transgressão resulta também em sanções justas e santas (Conf. Woortmann, 1990).

Quanto à relação entre religiosidade e produção no Gurutuba, exponho o caso de um Gurutubano que, ao se expor a riscos de referência quanto à moral local, foi vítima de feitiçaria. Segundo um informante¹⁴⁶:

“Esse homem era muito bem de vida, tinha uma terrona, tinha muitas reses, um montão de porco, tinha até cabrito. Ele também tinha uma venda, vendia tudo, era mais sortida do que essa venda da Vila Sudário, vendia caro... Daí ele deu pra ser sovina, ficava rindicano as coisas, e só queria enriquecer. Num demorou muito, moço, ele adoeceu, ficou fraco, e foi perdendo as terra, as criação, a saúde... perdeu foi tudo. Hoje ele vive assim nesse estado, passa fome o coitado. Dizem que foi coisa ruim que fizeram pra ele”.

Para Comerford (2003: 128), ao analisar a “sociabilidade agonística” dos trabalhadores rurais da Zona da Mata de Minas Gerais, a *ambição* aparece como foco de conflitos e de destruição de relações ou de possibilidades de relação, aparece como um descontrole da ética da convivência cotidiana, algo que impossibilita a confiança e, portanto, a familiarização. “A ambição pode destruir reputações e condenar ao ostracismo aqueles que são publicamente considerados como tomados por ela”. No Gurutuba, não ocorre de modo diferente.

Para Porto (2003), parece improvável que, em um grupo em que se define a bruxaria como uma fonte de poder não haja pessoas dispostas a recorrer a esta fonte. Quanto às pessoas assumirem tal disposição, talvez isso não ocorra quando este uso é tido como moralmente condenável, mas o fato não deve ser interpretado como indício da inexistência de feiticeiros.

A autora afirma que a chave para a compreensão da agressão mágica em *Terras Altas* encontra-se na forma como as relações sociais são estruturadas, nas dificuldades em lidar com a diferença, nos sentimentos de hostilidade que são dirigidos aos outros e na projeção destes sentimentos nos mesmos, que gera um ambiente de desconfiança constante. O que não implica que a feitiçaria seja apenas uma linguagem para expressar tensões sociais; ao contrário, ela contribui decisivamente na constituição do modelo de relações sociais e das tensões sociais possíveis (Idem, Ib: 23-24).

¹⁴⁶ Não julgo conveniente declinar os nomes por respeito às pessoas diretamente envolvidas.

No relato acima fica claro que no Gurutuba existe feitiçaria, mas não consegui obter informações mais detalhadas dessas crenças e práticas, talvez por não ter estado tempo suficiente em campo, necessário para ser entronizado neste domínio. De qualquer forma, é sintomático que a feitiçaria tenha sido acionada, no caso exposto, em termos *corretivos*, no ajustamento a uma ordem moral que não permite ganância e dominação entre os “de dentro”.

Os únicos testemunhos que obtive de práticas de origem africana foram relacionados ao batuque e ao candomblé. Seu Mariano, de Gado Velhaco relata: “Tudo que cê pensar, eu danço batuque, eu danço o baile, até canambré [candomblé] se der, na hora eu pulo dentro.” Questionado sobre o que é canambré o informante explica:

“Canambré é... Tem uma muié aí que tem um dia que ela pula a noite inteira, e roda, tem uma muié aí que pula, eu vou lá só oiá; e fala _ ‘Ô meu fi, tem fé!... Esses pião quereno roubar dos outros aí...’, fica falano né; eu não tenho fé naquilo não, eu só vou pela festa. Tem vez que dá comida pra todo mundo, mas eu não como também não. Agora uma pinguinha, quando eu tô eu tomo.”

Questionado sobre o batuque, se já tinha presenciado alguém “rodando” (entrando em transe), o informante descreve:

“Eu já vi cair também; minha vó caía. Naquele tempo ninguém sabia o quê que era e falava que era um tal de calundu e falava _ ‘É calundu, é calundu, é calundu!’ Só que antigamente caía no, que até tinha deles que tava no braço a morrer, mas não dançava não, sabe porquê? Que tem reza praquilo que não dança; daquele povo antigo rezava e não dançava, morria, o cara morria mas não dançava. Então minha vó caía. Ela vinha assim, tava dançano, cumpouco, ela caía; e não é só ela não, eu já vi umas duas ou três aí que eu conheci de antigamente.”

De qualquer forma, os quilombolas do Gurutuba são muito velados quanto aos aspectos religiosos de tradição africana; o mesmo não se dá quanto às práticas do catolicismo popular. Para Porto (2003), em *Terras Altas* há dois tipos de discurso: um voltado para os “de fora” e para as pessoas socialmente distantes, que assume caráter eminentemente *corretivo* e é responsável pela elaboração do estereótipo do feiticeiro negro; e o segundo, geralmente proferido para pessoas próximas, a partir de situações concretas individuais ou familiares de vitimização, situando a magia no presente e a mobilizando para falar de suas relações com os outros e com o mundo (: 203).

No caso apresentado, a *feitiçaria corretiva* não é aplicada para os “de fora”, mas sim numa situação que fere a *economia moral camponesa* (Scott, 1976; 1985)¹⁴⁷. Scott analisa a situação camponesa do sudeste asiático (antiga Birmânia e o Vietnã, ex-colônias inglesa e francesa), numa região de clima monçônico, sujeito a catástrofes naturais (furacões e enchentes), que provocam epidemias, mortes, destruição das colheitas e moradias. O medo da falta de alimentos cria uma ética de subsistência (*Peasant's subsistence ethic*), isto é, um padrão normativo de comportamento entre pessoas em igual situação de carência e marginalidade. A mencionada ética origina-se nas práticas econômicas e nas mudanças da sociedade camponesa frente ao capitalismo.

A ética da sobrevivência, no nosso caso, tem a ver com o relacionamento dos Gurutubanos entre si, com as instituições ao seu redor e com suas noções de justiça e equidade. Os princípios morais que parecem firmemente enraizados no padrão social dos Gurutubanos são a reciprocidade e o direito à sobrevivência. O primeiro serve como uma diretriz para guiar a conduta interpessoal, baseada na reciprocidade; o segundo define as necessidades mínimas que devem ser satisfeitas pelos membros da comunidade.

As festas gurutubanas foram registradas por Neves (1908a) quando aborda os costumes do povo, com riqueza de detalhes e um toque de lirismo (ver epígrafe da tese, à Pg. 6). As práticas religiosas descritas e as festas estão sempre associadas a manifestações de violência. O relato reflete os estereótipos que ainda figuram no contexto regional sobre os Gurutubanos, embora hoje estas festas não sejam tão afamadas quanto naquele tempo. As festas no Gurutuba raramente recebem participantes de fora, salvo um ou outro parente, morador das cidades próximas. Também a violência foi abrandada, se não era fruto da imaginação fantasiosa e estereotipada do autor. De qualquer forma, vale registrar que, por ocasião dos trabalhos de campo, houve duas mortes bárbaras ocorridas em festas, caracterizadas como decorrentes de crimes passionais. Como diria um informante: “Ó moço, aqui no Gurutuba, muié mata mais que revolver!...”.

¹⁴⁷ As idéias de Scott foram influenciadas pelos trabalhos de Thompson, que estudou o desenvolvimento do capitalismo e a resistência de classe pobre contra as elites na Inglaterra, durante o fim do século XVIII e início do século XIX. Ao analisar os motins provocados pelo aumento de preços, por maus procedimentos dos comerciantes ou pela fome, Thompson identificou um consenso popular a respeito do que eram: “Práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado, dos moleiros, dos que faziam pão etc. Isso por sua vez tinha como fundamento uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, pode-se dizer que constituem a *economia moral dos pobres*” (1998: 152; grifos meus).

Comerford (2003), ao caracterizar a “sociabilidade agonística”, envolvendo risco de dissolução, entre os trabalhadores rurais de Muriaé, Zona da Mata de Minas Gerais, enfatiza que uma das principais fontes de conflitos graves é aquela que inclui ciúmes (de pessoas, namoradas, irmãs), namoros, supostas investidas ou insinuações relativas às mulheres da família, ou ainda maus tratos e agressões por parte de genros e cunhados. “Nesse caso costuma não haver tempo para o reestabelecimento da ordem com parcimônia. Uma vez estabelecida a interpretação pública de que houve ofensa ou agressão, e feita a atribuição da culpa, a ação se impõe com maior rapidez e pouco espaço para negociação” (: 73). O mesmo ocorre no Gurutuba, na ocorrência de crimes passionais.

O batuque é marca primordial destas festividades. Segundo Sr. Estevão Barbosa da Fonseca, 78 anos, morador do Bairro Vereda, da cidade de Janaúba, o batuque reúne uma violinha, o violão, a caixa e o tambor; a violinha é de 10, 12 cordas, o violão é de 6; a caixa é feita em madeira com o uso do couro de veado ou cotia. Em roda, normalmente as mulheres dançam com as mulheres e os homens com homens, ao centro, todos rodando, cantando e jogando versos alternadamente.

Segundo Lody (2003), o uso de caixas e tambores foi uma constante entre os afrodescendentes, como símbolo religioso, eram indispensáveis nos batuques aqui reproduzidos e ressignificados como elemento de identidade (Reis, 2003: 219-232, 2008: 52; Silva & Silva, 2005: 202-204), permitindo a superação da diversidade cultural entre os povos trazidos para o Brasil. Reis cita o historiador africano Joseph Ki-Zerbo, segundo o qual, na afirmação coletiva da sua personalidade política, pelos limites estruturais do escravismo e pela ausência de línguas comuns, os africanos trazidos para as Américas tiveram quase unicamente o campo cultural para se exprimirem (Ki-Zerbo apud Reis, 2008: 52).

Sr. Nicolau Quaresma Franco, como afirmei anteriormente, líder religioso da comunidade do Gurutuba, conhece todas as rezadeiras, batuqueiros e dançarinos:

“Eu conheci uma muié, eu não sei se ela ainda é viva, Celestina... Ela pegava um candeeiro de vidro assim, sem alça, colocava na cabeça e sambava com o candeeiro solto na cabeça assim, a saía dela rodava igual um guarda-chuva; e essa Celestina baixava um tanto assim, só via a poeira subir e o candeeiro não caía da cabeça; uma garrafa de pinga ela colocava solta na cabeça... igual

Cumade Santa faz também. É Celestininha danada; ela é pequeninha assim, mas a mulé quando entra no samba você vê o suor descer e a poeira subir.”

Hoje, no decorrer das festas, além das rezas, do canto do reis e do batuque, os convidados e festeiros trocam presentes, resolvem problemas, estabelecem acordos, namoram, transam, brigam, dentre muitas outras possibilidades. Neste contexto também são articulados os “roubos” e mutirões que conformam a ética camponesa, atualizando laços de solidariedade e pertença.

O *roubo* pode ser enquadrado no contexto da reciprocidade, em que um grupo de homens (parentes e compadres) se antecipa ao trabalho de abertura ou mesmo de limpa da roça de alguém, surpreendendo-o de madrugada com o gesto solidário; segue-se o dia inteiro em intenso trabalho, entregando a roça pronta (seja aberta, limpa, plantada, colhida) ao final do dia; segue-se naturalmente a festa.

Segundo Nicolau, o roubo difere do mutirão: “No mutirão, você avisa”. O Mutirão também pode ser programado por terceiros, assumindo um caráter volitivo e solidário, de pessoas que se juntam para dar cabo à tarefa de outro. Como relata Sr. Olegário: “... um dia Torquato fez um mutirão pra tirar lenha, pra cortar lenha de carvoeira, de fazer carvão; então tinha cá gente, matou gado, matou.. fez aquele farofão... comprou gole, o povo ficou trabaiano...”.

Segundo o Senhor Mariano:

*“O roubo é o seguinte: a turma manhece disposto, o cara tá até na casa sem saber de nada, só vê enxada “pam, pam” bateno lá na roça... Tem vez que tem até foguete. Aí o dono da roça endoia, aí ele tem que cuidar, fazer bóia pros peão, levar água e de noite eles vem pra dançar o forró. Não, aí eu faço o seguinte, nós tamo aqui, às vez eu chamo o sr. e falo assim: _ ‘Vamo roubar a roça do fulano amanhã?!’ Aí o sr. vai e conversa com outro, aí o outro vai e conversa com outro, e aí fala assim: _ ‘Vamo arrumar tanto, quantos home? Dá pra carpir?’ Aí arruma aquela turma e vai, tem até o chefe, ali é um, o primeiro que entrosou é o chefe, aí ele chega lá e com a turma e tal, outra hora manda levar um bilhete na casa do outro, do dono da roça, faz um bilhete, deixa o portador pra ir levar e os outros já tá lá na roça, tá lá perto de... Eu já roubei roça, uma roça dum **cumpade** meu ali, ele tava com uma roça pra dirrubar e aí nós saiu de madrugada, ele tava dormindo e a roça tava no terreiro da casa. Nós chegou lá de madrugada e sortamo um bocado de foguete, ele tava dormindo e o machado estralou, tinha cada uma surucaba e o machado estralou nesse trem aí. Agora leva a amizade né, pra ajudar o companheiro, que às vezes o companheiro não tá em condições de fazer aquilo, aí cê vai lá, é a mesma coisa de eu chegar ali e cê tá com aquele carro atolado, eles não deixa, mas cê tá com vontade de sair daquilo mas não tem condição, se arrumar uma coisa pra tirar*

cê dali cê alegre. Então ele vai lá. Mas isso também só acontece ne pobre, fazenda de rico não acontece isso não. Já hoje já mudou muito, mas acontece de vez em quando... E pode ser em qualquer serviço que o cara tiver apertado, que os cara achar que ele é pessoa que compensa cê fazer aquilo pra ele, eles faz ele, qualquer serviço dele.” (Grifos meu)

Sr. Anísio também esclarece a diferença entre o roubo e o mutirão:

“Roubada é assim: tem uma turma, você tá com uma roça lá, vamos supor, cê vai fazer uma roça... aí alguém chega e fala com você assim: _ ‘Ondé cê vai por sua roça?’ _ ‘Ah, eu vou por em tal lugar assim, assim’. Ele até interessa de ver o lugar, aí reúne uma turma e fala assim: _ ‘Vambora fazer uma roubada lá na roça dele?!’ Aí vai lá aquele turmão de 30, 40 homem, chega lá de madrugada, 5 hora da manhã, chega lá solta uns foguete, dá uns grito e já começa trabalhar; aí aquele dono daquela roça vai se virar lá com o almoço e todo mundo deita a foice.... O mutirão já é avisado: _ ‘Olha, nós vamos fazer um mutirão pra...’, vai combinar qual é a base do mutirão e tal...”

As duas formas enquadram-se no sistema de reciprocidades, envolvendo predominantemente pessoas ligadas por laços de parentesco e compadrio. Se é verdade que boa parte das trocas do campesinato passa pelo mercado, não é menos verdade que a reciprocidade é um componente central de sua ética (Cf. Polanyi, 1971; Woortmann K., 1988). Sahlins (1977) elege como um dos aspectos fundamentais a reciprocidade, que insere unidades sociais menores dentro de uma totalidade a partir de imperativos de ordem moral ou simbólica.

Ao sistematizar sua linha de análise, Sahlins correlaciona os graus de reciprocidade e distância social. A reciprocidade é toda uma classe de intercâmbios, um contínuo de formas, variando desde a dádiva da ordem do parentesco à apropriação egoística ou mesmo indébita, por meio de subterfúgios ou da força – a reciprocidade negativa. Os intervalos entre esses extremos representam gradações de equilíbrio material e intervalos de padrões de sociabilidade (Sahlins, 1977: 208-209).

Leach (1996), ao abordar o complexo sistema formado pelas relações entre os *Kachin* e os *Chan*, explicita categorias em função das quais as relações sociais estão vinculadas a fatos econômicos. Na sua análise, as relações de poder em qualquer sociedade devem fundamentar-se no controle dos bens reais e nas fontes primárias de produção, mas não somente. Segundo Leach:

*“Para o antropólogo, um sistema social é uma estrutura de relações persistentes entre pessoas e grupos de pessoas; objetivamente, tais ‘relações’ são direitos e obrigações sobre coisas e indivíduos. A palavra kachin **hka**, que normalmente se*

traduz por 'dívida', contém aspectos de sentido que correspondem estreitamente a essa noção abstrata de relação sociológica. Quando um kachin fala das 'dívidas' que ele deve e das que lhe são devidas, está falando daquilo que um antropólogo entende por 'estrutura social' (Leach, 1996: 196; Grifo do autor).

Mas a noção de estrutura para Leach é extensiva aos regionais, o que se coaduna com o modelo de reciprocidade versus distância social proposto por Sahlins, bem como com as relações entre os Gurutubanos e outras categorias identitárias da região¹⁴⁸. O senhor Nelson, de Canudo, também estabelece a distinção entre *roubo* e *mutirão* e acrescenta outras categorias, como a *troca de dia*, extensiva ao contexto regional:

*“Aqui faz um trabalho em média de mutirão. Então você tem sua roça, aí você arruma outras pessoas. _ ‘Eu tô com dificuldade, eu tô com...’ Qualquer um, a roça tá mais apertada do que o outro né, ou quer fazer um serviço rápido, o quê é que acontece? Ele vai lá e chama os vizinho e trabaia em mutirão: ele vai lá, ele dá só o almoço, a comida e todo mundo vai praquela roça; e no caso se o outro tiver lá precisando, vai e volta pra lá travez, chama média de mutirão. Isso resolve muito na comunidade, que tem hora que o cara tá muito apertado... Isso é qualquer um serviço aqui o pessoal faz em mutirão aí. Tem também a troca de dia. Troca de dia é o seguinte: tô precisando de duas pessoa pra poder me ajudar, ou uma pessoa, hoje eu vou pra ele, se precisar do meu dia, amanhã ele tá precisando, amanhã eu já vou pagar os dia de novo; aqueles mesmo dia que ele trabaiou eu vou lá trabaia no serviço dele. Aí **chama trocar de dia**. Isso nós faz em qualquer fase. Agora tem também o roubo, né. Eu já vi demais. Já trabaiei muito naquilo. Robar roça é quando a pessoa tá fazeno a roça, na hora que a pessoa acorda os outros tá lá. Você acorda tá todo mundo lá dento da roça, e é melhor do que mutirão. **O serviço e mais bem feito; tem o fiscal pra corrigir, é feito uma brincadeira, mas é uma brincadeira muito séria: ali tem o delegado, ali tem o juiz, tem tudo, cada um fiscaliza, cê não pode fazer o serviço à toa, cê não pode jogar um mato por cima do outro e não pode sair também sem a roça ficar pronta; nem que entra a noite, mas que cê tem que dar pronta tem. Aqui nós faz roubo mais na limpa que na derrubada, mas ne derrubada também. Mas tem de ser sem o companheiro saber também.**” (Grifos meus)*

Também identifiquei associada ou não ao roubo uma brincadeira que, se de um lado, representa uma afronta ao lavrador/agricultor, de outro, representa um estímulo à produtividade e aos tratos culturais. Trata-se de colocar uma cruz de algodão na roça do outro. Segundo o Senhor Mariano, de Gado Velhaco:

“Ali em cima tem um cara ali que ele morreu; ele tinha um algodão, moço, e o algodão tava bonito, mas tava um mato só...aí nós arrumemo uma turma aqui e foi lá carpir; quando nós tá terminando de carpir a roça nós achamo um cruzeiro lá de algodão, uma cruz coberta assim de algodão, aí nós falou com ele: _ ‘Ó, fulano, e isso aqui?’ Mas ele ficou brabo rapaz... _ ‘Ó desgraçado, fizeram um cruzeiro na minha roça, mas se eu soubesse quem era eu matava ele!’”

¹⁴⁸ Já abordadas no capítulo II.

Ou ainda:

“As vez eles põe um cruzeirão na roça do amigo, que as vez a roça tá lá no mato né, eles põe um cruzeiro lá dento da roça fazendo de conta que a roça já até morreu... aí quando é no outro dia a turma manhece disposto, o cara tá até na casa sem saber de nada, só vê enxada “pam, pam” bateno lá na roça... Tem vez que tem até foguete.”

Como vimos, os aspectos ou dimensões aqui eleitas representam formas de sociabilidade, diretamente ligadas à constituição do social, não excluindo os riscos iminentes de dissolução, aguçados pela invasão do mundo do branco. Na verdade, a construção do território, a produção e a religiosidade são formas de ordenamento do mundo e conferem inteligibilidade à unidade sociocultural que denomino de quilombo do Gurutuba.

Em todas as práticas abordadas, a dimensão ritual, entendendo-se por ritual a associação da técnica com elementos simbólicos, que a qualificam e distinguem etnicamente, bem como a dimensão metafísica propriamente dita estão em consórcio, configurando a realidade gurutubana como uma realidade também mágico-religiosa.

4.4 - Migração sazonal e migração definitiva:

Outro aspecto relacionado à produção é a venda de trabalho, sobretudo de jovens¹⁴⁹, durante a estiagem, como estratégia de obtenção de renda. As regiões mais citadas são o triângulo mineiro, Goiás e São Paulo, sobretudo São Paulo, para a colheita da cana, do café e de laranja, bem longe de casa. A minha abordagem aqui é exploratória e visa compor o quadro de atividades produtivas levadas a efeito pelos quilombolas do Gurutuba.

Um aspecto interessante, ressaltado por Bourdieu, no mundo do trabalho dos camponeses desenraizados da Argélia, é que existe um certo distanciamento do mundo do trabalho, em decorrência da rudeza das novas tarefas. O autor caracteriza um afastamento psicológico com respeito à profissão, à empresa e tudo o que dela participa; trata-se de uma recusa generalizada em aderir a um universo globalmente detestado e a vontade de determinar um corte, o mais enérgico possível, entre o meio do trabalho, onde o trabalhador

¹⁴⁹ Para melhor compreender a saída dos jovens do campo, ver Abramoway, 1998; Carneiro, 1998; Deser, 1999; Silva, 1999; Majerová, 2000; Jentsch, B & Burnett, J., 2000; Castro, 2005.

se sente inferior e a vida decente, a vida familiar que, em compensação, toma um lugar bastante significativo (Bourdieu, 1979: 59).

Isto também se constata no Gurutuba com relação à venda de mão-de-obra fora do lugar onde vivem; aqui não há exatamente uma ruptura com o mundo rural, mas por outro lado os migrantes acabam por se sujeitar a condições desumanas. Questionada sobre o porquê e como se dá o processo de migração de trabalho entre os Gurutubanos, Faustina Santana Soares, 37 anos, de Picada, afirma que:

“Sai pra trabalhar mais é porque não acha serviço aqui e também num tem terra, se tivesse eles podia trabalhar por conta própria, mas num tem e eles tem que sair pra trabalhar fora. Tem uns que vai e num volta. Acontece de ter pessoas que vai pra trabalhar, quando chega lá tem uns que morre, tem muita violência. Tem gente aí também que foi e só voltou depois de 30 ano.”

A expropriação do território gurutubano, já demonstrada no capítulo anterior está no cerne da problemática da migração para o trabalho agrícola sazonal, mobilizando grande número de pessoas e até mesmo famílias. Muitas das quais não retornam mais ao Gurutuba e a migração que seria temporária, para passar *uns tempo difícil*, como dizem, acaba por se tornar permanente. O mais grave, entretanto, são as condições de trabalho a que são submetidos os migrantes. Segundo a informante acima:

“Eles vai mais é pro corte de cana, pra colheita do café, da laranja, vai mais é pra Limeira, Engenheiro Coelho (SP). Pra colher laranja tem uns que tem que subir ne escada e caba caindo. Já no corte da cana tem uns que fica com problema de coluna, que trabaia muito agachado, otros não tem treino no corte com aquele podão e acaba cortando eles mesmo, tem gente aí tudo mulilado. Agora [dezembro] só aqui de perto [Picada, Tabua, Pacuí II, Vila Sudário, Vila Santa Helena] tens uns 180 pessoas pra lá.” (Faustina Santana Soares, 37 anos, de Picada).

Silva (2008: 13-16), registra a situação laboral no corte de cana no estado de São Paulo, onde se acham localizadas as maiores usinas do país e aquelas com emprego de alta tecnologia, revelando o aumento da exploração dos trabalhadores braçais (migrantes) e a degradação das condições de trabalho, cujos efeitos são a deterioração da saúde e a depredação precoce da força de trabalho. Em outra publicação, a mesma autora constata que a vida útil de um cortador de cana não ultrapassa 15 anos, período inferior ao dos escravos, no período colonial e imperial, que chegava aos 20 anos (Idem, 2007).

Mas o trabalho distante parece não ferir a honra camponesa: ninguém vai testemunhar o sofrimento e a dureza imposta pelo mundo do trabalho e a pessoa volta para

casa por cima, com recursos, inclusive o retorno costuma coincidir com manifestações festivas. Porto (1997) explora a relação entre migração sazonal e a festa de Nossa Senhora do Rosário, de Chapada do Norte/MG; Costa (1999) também estabelece esta relação ao abordar a festa de Bom Jesus entre os *morenos* de Brejo dos Crioulos. Rosa (2007) utiliza-se da expressão *casas abertas e casas fechadas* para designar a continuidade de formas sociais em Espinho, correspondendo a migrações sazonais ou definitivas, pela dupla moradia em Gouveia e Espinho e pelas festas e outras formas de sociabilidade do grupo (: 190).

O trabalho sazonal, bem como as migrações (temporárias ou definitivas) contribuem para a diminuição da pressão sobre a terra escassa, além de instaurar redes sociais de reciprocidade, ligadas à ordem do parentesco e do compadrio, sendo, portanto, parte das estratégias de construção e (re)produção do território Gurutubano. No Gurutuba, a migração é necessária para que se reproduzam enquanto camponeses e enquanto quilombolas. Aqui, a demanda estrutural pela terra conjuga-se à demanda conjuntural pelo ensino médio, pelo atendimento médico-hospitalar, pelo acesso a benefícios sociais, pelo acesso ao crédito, ao sistema bancário e a bens industrializados. Todas as famílias gurutubanas têm um parente morador das cidades próximas - Janaúba, Jaíba, Montes Claros -, senão distantes - Belo Horizonte, São Paulo, Brasília.

A migração (tanto para o homem como para a mulher), seja temporária ou permanente, é fundamental para a reprodução da estrutura sócio-cultural e econômica dos grupos domésticos e da comunidade como um todo. Segundo Wolf (1976), a migração, e no caso gurutubano, a aposentadoria, ajudam na manutenção da economia camponesa, ou seja, é um dos componentes do “fundo de manutenção”. Para Wolf (1982: 10), os laços de parentesco com os que migraram não se perdem – eles se tornam valiosos para a transmissão ou distribuição de bens e serviços.

Questionado sobre quem migra mais, se o homem ou a mulher, Nicolau Quaresma Franco, 54 anos, de Taperinha, afirma:

“É mais é home, mas vai home vai mulher, as vez leva a família toda. Mas aí tem que alugar casa, botá alguém pra tomar conta dos minino, porque o homem sozinho num dá de pagar as conta tudo não, aí a muié tem que trabalhar também. Caba gastando tudo o que gasta pagando casa, luz, alguém pra tomar

de conta. As vez volta sem nada, tem pessoas aí que nem o dinheiro pra passagem tem pra voltar.”

O informante regional, Levi Quaresma dos Santos, trabalhador rural de Porteirinha, 33 anos, confirma as informações, estendendo a migração sazonal para todos os agricultores familiares da região, enfatizando que hoje em dia não só jovens solteiros partem para o trabalho distante, mas também casados, pais de família, mulheres, a família inteira:

“Levi: Olha, era uma coisa que ia o jovem, o solteiro, que não era pai de família, ia lá pra ganhar um dinheirinho. Hoje não, hoje vai o pai de família, vai o solteiro, vai o jovem e muitas vezes as mulheres também, vai até a família toda... às vezes vai e volta. Fica pouco.

Aderval: Que período?

Levi: O período seria esse de abril a setembro; corresponde ao período da colheita do café, da colheita da cana, do capim.”

Para além dos riscos inerentes ao deslocamento e, sobretudo, ao processo de trabalho, há também os riscos de referência. Como os deslocamentos acabam por assumir um caráter ritual e simbólico, ocorre por vezes a internalização de padrões estranhos à realidade gurutubana. Cardel (1992) aborda o significado da migração face à herança, e as ambigüidades trazidas pela vivência dos dois mundos antitéticos: a comunidade tradicional e os centros urbanos. A sua constatação é a seguinte:

“A ordem hierárquica envia para fora os membros jovens enquanto indivíduos empíricos. Estes indivíduos voltam como indivíduos morais (Dumont, 1982) e introduzem ambigüidades na comunidade. Assim, a própria reprodução da ordem tradicional, ao exigir a migração, instaura elementos de instabilidade” (: 210-211).

Neste sentido, a migração no Gurutuba pode ser entendida também a partir do seu efeito dissolvente. Cabe também registrar a migração de filhas em idade escolar, que se empregam em casas de família para concluir os estudos, o que tem resultado em muitos conflitos, como demonstra o informante abaixo:

“Não vou falar pelos dos outros, só pelos meu; hoje eu tenho as minhas filha, certo, é poucas que tá atualizando comigo aqui na roça, porque? Por causa de aprender alguma coisa melhor. Ó minhas mão aqui como é que tá, e eu não quero ver as mão delas dessa cor que tá a minha não, eu quero o melhor. Então nós quer ver as mão delas limpinha e elas deve tá em outro lugar, porque aqui pega no duro mesmo; quem não pega não tem né. Então hoje elas quer ficar empregada, ganhar mais pouco mas elas quer tá com as mão lisa, e o pai vai falar e elas não obedece: _ ‘Ah, eu não fui criada dessa forma não, a minha vida não pode ser assim, pra que eu estudei? Eu estudei pra ter uma vida melhor, não foi pra sofrer igual o Senhor!’ Quantas vezes eu não já escutei isso. Eu não fui pra escola, não teve escola pra mim, a escola minha foi o machado, a enxada, a foice, tá entendendo? Essa foi a escola minha. Então, porque que minhas mão tá

assim? Porque eu nasci nessa vida e nela eu estou; e eles não quer essa vida para eles. Eles quer ter uma vida melhor, mais grã-fina, mais diferente. (Seu Jacinto, 59 anos, Taperinha)."

Ratts (2000)¹⁵⁰ distingue dois tipos de migração: “migração de trabalho” e “deslocamentos rituais”. Segundo o autor, no contexto das comunidades negras rurais no interior do Ceará, as migrações de trabalho correspondem às viagens para os seringais amazônicos e/ou deslocamentos no Estado do Ceará, que se davam para plantações de algodão ou outras atividades ditas “produtivas”, fora dos agrupamentos negros; “deslocamentos rituais” constituem os encontros que se davam e se dão entre moradores de agrupamentos distintos em festas dançantes, romarias, viagens para rever (ou conhecer) parentes. O autor se dedica aos deslocamentos como fenômeno coletivo, via trajetórias individuais, ressaltando a dimensão étnica: são trabalhadores, são negros e migram seguindo o percurso de outros parentes e permanecem agregados, com algumas exceções (: 7).

Esta classificação é relativamente interessante para análise do caso gurutubano. De fato, reconheço duas modalidades de migração, uma relacionada à obtenção de renda, que pressupõe o deslocamento de membros da unidade familiar para áreas rurais de Minas Gerais e outros estados; e outra que corresponde aos deslocamentos para tratar de interesses ligados à produção, envolvendo feiras, comércio, bancos, outras instituições, deslocamentos para tratamento médico, continuidade dos estudos; estes deslocamentos estão sempre associados às visitas, ficando geralmente os migrantes temporários em casa de parentes, e sempre tais visitas são revestidas de um caráter ritual, onde se celebram e atualizam laços de afetividade e pertença.

Também reconheço uma modalidade de migração que constitui a base das apresentadas acima e que é de natureza histórico-conjuntural, que são as migrações definitivas. No Gurutuba, a migração de membros e de famílias inteiras decorre predominantemente de dois fatores: a seca e a perda das terras. Já mencionei anteriormente que a seca assola a região permanentemente e, de forma mais cruel, sazonalmente, inclusive

¹⁵⁰ Ratts trabalha a identidade e a mobilidade em territórios negros. O foco de sua pesquisa é uma rede de agrupamentos negros rurais e urbanos e trajetórias individuais que indicam movimentações coletivas. O trabalho de campo foi realizado em Conceição dos Caetanos (Tururu – CE), Água Preta (Tururu – CE), Goiabeiras e Lagoa do Ramo (Aquiraz – CE).

com alternância de períodos de secas e cheias. Este fator foi registrado pelos viajantes e mais detidamente por Neves (1908a). Segundo o autor, que escreve no início do século XX:

“A maioria dos sertanejos [do Município de Boa Vista do Tremedal, que abrange a área em estudo] na ordem chronologica dos fatos assim se exprimem: na fome de Nove (1809); na seca de Desenove (1819); no ano da fartura (1821); na secca de Trinta (1829-30); (...) As grandes seccas no alto sertão, se pode dizer, é um phenomeno natural se repetindo decennialmente. No século passado contaram-se as seccas de 9, 19, 29-30, 39, 59-60, 80, 89-90. Em 79, não houve penúria embora tivesse havido estiagem. A casa dos nove é de mau agouro para os sertanejos. Não se fala nas pequenas seccas que se sucedem de 2 em 2 annos ou trienalmente. Ao ano secco e carestioso succede ordinariamente um anno de inverno e de abundancia.” (Neves, 1908a: 238; nota de pé de página).

Durante os trabalhos de campo, identifiquei a alternância acima referida, de seca e chuva, como também identifiquei um período chave para compreensão da diáspora gurutubana, sobretudo para a formação de pequenos núcleos negros rurais e urbanos: a seca de 1939. Como afirma o Senhor Santo Fernandes Carvalho, 72 anos, morador da localidade de Açude: “O Gurutuba é um lugarzinho que o povo já tá faiado, que a metade já morreu, outros foi embora e não voltou, mas inda tem eu aqui, outros aí...”. Segundo D. Alvelina Rodrigues de Oliveira, 90 anos, de Canudo:

“Em 1939 foi embora um bocado desse povo tudo aí, ficou só um véio chamado Belisário, ficou um outro de nome Dionísio, ficou o véi Narciso acolá em baixo, ficou o véi Teotônio acolá em riba e outros, no mais foi tudo embora pra Beira do rio São Francisco... Entrou um tempo ruim, ficou sem chover setembro, outubro, novembro, dezembro, no fim de dezembro que foi chover um tiquinho...”.

Questionada sobre a fome de 1939, D. Tomázia de Souza Correia, 79 anos, de Picada, rememora:

“Aqueles que criavam gado, cavalo, morreu quase tudo, porque não tinha pasto, as vaca passavam assim que não agüentavam nem andar, só tinha tapicuru, que é árvore que num secava... quando foi em 40 aí veio chuva e uns voltaram trazendo algum recurso...”.

A penúria da época ainda está vívida na memória dos velhos, registrando momentos em que a escassez acirrava os laços de solidariedade, através da redistribuição:

“Uns pouco iam na feira, com algum dinheirinho, pra comprar milho por causa dos filho que tava ali morrendo de fome, na vinda eles vinha a pé porque os animal não agüentavam... Na hora que chegava na casa mais era uma festa, aqueles vizinhos, aqueles parentes, juntava todo mundo; e aí era pra dividir pra todo mundo... Esse jatobá que eu estou te falando, eles saíam, aquela menina catando o caroço, levava pra casa, chegava lá lavava e colocava pra cozinhar,

daí tirava de dento da panela e embolava no milho pra moer, se não comesse morria de fome... Antigamente eles secavam também aquelas espinha do peixe, eles não jogavam fora não, socava tudo no pilão, junto com farelo de milho, eles socavam tudo pra comer. Acabava tudo, daí pegava e colhia caroço de mucunã... e ele socavam, davam uma socada no mucunã pra soltar a casca e passavam em nove águas pra ficar bom, pra fazer um decomezinho pra dar pro pessoal. Se não lavasse nessas nove água, corria risco é de morrer, ela tem veneno... O finado meu pai saía 5 horas da manhã pra ir catar abelha pra tirar mel pra nós...” (Idem; grifos meus).

Ao analisar a situação agonística dos argelinos, Boudieu (1979: 57-8) admite que “as relações de parentesco, vizinhança e camaradagem tendem a reduzir o sentimento de arbitrariedade”, ressaltando inclusive a tendência de se recorrer às relações sociais, favorecidas por toda uma tradição cultural que encoraja e impõe a solidariedade e o apoio mútuo. No entanto, o autor também afirma que “a miséria ataca as tradições de auxílio mútuo” (Idem, *Ib*: 60). Pelo depoimento acima, o mesmo não ocorria no Gurutuba. Talvez por se tratar de uma situação de alternância, em que períodos de seca ou escassez se articulavam com períodos de chuva ou abundância, o que infundia uma certa previsibilidade e esperança, fato que não ocorre com os argelinos decritos em *O desencantamento do mundo*.

Godoi (1998), ao evocar as considerações de Zonabend sobre os camponeses de Minot, afirma que entre o passado e o presente existem “regiões de memória”, onde estão contidos acontecimentos que marcaram a vida do grupo: as secas, as fomes, fatos bem marcados e datados, ao contrário do tempo em que o bisavô velho chegou. A autora trabalha lembranças que fazem referência ao uso de raiz de pau¹⁵¹, dentre as quais a mucunã, referida acima por minha informante.

Naturalmente, a seca de 1939 não foi a única que assolou a região e resultou em migrações definitivas. Muitas outras a precederam e sucederam, bem como o processo de grilagem e afazendamento das terras que, como vimos, também levou muitas pessoas e famílias a venderem suas partes e demandarem cidades da região e cidades distantes em busca de emprego.

¹⁵¹ “Raiz de pau, leguminosas que, segundo os sertanejos, contêm substâncias tóxicas, eliminadas por um processo que consiste em raspar a raiz e lavar a massa que daí resulta; no dizer dos sertanejos, *lavar em nova águas*. Entre essas leguminosas encontram-se a mucunã (*Dioclea grandiflora*), a sipipira (*Chamaecrista eitenorum*), o croata (*Neoglaziovia variegata*)” (Godoi, 1998: 101).

Também a seca não é o único fenômeno natural que assola a região e resulta em migrações definitivas. As cheias que as sucederam por vezes fizeram um enorme estrago e acabaram por contribuir para o êxodo de famílias gurutubanas, como a de 1979 e a de 1966. Seu Felipe, 87 anos, de Lagoa de Barro, registra algumas das cheias:

“A maior foi essa de 79. Teve uma cheia também grande em 66. Teve uma ne 26, que essa foi a mais terrível. Aqui ó, um tal pé de ladeira chamado, vei uns comprador de porco, que nesse tempo a gente criava porcada por aí afora né, aí veio de Francisco Sá, aí veio pra cá comprar os porco aqui; aí agora compraram os porco e o outro, deixando o companheiro lá, foi buscar dinheiro pra caba de comprar, pra cabar de pagar os porco. A cheia tocou, o inverno bateu, cheia tomou conta, o home ganhou uma maleita; que de premero gente de fora não entrava aqui no Gurutuba, só entrava depois que saltava fogo; essa maleita pegou esse home aí, e essa cheia tomou conta, tomou muitos dias, esse home arruinou, arruinou, morreu. Então quando o outro companheiro deu conta de chegar foi com muito mais dum mês, muito mais, aí agora chegou, ele já tava enterrado. Aí agora ele tocou os porco e foi embora. Isso foi em 26, eu era mulecote.”

Fato é que alguns bairros periféricos de Janaúba (Barbosa, Vereda, Cerâmica), uma das cidades mais próximas do epicentro do Quilombo do Gurutuba, são verdadeiros centros de cultura e tradição gurutubanas, reunindo muitos daqueles que migraram definitivamente, e que não só voltam periodicamente, sobretudo por ocasião de festas de santo, quanto também recebem afilhados e parentes em suas residências, para trato das questões mencionadas¹⁵².

O Senhor Estevão Barbosa da Fonseca, 78 anos, morador do Bairro Vereda, em Janaúba, descreve a gênese do bairro tipicamente gurutubano, atestando estratégias de libertação da escravidão:

“Era nessa mata bruta aí. Então o Furtuoso gerou Joaquim, Joaquim gerou Belizário e meu pai, era uma famiona grande. Depois o neto dele, Cândido Barbosa, os bisneto dele, uma família grande. Ele morreu, mas deixou a fama. Fez uma igreja, foi enterrado dentro da igreja. Ele e minha vó. Minha vó era negra cativa, ele comprou a dinheiro pra casar com ela. Ah, quando ele foi casar foi uma briga com os irmão, tudo era meio entusiasmado e não queria que ele casasse não. Casar com uma negra cativa. Ele disse: _ ‘Mas eu gosto dela’. Pois comprou, vendeu um gadinho que tinha, comprou ela e casou, mudou pra longe rapaz. Era mata, onça, capivara. Lá tinha uma lagoa, chamava Lagoa dos Barbosa, capivara vivia aí fuçando. Como a família dele era meio soberba, que ele não era pra casar com nega cativa, a fome montou. Dizem que teve um época de fome aí, mas disse que ele era muito caprichoso, ele colhia arroz e feijão,

¹⁵² As migrações sazonais e definitivas, bem como a presença de Gurutubanos em cidades e as relações de reciprocidade e atualização do sentimento de pertença merecem estudo posterior.

assim no chão da casa enchia de arroz e eles ia lá comprar arroz na mão dele. Ô tristeza. Eu conheci né minha vó Ciriaca, Mãe de minha mãe. Quando ele casou com a Ciriaca ela já tinha minha mãe, filha de um tal José Ferreira, ele casou com ela, viveu muito tempo e depois morreu. E ela inda morreu primeiro que ele. Ali nos Barbosa é gema dos meus parentes. Eles foi quilombado. Tem um lugar aí onde é que eles fazia e chama até Quilombo, pro outro lado do rio [Gurutuba], na beira do Mosquito, em baixo de Serra Branca.”

Ratts oferece uma noção interessante de território, associada à migração, evocando o conceito de Claude Raffestin, que define o termo para além do espaço controlado pelo Estado-Nação, máxima da geografia política, supondo que o território vem a ser espaço apropriado por “um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível” (Raffestin apud Ratts, 2000: 7), ou seja, grupos, etnias, religiões, nações. O território específico assim definido não se restringe à terra ocupada, mas abrange também o espaço apropriado pelo grupo. Inclui um repertório de lugares de importância simbólica para cada grupo, envolvendo agrupamentos negros não mais existentes, onde residiram seus antepassados, porções de terra perdidas, localidades para onde migraram vários parentes e que se deseja conhecer: lugares que são acessados através de viagens, notícias, lembranças, saudades.

Considerando-se o caso gurutubano, teríamos então uma plasticidade territorial considerável a partir das migrações sazonais e definitivas, tanto as migrações de trabalho quanto as migrações rituais. Nesta acepção, parte de Janaúba, Jaíba, Porteirinha, Catuti, Gameleira, Pai Pedro, Montes Claros, Monte Azul, Belo Horizonte, São Paulo, Brasília, dentre outras capitais e cidades brasileiras incluem-se no território gurutubano, o que denota o caráter eminentemente político da territorialidade¹⁵³.

¹⁵³ Esta dimensão da territorialidade será retomada no próximo capítulo.

***V – Do tempo agonístico ao ressurgimento*¹⁵⁴:**

Finalmente, neste capítulo enumero os avanços da luta gurutuba pelo reconhecimento da sua condição “quilombola”, pelo reconhecimento, delimitação e regularização do seu território tradicional, pela sua inclusão socio-política, como formas de assegurar um processo irreversível no vale do Gurutuba, desencadeado em grande medida pelos trabalhos realizados em campo para fins de construção desta tese. Enumero os avanços dos anos de 2005, 2006 e 2007, por serem sintagmáticos¹⁵⁵ na reconformação do cenário sociopolítico do centro norte-mineiro.

Este capítulo corresponde, para além das etapas precedentes quanto à territorialização gurutubana, ao processo de *reterritorialização*, atingindo em alto grau a sua dimensão política. Como afirma Almeida (2006: 25):

“O acesso aos recursos naturais para as atividades produtivas não se dá apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade.” (Almeida, 2006: 25).

É importante frisar também que os avanços enumerados a seguir não esgotam as conquistas deflagradas com os trabalhos em pauta, o que denota o caráter exploratório deste capítulo. Elenco aqui algumas ações que tiveram como principal protagonista o povo Gurutubano, contando com minha assessoria e do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA/NM, dentre outros parceiros que integram a sua rede institucional de apoio.

As mudanças ocorridas recentemente no Gurutuba, a “transformação para não mudar” e a “plasticidade” da realidade gurutubana, foram também constatadas por Woortmann E. (1995) quanto aos camponeses de Sergipe e os colonos do Sul e corresponde ao que estes últimos denominam por:

“Widerstandsfähigkeit, que poderia ser traduzido, aproximadamente, por capacidade de resistência, de adaptação. Baseia-se, no Sul como no Nordeste, no

¹⁵⁴ Questionados sobre um termo/categoria que designa o tempo presente no Gurutuba, meus informantes foram unânimes em afirmar que muita coisa mudou para melhor, mas o ponto central, a regularização do território ainda não aconteceu, razão pela qual eles ainda não têm um termo que designe os dias atuais.

¹⁵⁵ Parafrazeando Ferdinand de Saussure, “sintagma” pressupõe a fusão de elementos mínimos numa unidade lingüística superior.

valor atribuído à família e ao trabalho familiar e na 'lealdade' à tradição, mas, ao mesmo tempo, na dinâmica conservadora de sua organização social.” (: 24).

A capacidade de resposta dos Gurutubanos se traduz nos elementos de resistência internos ao grupo, mas também na construção de sua alteridade frente a outros grupos etnicamente diferenciados e a outros segmentos sociais regionais, caracterizados nos capítulos precedentes.

Retomo novamente o caráter político do ofício de antropólogos, historiadores e outros cientistas sociais “engajados no debate em torno dos direitos diferenciados de grupos étnicos que foram criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX” (Arruti, 2006: 20).

Nesse sentido, a presente tese e, particularmente, este capítulo traz o registro de um processo único capturado em seu momento histórico:

“A convergência de atores, instituições e idéias não só produziu a seqüência de eventos resultando na metamorfose identitária de uma comunidade, como também proporcionou um material rico para a análise do etnógrafo” (Monteiro, 2006: 21).

A primeira vez que fui à região (Maio de 1999), para acompanhar a apresentação de um Projeto de Desenvolvimento do Assentamento Califórnia, assentamento da reforma agrária encravado no Gurutuba, conversei com algumas lideranças gurutubanas, assisti a uma apresentação de batuque, e identifiquei que se tratava de uma comunidade passível de ser reconhecida como “quilombola”, dispo de memória, práticas produtivas e sociais específicas e “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”¹⁵⁶, e passível, portanto, de ser etnografada.

Arruti (2006) afirma que a *etnogênese*, o *ressurgimento*, *visibilização* ou “viagem de volta” (Oliveira, 1999) envolve dois processos: um resultante da própria auto-identificação do grupo de acordo com o seu novo enquadramento categorial, e outro:

¹⁵⁶ Como consta no Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com **presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.**” (Grifos meus).

“... relativo ao reconhecimento do grupo na esfera pública, que implica fazer com que os conflitos locais reverberem em noções mais amplas dos direitos e que para isso é necessário mobilizar a imagem do grupo e de seu conflito na imprensa, nas esferas de poder público e na sociedade civil como um todo” (: 44).

O auto-reconhecimento¹⁵⁷ dos Gurutubanos como “remanescentes de quilombos” tem implicado na apropriação dessa categoria na dimensão identitária, política, jurídica e administrativa, não obstante as dificuldades quanto aos aparatos de Estado e ao sistema judiciário, como demonstro a seguir.

Dentre as conquistas elencadas abaixo, a principal continua inconclusa e diz respeito à regularização fundiária¹⁵⁸. A identificação e delimitação do Quilombo do Gurutuba foram realizadas a partir da constituição de Grupo de Trabalho¹⁵⁹ e determinações da Portaria n° 36, de 27 de Dezembro de 2002, do Ministério da Cultura – Fundação Cultural Palmares¹⁶⁰.

Os trabalhos foram realizados com base nos dispositivos jurídico-formais de então: o art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, que confere “direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro”; o Decreto n° 3.912, de 10 de Setembro de 2001, que regulamentava as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes de quilombos e o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas; e foram balizados pelo Decreto n° 4.887 de 20 de Novembro de 2003, que substituiu o Decreto 3.912, bem como pela Instrução Normativa n° 16 do INCRA¹⁶¹.

¹⁵⁷ Leite (2007) apresenta o Decreto 4887 como inovador, do ponto de vista dos direitos humanos, sobretudo por atribuir “aos próprios grupos a sua auto-atribuição, pois parte do pressuposto de que não cabe ao poder público, nem a nenhum pesquisador, imputar identidades sociais” (: 5).

¹⁵⁸ Como já afirmei na introdução, a elaboração do Laudo de Identificação e delimitação territorial do Gurutuba contou com o apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Católica de Brasília, que firmou Convênio com a Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura, para a realização dos trabalhos.

¹⁵⁹ Integraram o Grupo de Trabalho o antropólogo coordenador Aderval Costa Filho, o engenheiro agrônomo – ambientalista Carlos Alberto Dayrell, o engenheiro agrônomo João Silveira d’Angelis Filho, a engenheira agrimensora Silvia Fernandes Rocha e a advogada Rosângela d’Angelis Brandão.

¹⁶⁰ Portaria publicada no Diário Oficial da União – DOU, Edição de número 6, de 8 de Janeiro de 2003 - Seção 2.

¹⁶¹ Hoje os trabalhos são instruídos pela Instrução Normativa 49, de 29 de setembro de 2008, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato

É preciso considerar que os prazos normalmente estabelecidos para realização dos trabalhos de identificação e delimitação territorial são insuficientes para apreender toda a dinâmica destes contextos, marcados, sobretudo, pela expropriação ou esbulho das terras ou território, pela sazonalidade em termos das atividades de produção e reprodução social, por movimentos de expansão e retração sócio-política e territorial.

Inclusive, em publicação recente do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES¹⁶² (2008: 251), que apresenta o mapeamento das comunidades quilombolas em Minas Gerais consolidado até Julho de 2007, consta um total de 31 localidades ou grupos locais no Gurutuba, portanto, 4 localidades a mais do que identifiquei no referido Laudo e trabalhei no corpo desta tese, o que denota o caráter processual da visibilização e inclusão sócio-política e territorial.

De qualquer forma, o referido Laudo, que delimita o Quilombo do Gurutuba com uma superfície aproximada de 47.355 ha. (quarenta e sete mil e trezentos e cinquenta e cinco hectares) e aproximadamente 170 km (cento e setenta quilômetros) de perímetro¹⁶³, bem como esta tese representam uma contribuição para retirar definitivamente os Gurutubanos da invisibilidade, tanto historiográfica quanto social e política. Como afirma Leite (2007: 1):

“A invisibilidade dos grupos rurais negros no Brasil é a expressão máxima da ordem jurídica hegemônica e também expõe uma forma de violência simbólica. (...) Daí por que, para falar em violência é preciso, antes de tudo, contextualizar, produzir referências, descrever percursos e experiências que foram guardadas nas memórias orais dos grupos, expor fatos que não se encontram em documentos escritos, no mundo dos papéis, em cartórios ou em bibliotecas.”

Como reconhece a autora, a violação de direitos desses grupos está intimamente ligada à sua própria invisibilidade. Em decorrência dos trabalhos de campo e do processo de mobilização desenvolvido, os Gurutubanos cogitam hoje de uma nova condição, a “quilombola”, onde se conformam elementos da tradição e a constituição de novos sujeitos

das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

¹⁶² O CEDEFES é uma organização sem fins lucrativos, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, fundada em 1985, com sede em Belo Horizonte-MG, que tem por missão contribuir para a inserção social e política dos povos indígenas, das populações rurais pobres, em especial trabalhadores e trabalhadoras rurais, sem terra, agricultores familiares, comunidades quilombolas.

¹⁶³ Conforme mapa apresentado no Capítulo III, Item 3.3.

políticos, num processo de inclusão social e visibilização no contexto regional, estadual e nacional.

O processo eleitoral de 2004 e a ascensão dos novos prefeitos a partir de 2005 permitiram em alguns municípios a ampliação do diálogo e a implementação de ações em conjunto com o poder público municipal, sobretudo com o município de Porteirinha-MG, que desde o início deste processo manifestou predisposição em atuar com os quilombolas do vale do Gurutuba.

No âmbito federal, apesar de ter sido o terceiro ano do governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, 2005 foi o ano onde a relação esteve mais estreita com órgãos de governo, como o Ministério do Meio Ambiente - MMA, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, o Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, a Companhia Nacional de Abastecimento – CONAB, do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – MAPA, a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, a Secretaria Especial de Direitos Humanos – SEDH e a Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial – SEPPIR, ambas da Presidência da República, dentre outros.

Foram celebrados vários convênios entre a Associação Quilombola do Gurutuba, criada em 2003, o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA/NM¹⁶⁴ e os órgãos citados. Paradoxalmente, o ano de 2005 foi também marcado pela apatia do governo estadual quanto às ações de fortalecimento da agricultura familiar e da organização dos agricultores, incluindo os quilombolas, com acentuada mobilização para atender as demandas do empresariado. Na região do centro Norte de Minas, em particular, destacam-se os casos de plantio de monoculturas do eucalipto, implantação de grandes perímetros irrigados, facilitação do desmate de “Matas Secas” nativas em favorecimento à expansão do agronegócio.

Por outro lado, no mesmo período, vivenciamos a radicalização dos movimentos sociais, especialmente na luta pela reapropriação de territórios atingidos pela monocultura do eucalipto e quilombolas, notadamente os de Brejo dos Crioulos, estudados por Costa (1999) e dos Gurutubanos, realizando ocupações como tentativa de garantir judicialmente o direito aos seus territórios tradicionais. Como constata Leite (2007): “Cansados de esperar

¹⁶⁴ Como já referido, uma das ONGs que integram a rede institucional de apoio ao Quilombo do Gurutuba.

pela resolução judicial [eu acrescentaria também por medidas administrativas], alguns grupos buscam chamar a atenção através de protestos e ocupações das terras que consideram sua.” (: 10).

Em Janeiro de 2005, 30 famílias gurutubanas reocuparam uma das fazendas encravadas no território delimitado, construindo o Acampamento Novo Palmares, após o que o fazendeiro entrou com ação judicial de reintegração de posse. O processo de nº 0024.05.626.223-1 correu na Vara Agrária do Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, que deu ganho de causa ao fazendeiro, expedindo mandato de reintegração de posse. Em junho de 2006, a ordem foi executada pela Polícia Militar do Estado: as famílias foram expulsas sem direito a colher o que haviam plantado, nove quilombolas foram presos e humilhados, dentre os quais o então Presidente da Associação Quilombola do Gurutuba, Dernivaldo Fernandes Lima.

Leite (2007) aborda o processo de criminalização dos movimentos sociais, particularmente dos quilombolas, enfatizando o padrão de atuação da polícia. Segundo a autora:

“O padrão de atuação violenta da polícia revela o elemento de conservadorismo da cultura policial, inúmeras vezes a serviço das elites agrárias, reprimindo os escravos, os sem-terra e agora os quilombos. Esta forma de violência apresenta-se sistematicamente para tratar como criminosos os líderes das associações. Em algumas situações, a forma oficial de lidar com a nova ordem é a defesa explícita dos interesses dos que constam como expropriadores.” (: 10).

Como vimos no capítulo III, o concurso do aparato jurídico-policial aos interesses de latifundiários e agentes expropriadores não é de hoje. A autora ilustra sua reflexão com os casos de Paiol de Telha (Rio Grande do Sul), Invernada dos Negros (Santa Catarina), Linharinho (Espírito Santo) e o próprio Gurutuba, reproduzindo nota divulgada pela imprensa e pelo GT Quilombos do Yahoo:

“Nove quilombolas do norte de Minas Gerais foram ridicularizados e presos de forma violenta pela Polícia Militar do estado, sob a ‘fiscalização’ direta dos latifundiários locais, por terem ocupado uma terra a que têm direito, no município de Porteirinha. Depois de algemados, os quilombolas ainda foram expostos aos fazendeiros que acompanhavam a ação, no pior estido ‘capitão do mato’. Um quilombola ainda continua preso. A desocupação realizada (...) na madrugada do dia 7 de junho, acontece três anos após o governo federal – por meio da Fundação Cultural Palmares – ter iniciado os estudos de reconhecimento e delimitação territorial da comunidade. ‘...Senhores quilombolas, trabalhadores de 70, 60 anos, depois de algemados e enfileirados,

ficaram expostos ao ridículo por quase 10 horas num pátio da polícia para que a 'fazendeirada' da região passasse em revista dando risada deles', conta Paulo Roberto Faccion, da Comissão Pastoral da Terra (CPT). 'Nós entendemos que a ação da polícia é uma forma de pagamento pela prestação de serviços pela 'fazendeirada, que meses atrás deu um carro à polícia para que ela fizesse a patrulha rural'...' (Apud Idem, 2007: 10-11).

Cabe ressaltar que o acampamento já dispunha de 110 hectares de roça, de uma escola de 1ª a 8ª séries e de duas turmas de alfabetização de jovens e adultos que contava com o apoio da Prefeitura Municipal de Porteirinha¹⁶⁵ e do Programa BB Educar Quilombola, experiência de educação diferenciada apoiada pela Fundação Banco do Brasil – FBB. A Fundação também apoiava um projeto hídrico para levar água a todos os grupos locais do Quilombo, inclusive para o acampamento. Se, por um lado, o despejo representou mais uma frustração para o povo Gurutubano, por outro, levou ao recrudescimento da luta quilombola, com grande repercussão na mídia e no centro Norte de Minas Gerais.

Arruti (2006), afirma que o ressurgimento de grupos etnicamente diferenciados envolve além do processo relativo ao reconhecimento do grupo na esfera pública,

“... aquele relativo à própria auto-identificação do grupo de acordo com o seu novo enquadramento categorial, o que implica o grupo passar a reconhecer que o desrespeito a que está submetido é parte constituinte (eventualmente instituinte) de sua identidade coletiva e fonte tanto de uma identificação moral quanto de mobilização política válida” (: 44).

Fato é que esta situação tem se agravado atualmente, na medida em que os argumentos de racialização e etnização não têm sido suficientes para fazer frente aos interesses ruralistas, o que tem resultado, como demonstrado acima, na criminalização dos movimentos sociais, notadamente, o movimento quilombola, na expulsão da ordem; “as lideranças têm sido tornadas fora da lei”.

Segundo Valente (2006: 22), desde 2002, a maior parte das denúncias de violações de direitos humanos está direta ou indiretamente relacionada à questão da terra. Foram centenas de denúncia envolvendo povos indígenas, quilombolas, populações tradicionais, pequenos produtores rurais e trabalhadores sem terra; denúncias relativas à extrema lentidão no processo de implementação da reforma agrária, de demarcação das terras quilombolas e indígenas, despejos e reintegrações de posse de terra violentos e ilegais,

¹⁶⁵ Como já afirmei, a Prefeitura Municipal de Porteirinha é aliada da luta gurutubana e integra a rede institucional de apoio ao povo Gurutubano.

expulsão da terra pela expansão desordenada e criminosa da fronteira agrícola para monocultura, trabalho escravo, grilagem, ações de intimidação, violência e agressão armada, omissão do poder judiciário local e estadual ou conivência deste poder frente a práticas ilegais de grandes proprietários, falta de apoio técnico e de serviços públicos para populações assentadas ou reassentadas, contaminação por agrotóxicos.

Em 2005, através das atividades de apoio e assessoria ao processo organizativo da Associação Quilombola do Gurutuba, houve considerável ampliação da Rede de apoio às comunidades Quilombolas locais, totalizando então um conjunto de 14 atores envolvidos: Associação Casa de Ervas Barranco da Esperança e Vida - ACEBEV (com sede em Porteirinha), Pastoral da saúde de Porteirinha, Cáritas Diocesana de Janaúba, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha, Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA-NM, Cooperativa Grande Sertão, Comitê de solidariedade dos funcionários do Banco do Brasil da Serra Geral e de Belo Horizonte - SUPERMINAS, Fundação Banco do Brasil, Prefeitura Municipal de Porteirinha, Superintendência Regional de Ensino de Janaúba, Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR/PR, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura - MinC, Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República - SEDH/PR.

Esta rede de instituições vem se articulando para o desenvolvimento de ações de capacitação em gestão política e administrativa, assessoria na elaboração, negociação e implementação de projetos educacionais, de abastecimento hídrico, implantação de núcleos locais de segurança alimentar e nutricional, formação em segurança alimentar e nutricional e medicina alternativa, implantação de hortas domiciliares, implantação de banco de sementes, implantação do Programa Luz para Todos, projetos de inclusão produtiva, dentre outros.

Em 2006, a rede institucional de apoio ao povo Gurutubano, já mencionada, continuou o trabalho de articulação das populações tradicionais e inserção em espaços de discussão mais amplos, numa tentativa de fortalecer as suas organizações e legitimar sua luta frente aos poderes públicos e a sociedade em geral. Em Brejo dos Crioulos (Costa, 1999), o processo de regularização fundiária, fundamentado no Decreto 4.887, já se encontrava em implementação, com processo de cadastramento das famílias, demarcação e

levantamento da cadeia dominial já executados. No Gurutuba, o INCRA iniciava lentamente o cadastramento das famílias.

No mês de junho de 2006, foi realizado o I Encontro Norte Mineiro de Comunidades Quilombolas, em Montes Claros, com a presença de representantes de doze regiões remanescentes de quilombos (comunidades negras rurais e quilombolas), tendo sido um marco na articulação política regional, possibilitando interlocução, intercâmbio de experiência, estabelecimento de estratégias e planejamento conjunto de ações.

Também houve todo um esforço no sentido de enredar as comunidades quilombolas em espaços mais amplos de articulação, conferindo maior visibilidade e participação, como a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (criada por Decreto Presidencial de 13 de julho de 2006), a Federação Quilombola do Estado de Minas Gerais N’Golo, a Coordenação Nacional de Comunidades Negras Rurais e Quilombolas – CONAQ e a Rede Africana de Biodiversidade. Nesta última rede, formada por entidades de países da África e América Latina, a Associação Quilombola do Gurutuba tem representado os povos e comunidades tradicionais Nortemineiros e brasileiros, notadamente os afrodescendentes, nas discussões de governança territorial, biodiversidade e resgate da autonomia.

No campo das ações de promoção da segurança alimentar, o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA/NM contribuiu na formulação e implantação de projetos para produção de alimentos, acompanhados de atividades de formação e planejamento, com abordagem agroecológica, na perspectiva de revitalização de práticas tradicionais e incentivo à produção local. As iniciativas resultaram em acesso e melhoria da qualidade da alimentação das famílias acampadas em área de reocupação já mencionada e favoreceram a resistência para continuidade da luta pela regularização fundiária.

Quanto ao território gurutubano, em 2006, foram dados passos importantes. O projeto Balcão de Direitos, financiado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República – SEDH/PR e executado pela Comissão Pastoral da Terra - CPT/MG, em parceria com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA/NM e Cáritas Diocesana de Janaúba garantiu o acompanhamento jurídico nos processos demandados pelos conflitos e conferiu maior agilidade na tramitação e

encaminhamentos necessários junto ao INCRA regional e ao Ministério Público. Foi prestada também orientação jurídica nos procedimentos para acesso à documentação básica e aos benefícios sociais, como o Benefício de Prestação Continuada (BPC)¹⁶⁶ e aposentadoria rural.

No ano de 2007, as comunidades quilombolas do centro Norte de Minas Gerais seguem embaladas pelo sonho da reconquista de seus territórios tradicionais. O Programa Gera Ação Quilombola beneficiou os quilombos do Gurutuba e de Brejo dos Crioulos. No território gurutubano, foram instaladas unidades multifuncionais de produção de farinha e uma casa de mel. Foram também desenvolvidas ações de fortalecimento institucional, com a contratação de 1 articulador social e 2 mobilizadores sociais quilombolas. A perspectiva é de ampliação das ações do governo federal no território, já que a Serra Geral foi escolhida como Território da Cidadania em 2007¹⁶⁷.

No campo da educação, teve seqüência o programa BB Educar Quilombola¹⁶⁸ e, no final de 2007, a Associação Quilombola do Gurutuba conseguiu estabelecer parceira com Instituição de Educação Superior em Montes Claros, para formação superior de 06

¹⁶⁶ Trata-se de um direito garantido pela Constituição Federal de 1988 e consiste no pagamento de 01 (um) salário mínimo mensal a pessoas com 65 anos de idade ou mais e a pessoas com deficiência incapacitante para a vida independente e para o trabalho. Em ambos os casos a renda *per capita* familiar deve ser inferior a ¼ do salário mínimo. O BPC também encontra amparo legal na Lei 10.741, de 1º de outubro de 2003, que institui o Estatuto do Idoso. O benefício é gerido pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a quem compete sua gestão, acompanhamento e avaliação. Ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), compete a sua operacionalização. Os recursos para custeio do BPC provêm do Fundo Nacional de Assistência Social (FNAS).

¹⁶⁷ Estratégia de governo, coordenada pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, que visa a superação da pobreza e geração de trabalho e renda no meio rural por meio do desenvolvimento territorial sustentável. Dentre os seus objetivos específicos estão: a promoção da inclusão produtiva das populações pobres dos territórios; o planejamento e integração de políticas públicas; a ampliação da participação social; a busca da universalização de programas básicos de cidadania. Em agosto de 2007 foram homologados 120 Territórios Rurais, a partir dos seguintes critérios: baixo acesso a serviços básicos; estagnação na geração de renda; carência de políticas integradas e sustentáveis que possibilitem autonomia econômica de médio prazo. Dentre os territórios homologados está o Território da Serra Geral (MG), com 20.581,20 quilômetros quadrados, formado pelos municípios de Catuti, Espinosa, Gameleiras, Jaíba, Janaúba, Mamonas, Manga, Matias Cardoso, Mato Verde, Monte Azul, Nova Porteirinha, Pai Pedro, Porteirinha, Riacho dos Machados, Serranópolis de Minas e Verdelândia. O Gurutuba encontra-se inserido neste território. (Fonte: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br>)

¹⁶⁸ Programa da Fundação Banco do Brasil, que visa a alfabetização de jovens e adultos e consiste na formação, por educadores do Programa, de alfabetizadores que assumem o compromisso de constituir Núcleos de Alfabetização nas comunidades em que atuam. O Projeto Piloto Alfabetização Quilombola propõe-se a contribuir para o desenvolvimento socioeconômico de comunidades remanescentes de quilombos. No Gurutuba, foram capacitados 50 (cinquenta) integrantes das próprias comunidades quilombolas, com o propósito de alfabetizar 450 (quatrocentos e cinquenta) jovens e adultos, num período de 6 a 8 meses.

mulheres quilombolas em diferentes áreas do ensino (licenciaturas). A idéia é qualificar os Gurutubanos para a construção de uma escola e educação diferenciada em seu território.

Segundo Leite (2007):

“Para destravar a chave do racismo seria necessário não somente a permanência nas terras de seus antepassados, mas também garantir o seu ingresso no mundo letrado. Talvez isso explique porque territorialidade e escolaridade são os dois pólos centrais das lutas atuais dos negros [e particularmente dos Quilombolas] no Brasil.” (: 9).

Em 2007, com apoio do Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais – PRONAT, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, também foi inaugurado o Centro de Cultura do Quilombo do Gurutuba, com espaços para revitalização da medicina tradicional, cultura, sala de oficinas, biblioteca e escola. No centro de cultura também foi criado um telecentro com 10 computadores e 1 servidor (Programa Telecentros da Fundação Banco do Brasil), que tem possibilitado a interação dos quilombolas com o mundo e melhorado as condições de comunicação no quilombo, que ainda são muito precárias.

O ano 2007 no centro Norte de Minas também foi marcado ainda pelos processos de mobilização e pressão no campo das lutas territoriais e identitárias em função da morosidade dos órgãos responsáveis pelos processos de desapropriação, especialmente o INCRA. O debate em torno da identidade e território vem ganhando força na medida em que paulatinamente diversas comunidades e povos vêm se organizando e exigindo seus direitos, forçando setores do governo e o próprio governo a se reposicionarem. Nesse sentido, duas iniciativas do Governo Federal vieram fortalecer as lutas em curso: a instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007) e, nos últimos meses de 2007, o lançamento da Agenda Social para as Comunidades Quilombolas, sob a coordenação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR/PR, que prevê investimentos em infra-estrutura e apoio para melhorar as condições sócio-produtivas de centenas de comunidades quilombolas, dentre as quais o Quilombo do Gurutuba.

Todos os que estivemos envolvidos com o processo de Identificação e Delimitação do Quilombo do Gurutuba, sentimo-nos co-responsáveis pela morosidade no processo de regularização fundiária, expectativa em grande medida levantada ainda em campo, com do

próprio desenvolvimento da pesquisa para fins desta tese. Cada um ao seu modo tem estado comprometido com o Quilombo do Gurutuba, promovendo articulações para a implementação de ações de caráter emergencial e estruturantes.

Nesse sentido, cabe salientar que assessorei como consultor *ad hoc* a estruturação do BB Educar Quilombola da Fundação Banco do Brasil, cujo piloto foi desenvolvido no Gurutuba, como estratégia de erradicação do analfabetismo, bem como contribuí e tenho contribuído para a construção de uma escola diferenciada no Gurutuba, a partir da formação de professores gurutubanos. Cabe ressaltar também que, em estando no Governo Federal (cedido desde novembro de 2004 pela minha Universidade de origem para o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS) tenho atuado como mediador dos Gurutubanos, sem descuidar das demais comunidades quilombolas de Minas e das demais Unidades da Federação, bem como dos demais povos e comunidades tradicionais representados na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que coordeno.

Posso contabilizar assim minha participação, para além das ações enumeradas, na inclusão dos Gurutubanos na agenda governamental desde as primeiras estratégias do Fome Zero, ainda em 2003, com distribuição periódica de cestas de alimentos, implantação de programas e ações socioassistenciais, inclusão dos gurutubanos na base de dados do Cadastro Único dos Programas do Governo Federal e como beneficiários do Programa Bolsa Família, respeitando suas condicionalidades, na iniciativa Gera Ação Quilombola, na qual figuro como gestor dos projetos conveniados com recursos do MDS, e execução via Fundação Banco do Brasil, dentre outros.

Neste sentido, aproximo-me de Arruti (2006)¹⁶⁹ que produziu um laudo de identificação étnica da comunidade de Mocambo, dois vilarejos situados no município sergipano de Porto da Folha, na região do baixo São Francisco. O laudo foi produzido entre 1995 e 1996, a comunidade foi reconhecida em 1997 e suas terras foram tituladas em 2000. Ao longo desse período, o autor acompanhou o grupo em seus dilemas pela definição de uma memória, de um território e de uma forma de organização política, passando progressivamente do lugar de autor-ator do laudo, ao de observador e cúmplice (: 32).

¹⁶⁹ Mas também de Gusmão (1998), O'Dwyer (1999), Almeida (2002), Leite (2002), Santos (2007), dentre outros.

A diferença substancial entre Mocambo e o Gorutuba é que quando aquele autor entrou em contato com o grupo, em 1995, as famílias já haviam decidido acionar o “artigo 68” como forma de assegurar as terras que habitavam há mais de 100 anos. Os Gurutubanos, ao contrário, desconheciam o dispositivo constitucional e a “condição quilombola”, embora dispusessem de vínculo territorial, memória e práticas sociais passíveis de conformá-los como sujeitos de direitos. Como diria Hoornaert: “Quilombo no Brasil é atualidade, não passado” (1982: 12).

Cale salientar, quanto à visibilização das comunidades quilombolas no norte de Minas que das duas comunidades identificadas até o ano de 2002 (Brejo dos Crioulos e Gurutuba), o CEDEFES registrou, até Julho de 2007, um total de 153 comunidades, 15 das quais já reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura até aquela data, predominantemente na região do rio Gorutuba e na região da Jaíba (2008: 237-290): Bebedouro (Manga-MG), Bom Jardim da Prata (São Francisco-MG), Brejão (Serranópolis de Minas-MG), Brejo São Caetano do Japoré (Manga-MG), Brejo dos Crioulos (São João da Ponte e Varzelândia-MG), Buriti do Meio (São Francisco-MG), Campos e Brutiá (Serranópolis de Minas-MG), Fazenda Brejo Grande (Indaiabira-MG), Fazenda Jenipapo (Santa Fé de Minas-MG), Gurutubanos (Porteirinha, Pai Pedro, Catuti, Janaúba, Jaíba, Monte Azul e Gameleiras-MG), Ilha da Ingazeira (Manga-MG), Justa e Justa II (Manga-MG), Lapinha (Matias Cardoso-MG), Laranjão (Glaucilândia-MG), Poções (Francisco Sá-MG), Puris-Calindó (Manga-MG), Quebra-Guiada (Januária-MG), Rio da Cruz (Serranópolis de Minas-MG), São Felix (Chapada Gaúcha-MG), São José do Barro Vermelho (Chapada Gaúcha-MG), Sete Ladeiras (São João da Ponte-MG), Tamboril (Santo Antônio do Retiro-MG), Vão dos Buracos (Chapada Gaúcha-MG), Vargem das Salinas (Montezuma-MG), Vereda D’Anta (Chapada Gaúcha-MG), Verreda Passam os Cavalos (Santo Antônio do Retiro-MG), Vila Pedra Preta (Manga-MG), etc. Ver mapa de municípios com comunidades quilombolas na mesorregião Norte de Minas a seguir.

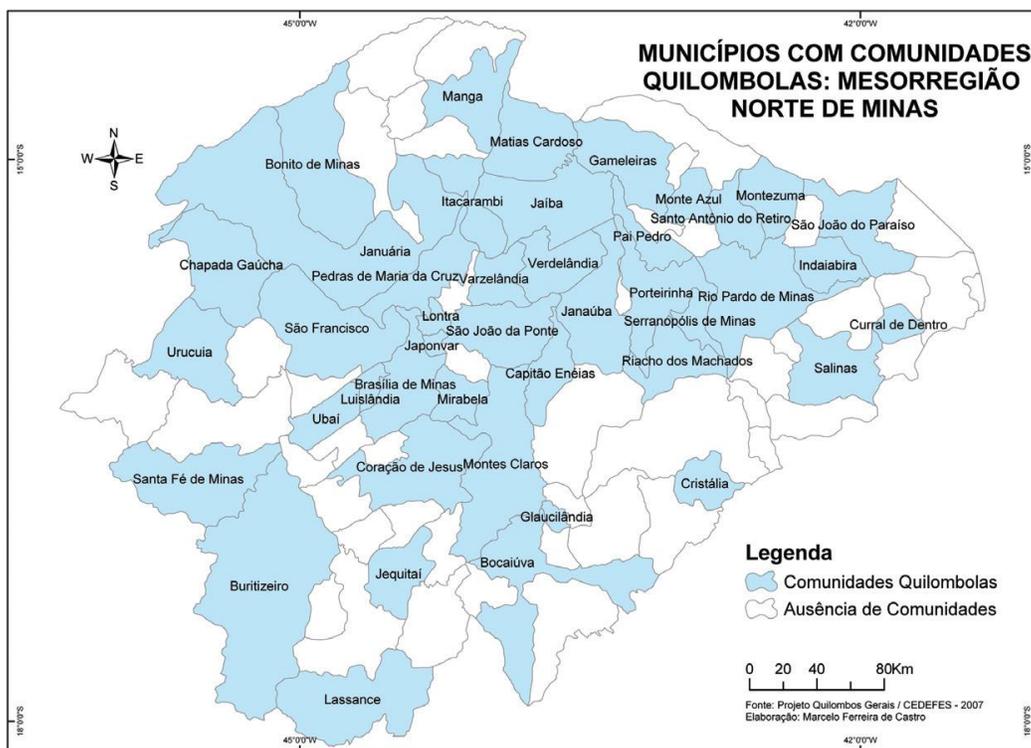


Figura 18: Mapa de municípios com comunidades quilombolas: Mesorregião Norte de Minas

Fonte: CEDEFES, 2008: 237.

Naturalmente a visibilização das comunidades quilombolas no Norte de Minas não se deve apenas aos trabalhos de Costa (1999), e Costa Filho (2005), mas ao trabalho de mobilização e articulação da rede institucional de apoio às comunidades tradicionais, notadamente as quilombolas, como o trabalho desenvolvido pelo Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas e o CEDEFES, que Desde 2003 desenvolve o Projeto Quilombos Gerais, com o apoio da Misereor¹⁷⁰. Dentre os principais resultados obtidos até o momento, pode-se citar a ampliação do número de comunidades quilombolas conhecidas em Minas Gerais, de 66 em 2000 para 436 até julho de 2007. Dessas, foram obtidos dados e feito tratamento estatístico de cerca de 180 comunidades, sendo que 70 já receberam visita de técnicos do Projeto (CEDEFES, 2008: 13). Há também um acervo considerável de fotos, gravações e outros documentos para a maioria das comunidades levantadas. Foi elaborada e publicada também uma cartilha sobre “o direito dos quilombolas à terra”, lançados

¹⁷⁰ Entidade alemã de apoio internacional ligada à igreja católica.

documentários e veiculadas em meio digital e impresso matérias de interesse do movimento quilombola na *Agenda popular*, informativo mensal do CEDEFES.

Esta visibilização também se deve á atuação da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais (N’Golo), criada em 2005 como resultado do I Encontro de Comunidades Negras e Quilombolas, realizado em 2004. A diretoria da Federação vem recebendo apoio integral do Projeto acima, em suas atividades de articulação com as comunidades do interior, entidades do movimento quilombola de outros estados e de âmbito nacional e órgãos públicos (Idem, Ib: 14-15). Mas tanto o trabalho de João Batista de Almeida (1999) como o meu estão referenciados como precursores no contexto do centro Norte-mineiro (CEDEFES, 2008: 32).

No entanto, as lutas das populações tradicionais locais esbarram ainda numa série de entraves, tais como: a inoperância governamental quanto aos processos de reconhecimento e regularização fundiária; a intimidação armada por parte de fazendeiros diante do processo de mobilização na defesa de direitos constitucionais, sobretudo os territoriais; a conivência dos Cartórios de Registro de Imóveis e das forças policiais com os interesses da elite política e econômica, municipal e regional; o formalismo e a insensibilidade social do Tribunal de Justiça de Minas Gerais e demais instâncias do Judiciário no trato das questões quilombolas. Aqui evoco novamente as noções de forças constituintes e poderes dissolventes de Simmel (1939).

As primeiras incursões no Gurutuba levaram-se a evocar situações agonísticas como aporte teórico e metodológico, dada a exigüidade de recursos, o comprometimento das condições tradicionais de reprodução social do grupo. Confesso que após etnografar suas práticas de territorialização, suas praticas produtivas, suas formas sociais, traduzidas como formas de resistência, acabo por concordar com Suarez *et al.* (1983: 152), quando afirma:

“Nos parece claro que o campensinato é também portador de um saber próprio, saber esse que não apenas orienta a prática ‘rotineira’, mas que contém elementos capazes de neutralizar pressões externas dissolutivas, de incorporar a inovação e de se atualizar face a mudanças. Pois, não se trata de um saber fragmentado, mas de uma matriz de conhecimento e de um sistema cognitivo capaz de redefinir em seus próprios termos tais inovações – mas só até certo ponto”.

Foi neste sentido que procurei apreender a realidade gurutubana, tanto as suas dimensões simbólicas, ‘internas ou estruturadas’, como as dimensões econômicas e políticas, ‘externas ou estruturantes’ (Bourdieu, 1992).

Conclusão:

A territorialização, produção e sociabilidade do Quilombo do Gurutuba envolvem, como visto no decorrer desta tese, algumas dimensões e processos que conjuntamente conformam a identidade gurutubana e asseguram a manutenção de suas formas sociais. Na abordagem adotada, identidade, produção e sociabilidade estão consubstanciadas na noção de “*territorialidade étnica*”, envolvendo aspectos e processos históricos, materiais, cognitivos, políticos e representacionais.

A primeira dimensão e processo são de natureza histórica e compreendem não somente a memória social do grupo, como também seus vestígios na historiografia regional. Quanto à memória coletiva, vimos que os Gurutubanos sofrem de *amnésia estrutural* associada à recusa do passado de escravidão, de tal forma que não me foi possível estabelecer um elo entre os meus informantes e seus presumíveis ancestrais “escravos”. Como demonstrado, esta memória coletiva subterrânea (Pollak, 1998: 8) está intimamente ligada ao fato de que o vale do rio Gurutuba e Verde Grande, onde se concentram várias comunidades negras rurais e quilombolas, era área endêmica de malária até praticamente meados do século XX, configurando-se até então como “terras de refúgio”. Mas este silêncio manifesto, sobretudo, na expressão “*eu não alcancei esse tempo*” também está ligado à construção da alteridade dos Gurutubanos, onde epítetos que figuram no contexto regional como estigmatizantes e desclassificatórios não têm espaço na (re)construção de sua história, memória e territorialidade, na sua (re)construção como pessoa moral.

Para além desta perspectiva histórica relativamente remota e quase imperscrutável, identifico um período-âncora que ainda é vívido na memória dos Gurutubanos e que corresponde a uma idealização do passado na reconstrução do presente, consubstanciado no “tempo das *soltas*” ou dos antigos, e caracterizado por certa ambivalência entre o *carrancismo* e a *fartura*. Um período que aciona tanto elementos naturais, como as secas e as enchentes, a riqueza da flora e fauna e a conseqüente afluência, quanto elementos societários, celebrados e atualizados ritualisticamente nas formas de reciprocidade, nas feiras, na produção, nas festas religiosas, nos intercasamentos, no compadrio. Para apreender este período a noção de “representações” (Durkheim, 1996) foi imprescindível.

A segunda dimensão e processo constitutivos da territorialidade gurutubana é a interrelação com os regionais, o que me permitiu abordá-los em contexto, suprimindo qualquer possibilidade de considerá-los como autocontidos ou isolados, mesmo porque o isolamento é uma impossibilidade sociológica. Neste sentido, os Gurutubanos se articulam com os demais *Caatingueiros* e os *Geraizeiros*, e estas três categorias identitárias no contexto regional expressam desigualdades na correlação de forças, mesmo que consideradas subalternas frente aos agentes econômicos ou ao modelo agroexportador. Estas categorias correspondem também ao que atualmente tem se designado como “identidades regionais”. Mas também os Gurutubanos se articulam com agentes e agências político-econômicas num plano ainda mais hierárquico, onde se explicitam relações de subordinação e patronagem, em razão da subtração das condições de reprodução tradicional prefiguradas no território.

A terceira dimensão e processo abordados referem-se à expropriação territorial e de direitos, caracterizadas como o *tempo do cercamento* e do *apertamento*, ensejada pela desigualdade em termos da cultura letrada e do conhecimento do sistema jurídico formal ligado ao registro imobiliário e aos direitos constitucionais. Grileiros, fazendeiros, empresas, agentes públicos, cartórios, aparato jurídico-policial se sucedem em práticas e estratégias político-expropriatórias, configurando uma exclusão que interdita recursos naturais, autonomia produtiva e organizativa e até o direito de ir e vir pelos antigos caminhos que ligavam os grupos locais. Nesse processo, a ética e a moralidade camponesa, que sempre presidiram as relações e promoveram as reparações necessárias de condutas, por vezes são transgredidas pelos próprios membros do grupo, dadas as restrições impostas.

A quarta dimensão e processo referem-se ao condicionamento do intercuro sexual, intercasamento e parentesco à disponibilidade de recursos, num contexto material em fenecimento, onde o *sistema da ponha* e a categoria *filho particular* operam a manutenção das formas sociais de maneira agonística. Aqui, o modelo do plano da memória associado ao tempo da fartura é conspurcado, causando conflitos intergeracionais e instaurando uma ruptura entre o modelo e a prática, podendo levar algumas vezes à atomização dos núcleos familiares. No meu entendimento, a identidade gurutubana acabou por introjetar conflituosamente essa ambigüidade.

A quinta dimensão e processo referem-se ao domínio cognitivo do território e das formas de sociabilidade que tem assegurado a reprodução social do grupo. Como demonstrado, categorias locais de ordenamento territorial, estratégias de convivência com o semi-árido e com recursos naturais cada vez mais exíguos articulam-se com formas de interação entre famílias e grupos locais, com formas de solidariedade e cooperação articuladas ao sistema de intercasamento, compadrio e ao sentimento de pertença. A religiosidade aqui funciona como elemento unificador do grupo, estimulando formas de cooperação e consolidando uma ética de conformidade nas relações entre forças sobrenaturais, homens e natureza (Woortmann K., 1990). É preciso também considerar os processos migratórios sazonais ou definitivos, que têm contribuído para a diminuição da pressão sobre a terra escassa, a água e outros recursos, além de instaurar redes sociais de reciprocidade. Como vimos, a demanda estrutural pela terra conjuga-se à demanda conjuntural pelo ensino médio, pelo atendimento médico-hospitalar, pelo acesso a benefícios sociais, pelo acesso ao crédito, sistema bancário, bens industrializados.

A sexta dimensão e processo analisados referem-se à noção de territorialização na acepção de mobilização e organização política, e envolve a interação com os demais segmentos etnicamente diferenciados e outros segmentos sociais regionais, entidades de apoio, poder público e o ministério público. Esta dimensão não está circunscrita ao presente etnográfico, como pode parecer na minha análise, mas é uma dimensão e processo extemporâneos, mudando a cada época os atores e os níveis de articulação e conquistas.

Como estou lidando com uma noção de território como “estrutura social” e, conseqüentemente como totalidade, acionando como demonstrado o plano da história, da política, da memória, da cognição, da sociabilidade, da organização social, caracterizo a territorialidade em estudo como “totalidade moral”, onde historicidade, identidade, sociabilizade e sacralidade conformam um ethos próprio.

Sahlins (1977: 145), ao abordar os trabalhos de Firth com os Tikopia, entre 1953-54, de como foi recebido em campo num período de privação e fome, decorrente de fenômenos naturais e escassez de alimentos que atingiu a todos, caracteriza uma *crise reveladora*, em que se assegura a continuidade da solidariedade interna ao grupo doméstico mais do que entre a parentela mais ampla:

“Apesar da contradição estabelecida entre a unidade doméstica e a parentela mais ampla, são poucos os exemplos que se dão nas sociedades primitivas de crise estruturais que revelem o conflito (...) Em períodos de escassez, normalmente aumenta a solidariedade, acentua-se a reciprocidade, maior a coesão. Entretanto, se a situação piora, tendendo à miserabilidade, a reciprocidade tende a ser negativa, em competição por recursos e pilhagem” (: 145-146).

A reciprocidade constitui, portanto, o contrato, mas trata-se de um contrato como que imposto a cada grupo doméstico; ainda que expresso numa linguagem de solidariedade, o parentesco surge como um sistema de repressão. Como afirma o autor, são raros, todavia, os casos de uma ruptura estrutural que revelam o conflito. Essa ruptura rara fornece a *crise reveladora*, que coloca a nu o que a sociedade sempre foi, de forma disfarçada e inibida. Segundo o autor, Firth e Spillius falam de atomização, da fragmentação de grandes grupos de parentes e da integração mais estreita da unidade doméstica. A "superestrutura" do parentesco ou da chefia, vista esta última como uma radicalização da função do parentesco, aparece, então, em Sahlins, como uma instância repressora do grupo doméstico e mantenedora da ordem social (Idem, Ib: 145).

Quando afirmo que a realidade Gurutubana pode ser caracterizada como em estado de “sociabilidade agonística”, não é apenas porque as condições básicas de reprodução social nos moldes tradicionais foram comprometidas por fatores histórico-conjunturais, mas porque esta fase de privação e não acesso a bens, recursos e direitos tem se demorado tanto no Gurutuba que tem instaurado conflitos no cerne das relações cotidianas nas e entre as famílias, ameaçando a unidade do grupo. Então, o caso gurutubano se afigura mais grave do que o caso dos Tikopia, mesmo porque entre estes há alternância de estados, como outrora se alternavam períodos de chuva-fartura e de seca-escassez no Gurutuba.

Tão logo cheguei em campo, compreendi que os quilombolas do Gurutuba estavam vivendo uma situação “liminar”, no entendimento de Turner (1974)¹⁷¹. Abalados pelo

¹⁷¹ Partindo da análise da “fase liminar” dos ritos de passagem caracterizada por Arnold van Gennep (1960), Turner (1974) analisa o estado de liminaridade. Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem ou limiar, e agregação. A primeira fase abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou grupo de um ponto fixo anterior na estrutura social. No período limiar, o sujeito ritual passa por uma fase de ambigüidade, onde o domínio cultural tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase, o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável outra vez, assumindo as normas costumeiras, os padrões éticos da nova posição (116-117).

processo de desterritorialização deflagrado com mais intensidade na década de 1970, os 27 grupos locais que integram o Quilombo do Gurutuba encontravam-se na invisibilidade, negligenciados pelo poder público local, estadual e federal, sem conhecimento das garantias constitucionais relacionadas às comunidades “remanescentes de quilombos”.

As feiras, que no passado remoto eram ponto de encontro e auto-afirmação, há muito não eram mais freqüentadas, por falta do que comercializar. Somente os benefícios sociais e previdenciários facultavam algum poder de compra, quase nenhum excedente de produção, seja de farinha ou feijão gurutuba, para dispor no mercado das cidades de Janaúba, Porteirinha, Mato Verde, Jaíba e Pai Pedro, cidades mais freqüentadas.

Para me utilizar do conceito do autor, a situação de liminaridade da comunidade quilombola do Gurutuba podia ser comparada à quase “morte”. “É como se fosse reduzida ou oprimida até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida.” (Turner, 1974: 118). Essa situação agonística em que viviam, entretanto, reservava algumas surpresas: um modelo de mundo e relações sociais, uma memória e práticas sociais e produtivas que resistiam, tornando possível uma transformação substancial da sua realidade. Parafraseando o autor supracitado, após a situação liminar vivenciada, “o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável outra vez, assumindo as normas costumeiras, os padrões éticos da nova posição” (Idem, Ibidem).

Assim, a *crise* gurutubana é *reveladora* em dupla acepção: primeiro porque de fato ela revela a fragilidade do grupo, resultante das dificuldades descritas no decurso da tese; segundo porque ela denota uma capacidade de resposta, de transformar para não mudar, uma plasticidade que corresponde a *Widerstandsfähigkeit*, revelando formas de resistência e capacidade adaptativa surpreendentes, sobretudo nos planos (re)produtivo e político. Espero ter demonstrado nesta tese os propósitos expostos na introdução, através da análise das formas de sociabilidade ligadas à constituição e dissolução do social: “como, subtraídas grande parte das condições de reprodução social de um grupo ou sociedade, tanto as condições de ordem ambiental quanto social, este povo ainda sobrevive, explicitando recursos e estratégias acionados para assegurar a permanência e atualização de suas formas sociais”.

Hoje, os Gurutubanos estão se construindo como “sujeitos de direitos”, mantêm interlocução com o Ministério Público, no sentido de agilização do processo de regularização do seu território tradicional, já foram réus em processo de reintegração de posse, o que denota medidas explícitas no sentido de reocupação do seu território, são beneficiados com projetos de vários Ministérios, envolvendo ações de segurança alimentar e nutricional, assistência social às famílias, assistência técnica e extensão rural, fomento à produção agroalimentar, fortalecimento institucional, inclusão digital, alfabetização, dentre outras. Os grupos locais dispersos pelo vale do Gurutuba contam também com a Associação Quilombola do Gurutuba, criada em 2003, que promove assembleias periódicas, visitas comunitárias e capacitação permanente de lideranças para o diálogo e enfrentamento, seja com o poder público, com os fazendeiros e seus jagunços, com grupos econômicos que atuam na região.

As minhas entradas quando dos trabalhos de campo, conformaram uma rede de apoio ao Quilombo do Gurutuba, onde se articulam ONGs, OSCIPs, Sindicatos de Trabalhadores Rurais, Entidades religiosas, Instituições Financeiras, Instituições de Educação Superior, redes nacionais e internacionais, como também, as entidade responsáveis pelo movimento quilombola estadual e nacional – a Federação Estadual de Quilombos N’Golo e a Coordenação Nacional de Comunidades Negras Rurais e Quilombolas – CONAQ, dentre outros parceiros.

Sabemos que mobilização comunitária e luta política nunca são lineares e sempre exitosas; são sempre marcadas por avanços e retrocessos corrigíveis. Ainda parafraseando Turner, “tanto para indivíduos quanto para grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange experiências sucessivas de alto e de baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade” (1974: 20).

Reconhecer os Gurutubanos em pleno processo de *reterritorialização* significa não apenas entendê-los no sentido da dimensão espacial concreta das relações sociais e do conjunto das representações sobre o espaço em que se dão essas relações (Haesbaert 2006: 45), mas também sobre o espaço “ocupado” de forma mais intensa através da apropriação simbólico-religiosa e uma espécie de “experiência total” que faz conjugarem-se num mesmo lugar os diversos componentes da vida social. A tônica, portanto, recai também

sobre os movimentos sociais que representam a passagem de uma existência atomizada para uma existência coletiva, com direitos reconhecidos e em processo de efetivação (Almeida, 2006).

Nesse sentido, o “tradicional” não é algo do passado, mas está atrelado a fatos do presente e às atuais reivindicações e conquistas. Segundo o referido autor:

“Esses movimentos permitem registrar conquistas efetivas, contrariando tanto as interpretações deterministas de que o ‘tradicional’ estaria em crise, quanto as interpretações evolucionistas que apontam para o trágico declínio ou para a tendência inexorável do desaparecimento” (: 18).

O Quilombo do Gurutuba é, portanto, uma conquista coletiva. A luta pela retomada dos Sítios familiares que conformam o quilombo, a revitalização de práticas e usos tradicionais do território, mesmo ainda interdito em sua grande parte, a revitalização e atualização dos laços sociais e de pertença, a construção do movimento quilombola do gurutuba em articulação com as redes sociais de apoio, representam sem dúvida ao saldar parcial de uma dívida evocada na introdução desta tese.

Após deflagrar o processo de regularização fundiária do Quilombo do Gurutuba, várias outras comunidades negras rurais se visibilizaram, pleiteando o seu reconhecimento como “quilombola” e sua inclusão social e política. E não apenas “quilombolas”, mas também outras comunidades tradicionais do centro Norte de Minas reivindicam o acesso institucionalizado aos seus territórios e sua inclusão social, no encalço dos morenos de Brejo dos Crioulos (Costa, 1999) e dos Gurutubanos. São comunidades de Vazanteiros, moradoras das vazantes do rio São Francisco e tributários (Oliveira, 2005), de Geraizeiros, comunidades do Gerais (cerrado), vítimas da expropriação promovida pela monocultura do eucalipto (Dayrell, 1998)¹⁷², e de outros segmentos sociais tradicionais que manifestam nos movimentos sociais locais marcas de “tradicionalidade” atualizadas politicamente.

Esses movimentos nos sertões dos Gerais, sem dúvida, têm contribuído para a construção de uma nova cartografia social Norte-mineira, no encalço do projeto coordenado por Almeida¹⁷³, conferindo às comunidades tradicionais o merecido lugar na formação socioeconômica da região e ethos do povo dos Gerais mineiros.

¹⁷² Estas últimas duas categorias identitárias (Geraizeiros e Vazanteiros) estão pleiteando a criação de Reservas Extrativistas.

¹⁷³ Projeto já referido à introdução desta tese.

Quando do início desta tese evoquei as contribuições teóricas de Simmel (1983), quanto às *forças constituinte* e *poderes dissolventes* que atuam nos contextos socioculturais, assegurando a manutenção e mudança de formas sociais específicas; evoquei também a noção de *desencantamento do mundo* de Bourdieu (1979), movido pela *erosão* da territorialidade gurutubana, nas acepções materialística e sóciopolítica. Passados cinco anos do início dos trabalhos de campo e considerando todos os projetos implementados no Gurutuba, sou levado a considerar que não obstante as dificuldades que ainda vivem os Gurutubanos, o Gurutuba não é mais o mesmo; a crise caracterizada anteriormente não é mais tão aguda.

A resistência dos Gurutubanos e a luta pela retomada do seu território e da sua autoestima me faz lembrar a noção de *habitus* de Bourdieu (1992), afinal, é a partir do *habitus* que se opera a prática inerente a um sistema histórico de relações sociais. No entanto, ao mesmo tempo em que nesta prática, a pessoa é moldada pelo arbitrário cultural de seu meio, a ‘estrutura estruturada’, a mesma é portadora de um mínimo de consciência e domínio prático deste mesmo meio, a ‘estrutura estruturante’.

Desse modo, a reprodução social é informada por este *habitus* a partir de um sistema de estratégias *sui generes* que só pode ser percebido ao se apreender os distintos domínios da vida social como um todo, onde *territorialização*, *desterritorialização* e *reterritorialização* conjugam um saber e um ser que, embora guarde proximidade com as comunidades camponesas de maneira geral, no Gurutuba, são constitutivos de uma identidade étnica.

Ao finalizar esta tese, gostaria de registrar um efeito *revelador* dos trabalhos de campo e mobilização social e política dos Gurutubanos: a flagrante situação social, as constantes idas e vindas de pesquisadores, técnicos, representantes de órgãos públicos, o influxo econômico decorrente da implantação de ações e programas governamentais e de cooperação, a conseqüente presença de prefeitos, secretários, ministros no vale do Gorutuba, mobilizados pela comunidade negra rural quilombola até muito recentemente invisível resultou na volta da perenidade do rio: as águas do Gorutuba não *cortam* mais, e a fertilidade das vazantes e dos capões tem gradativamente devolvido a fertilidade da vida social.

Bibliografia:

- ABRAMOWAY, Ricardo. et alli. *Juventude e Agricultura familiar: desafios dos novos padrões sucessórios*. Brasília: UNESCO. 1998.
- ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu/Editora Briguiet. 1930.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. In *Humanidades*. Número 15, Ano IV. Brasília: EdUnB. 1989.
- _____. *Identificação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Alcântara (MA)*. 2002.
- _____. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM. 2006.
- ALMEIDA, Rita Heloisa. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: EdUnB. 1997.
- ALMEIDA, Roberto Alves de. *O saber camponês*. Monografia de graduação. Departamento de Antropologia. Brasília: UnB. 1988.
- _____. “Os dois caminhos da lua: o forte e o fraco no processo de produção agrícola”. In: *Pós: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Brasília: Katakumba editores/Instituto de Ciências Sociais da UnB. Ano VIII. 2004. Pgs. 185 a 218.
- _____. *Do tempo da Terra Comum ao Espremimento: estudo sobre a lógica e o saber camponês na Baixada Cuiabana*. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/UnB. 2005.
- ANDRADE, Francisco Eduardo de. *A enxada complexa: roceiros e fazendeiros em Minas Gerais na primeira metade do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: UFMG. 1994.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*. São Paulo: Brasiliense. 1973.
- ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luis: UFMA. 1999.
- ANDRADE, Tânia (Org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: ITESP. 1997.

- APOLLO, M. *Elementos de Chorographia do Estado de Minas Geraes*. 2ª. Edição. Bello Horizonte: Typ. Beltrão. 1911.
- ARAÚJO, J. P. P. & WATT, E. E. *O caupi no Brasil*. Brasília: IITA/EMBRAPA. 1988.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru/São Paulo: Edusc. 2006.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus. 1994.
- BAIOCCI, Mari de N. *Negras de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo: Ática. 1983.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo/Brasília: Brasiliense/CNPq. 1988.
- _____. “Terras negras: Invisibilidade expropriadora”. *Textos e debates* 1(2): 7-24. Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. 1991.
- BARRETO Fº, Henyo T. 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1992.
- BARTH, Fredrick. Introduction. In Barth, F. (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen / London: Universitets Forlaget / George Allen & Unwin. 1969.
- _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.
- BATESON, Gregory. *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*. New York: A Cornelia & Michael Bessie Book. 1991.
- _____. *Steps towards an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press. 2000.
- BEATTIE, J. H. M. “Parentesco y Antropologia Social” In: Dumont, L. *Introduccion a dos teorías de Antropologia Social*. Barcelona: Anagrama. 1975.
- BEAUCAGE, Pierre. “Échange et société: avant e après Mauss”. *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 19, nº 1-2. 1995.
- BEINON, Huw & AUSTRIN, Terry. *Masters and servants: class and patronage in the making of a labour organization. The Durham Minners and the english political tradicion*. London: Rivers Oram Press. 1995.
- BEOZZO, José Oscar. *Brasil: 500 anos de migrações*. São Paulo: Edições Paulinas/ Centro de Estudos Migratórios. 1992, pp. 53-80.

- BLAKIE, Piers & BROOKFIELD, Harold. *Land degradation and Society*. London: Methuen and Co. 1987.
- BINSZTOK, Jacob. “Principais vertentes (escolas) da (des)ordem ambiental”. In: Milton Santos e Bertha K. Becker (Orgs.) *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: PPGG/UFF/DP&A. 2006. Pgs. 315-331.
- BOITO JR. *O sindicalismo de Estado no Brasil: uma análise crítica da estrutura sindical*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Hucitec. 1991.
- BONNEMAISON, J. & CAMBRÉZY, L. “Le lien territorial: entre frontières et identités”. In: *Geographies et Cultures*. Paris: L’Harmattan-CNRS. 20. 1996.
- BORJAS, Manuel Chávez. *Comunidade de memória. Memória metafórica de uma localidade em El sertão brasileiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB. 1995.
- BOTELHO, Maria Izabel Vieira. *O eterno reencontro entre o passado e o presente: um estudo sobre as práticas culturais no Vale do Jequitinhonha*. Tese de Doutorado em Sociologia. Araraquara: Universidade Estadual Paulista. 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo*. Coleção Elos. N° 19. São Paulo: Editora Perspectiva. 1979.
- _____. *Le Sens Pratique*. Paris: Éditions de Minuit. 1983.
- _____. *O poder Simbólico*. Lisboa/Rio: Difel/Bertrand Brasil. 1989.
- _____. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press. 1990.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. 1992.
- _____. “Trabalhos e Projetos”. *Pierre Bourdieu*. Renato Ortiz (Org.). São Paulo: Ática. 1994.
- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: São Paulo. 1996.
- _____. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiânia: EdUnB. 1977.
- _____. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. 1978.
- _____. *Plantar, colher, comer*. São Paulo: Graal. 1981.
- _____. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: Funarte. 1985.

- _____. Parentes e parceiros: relações de parentesco e relações familiares de produção entre camponeses da Diolândia. In: *Campesinato goiano: três estudos*. Goiânia: EdUFG. 1986.
- BRANDÃO, Rosângela d'Angelis. *Imbróglho das terras do Rmalhudo-Mártires: Situação fundiária e títulos incidentes no quilombo do Gurutuba*. Janaúba(MG). Mimeo. 2003.
- BURTON, Richard. *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1977 [1869].
- CAA/NM. *Relatório de Atividades – Período Janeiro a dezembro de 2005*. Montes Claros - MG. Mimeo. Fevereiro/2006.
- _____. *Relatório de Atividades – Período Janeiro a dezembro de 2006*. Montes Claros – MG. Mimeo. Janeiro/2007.
- _____. *Relatório Anual de Atividades – Período Janeiro a dezembro de 2007*. Montes Claros – MG. Mimeo. Março/2008.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio. Vol. III. 1981.
- CANDIDO, Antônio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1982.
- CARDEL, Lídia Maria Pires Soares. *Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no “mundus” camponês*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UnB. 1992.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou Camponês – O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense. 1987
- CARDOSO, J. M. A. *A região norte de Minas Gerais: um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais*. Recife: Depto. de Economia. 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukúna*. São Paulo: Pioneira. 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & outros. *Anuário Antropológico 81*. Fortaleza / Rio de Janeiro: Edições Universidade Federal do Ceará / Tempo Brasileiro. 1983.
- CARNEIRO, M. J. “O ideal rurubano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais” In: Teixeira, F. C.; Santos, R.; Costa, L.F. (Orgs.). *Retratos da Juventude Brasileira*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania. 1998.
- CARVALHO, José Jorge de (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Salvador: EDUFBA.1995.
- CARVALHO, Vailton L. *História do Rio São Francisco*. Salvador: SEPLANTEC. 1991.

- CANTANHEDE FILHO, Aniceto. *Aqui nós somos Pretos: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB. 1996.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da Identidade – A era da Informação: economia, sociedade e cultura*. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra. 1999.
- CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de. *Da Passividade à Resistência: vivências territoriais à margem do São Francisco*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Geografia/ICH/UnB. 1999.
- CASTRO, E. G. de. *Entre ficar e sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. 2005.
- CASTRO, Sueli Pereira de. *A festa santa na terra da parentalha: Festeiros, herdeiros e parentes. Sesmaria na Baixada Cuiabana – Mato Grosso*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2001.
- CASTRO, Wanda Caldeira Brant Monteiro de. *Jaíba: expropriação e colonização*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais/USP. 1982.
- CEDEFES. *Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no século XXI: História e Resistência*. Organizado pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES. 2008.
- CHAVES, Christine Alencar. *A marcha nacional dos Sem-Terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.
- CHAYANOV, A. V. *The Theory of Peasant Economy*. Illinois: American Economic Association. 1966.
- _____. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1974.
- COLETTI, Claudinei. *A estrutura sindical no campo. A propósito da organização dos assalariados rurais na região de Ribeirão Preto*. Campinas: Ed. da Unicamp. 1998.
- COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. 2003.
- COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um Ito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social /UnB. 1999.

- _____. *Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência*. Tese de Doutorado. Brasília: PPGAS UnB. 2003.
- COSTA FILHO, Aderval. *Mansos por natureza: situações históricas e permanência Paresi*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ UnB. 1996.
- _____. *Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo do Gurutuba*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Universidade Católica de Brasília. Mimeo. 2005.
- DAYRELL, Carlos Alberto. *Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Andaluzia: Universidade Internacional de Andaluzia. 1998.
- DAYRELL, Carlos A. & D'ANGELIS FILHO, João Silveira. *Plano de Desenvolvimento do Assentamento Califórnia*. Montes Claros: mimeo. 2001.
- DELBOS, Geneviève. "Leaving Agriculture, remanining a peasant". In: *Man*, Vol. 27. N° 4. Dezembro/1982.
- DESER/Comissão de Jovens do Fórum Sul dos Rurais da CUT. *Perspectivas de vida e trabalho da juventude rural na região sul*. Convênio CERIS/Fórum Sul dos Rurais da CUT/DESER. Mimeo. 1999.
- DI STEFANO, José Geraldo. *Modelo tecnológico tradicional em Porto dos Barreiros e a Hidroelétrica de Itumbiara (GO)*. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília: UnB. 2003.
- DIAS, Eurípedes da Cunha. "MST: rito e práxis da democracia agrária". In: *Série Antropologia*. N° 220. Brasília: DAN/UnB. 1997.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. *O mito da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec. 1996.
- DIEGUES, Antonio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. 2001.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. 1985.
- _____. *Homo Hierarquicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EdUSP. 1992.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.
- ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes. 1987.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1993.
- FREIRE, Felisberto. *História territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. “Jornal do Comercio” de Rodrigues & C. 1906.
- GALESKI, Boguslaw. *Basic Concepts of Rural Society*. Manchester: Manchester University Press. 1975.
- GALIZONI, Flávia Maria. *A terra construída: família, trabalho, ambiente e migrações no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP. 2000.
- GARCIA JR, Afrânio. *Terra de Trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1983.
- GELLNER, E. “Lenguaje ideal y estructura de parentesco”. In: Dumont, L. *Introducción a dos teorías de Antropología Social*. Barcelona: Anagrama. 1975.
- GERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes. 1999.
- GERVAISE, Yves. *A transformação agrária do Nordeste Meridional (Norte de Minas Gerais)*. Belo Horizonte: Publicação especial N° 1. Belo Horizonte: Instituto de Geociências/UFMG. 1975.
- GLUCKMAN, Max. “Rituais de rebelião no Sudeste da África”. *Textos de Aula. Antropologia 4*. Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília/Departamento de Imprensa Nacional.
- GODELIER, Maurice. *Godelier: Antropologia*. São Paulo: Ática. 1981.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. “O sistema do lugar: história, território e memória no sertão”. In: Ana Maria de Niemeyer & Emília Pietrafesa de Godoi (Orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras. 1998. pgs. 97-132.
- GOMES, Arthur Jardim de Castro. *Água Quente ou Montezuma*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora Cultura. 1987.

- GOMES, Flávio dos Santos. “Quilombos no Rio de Janeiro no Século XIX”. In: Reis, J.J e Gomes, F.S. (Orgs.). *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996. Pgs. 263-290.
- GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. *Fundação Rural Mineira - Desenvolvimento e Colonização - Ruralminas. O Trabalho da Ruralminas*. Belo Horizonte: Ruralminas/Assessoria de Imprensa. 1975.
- _____. *Plano de Desenvolvimento Rural Integrado do Vale do Gorutuba - Plano Operativo 1979/80*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral. 1979.
- GRAZIANO DA SILVA, José. *De bóias-frias a empregados rurais (as greves dos canavieiros paulistas de Guariba e Leme)*. Maceió: EdUFAL. 1997.
- GUIDI, Maria Laís Mouzinho. “Elementos de análise dos estudos de comunidade realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960”. *Educação e Ciências Sociais*. (19). Rio de Janeiro: CBPE/INEP. 1962.
- GUSMÃO, Neusa M. M. de. *Campinho da Independência: um caso de proletarização caiçara*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC. 1979.
- _____. *Mapeamento e sistematização das áreas remanescentes de quilombos – Comunidade de Campinho da Independência – Paraty-RJ*. 1998.
- HAESBAERT, Rogério. “Concepções de Território para entender a desterritorialização”. In: Milton Santos e Bertha K. Becker (Orgs.) *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: PPGG/UFF/DP&A. 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora. 2004.
- HEREDIA, Beatriz. *A Morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1989.
- HEREDIA, Beatriz et al. “Os assentamentos rurais e as perspectivas de reforma agrária no Brasil” In: *Revista Trimestral de Debate da Fase*. Dez/Mai – 2005/2006 – Ano 29 – N° 107/108. 2006.
- HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.
- HOORNAERT, Eduardo. “A missa dos Quilombos chegou tarde demais?” In: *Tempo e Presença*. N° 173. 1982.
- IBGE - *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. XXV Volume. Rio de Janeiro: IBGE. 1959a.
- _____. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. XXVI Volume. Rio de Janeiro: IBGE. 1959b.

- _____. *Censo Agrícola de 1960: Minas Gerais*. Série Regional, Vol. II, Tomo IX, 1ª Parte. Rio de Janeiro: IBGE. 1967.
- _____. *Censo Agropecuário Minas Gerais – VIII Recenseamento Geral 1970*. Série Regional, Vol. III, Tomo XIV, 1ª Parte. Rio de Janeiro: IBGE. 1975.
- _____. *Censo Agropecuário Minas Gerais - 1975*. Série Regional. Rio de Janeiro: IBGE. 1979.
- _____. *Censo Agropecuário Minas Gerais – IX Recenseamento Geral 1980*. Série Regional, Vol. II, Tomo III, 2ª Parte. Rio de Janeiro: IBGE. 1984.
- _____. IBGE. *Sinopse preliminar do censo agropecuário de 1985*. Vol 4, N° 3. Região Sudeste. Rio de Janeiro: IBGE. 1987.
- _____. *Censo Agropecuário de 1995-1996*. Rio de Janeiro: IBGE. 1998.
- JENTSCH, B & BURNETT, J. “Experiences of rural youth in the ‘risk society’: the transition from education to employment”. In: *X Congresso Mundial de Sociologia Rural*. Rio de Janeiro. Mimeo. 2000.
- LEACH, E. R. *Pul Eliya a village in ceylon: a study of land tenure and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.
- _____. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp. 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989.
- LEITE, Ilka Boaventura. Classificações étnicas e as terras de negros no sul do Brasil. In: O’DWYER, E. C. (Org.). *Terras de Quilombo*. Rio de Janeiro: ABA. 1995.
- _____. *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais do século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1996.
- _____.(Org.) *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas. 1996a.
- _____. *Comunidade de Casca: territorialidade, direitos sucessório e de cidadania – Laudo Pericial Antropológico*. 2000.
- _____. Os laudos Periciais – Um novo cenário na prática antropológica. In Ilka Boaventura Leite (Org.) *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA. 2005.
- _____. *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos*. Conferência proferida aos 6 de dezembro de 2007. Florianópolis: FCSH-UNL. 2007. Mimeo.

- LEITE LOPES, José Sérgio. *A tecelagem dos conflitos de classe na "cidade das chaminés"*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/EdUnB/CNPq. 1988.
- LEROY, Jean-Pierre. "Por uma reforma agrária sustentável: a primeira página do Gênesis a escrever" In: *Revista Trimestral de Debate da Fase*. Dez/Mai – 2005/2006 – Ano 29 – N° 107/108. 2006.
- LEVI, Giovani. Sobre a micro-história. In: Burke, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. da Unesp. 1992.
- LINS, Wilson. *O médio São Francisco – uma sociedade de pastores e guerreiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1983.
- LINS E SILVA, Tatiana S. *Os curupira foram embora: um estudo sobre a identidade social cabocla*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1980.
- LITTLE, Paul E. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". *Série Antropologia*. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.
- LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. 2003.
- MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1987.
- MAJEROVÁ, V. "Future of youth in Czech country-side". In: *X Congresso Mundial de Sociologia Rural*. Rio de Janeiro. Mimeo. 2000.
- MALDONADO, Simone Carneiro. *Mestre e mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. São Paulo: Anna Blume. 1993.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas em las islas trobriand: los jardines de coral y su magia*. Barcelona: Ed. Labor. 1977.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec. 1989.
- _____. *Os camponeses e a Política no Brasil. As lutas sociais no campo e seu lugar no proceso político*. Petrópolis: Vozes. 1990.
- MATA-MACHADO, Bernardo Novais da. *História do sertão noroeste de Minas Gerais (1690-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1991.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1992.
- MAUÉS, Maria Angélica M. *Trabalhadores e Camaradas*. Belém: Editora Universitária – UFPA. 1993.

- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP. 1974.
- MAYBURY-LEWIS, Biorn. *The politics of the possible: the brazilian rural worker's trade union movement, 1964-1985*. Philadelphia: Temple University Press. 1991.
- MELO E SOUZA, Laura. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal. 2ª. Edição. 1986.
- _____. “Formas Provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações”. In: Fernando A. Novais e Laura de Melo e Souza (Orgs.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.
- MENDRAS, Henry. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- MENEZES, Cláudia. *A mudança*. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1976.
- MINAS GERAIS – Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral. *Perfil Sócio-econômico da região de planejamento VIII Norte*. Vol. VIII. Belo Horizonte. SEPLAN-MG. 1994.
- MONTEIRO, Anita M. Q. *Castainho: etnografia de um bairro rural de negros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 1985.
- MONTEIRO, John M. “Prefácio”. In: ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru/São Paulo: Edusc. 2006.
- MORELLI, Jonice dos Reis Procópio. *Escravos e Crimes – Fragmentos do cotidiano; Montes Claros de Formigas no século XIX*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. 2002.
- MOTTA, Mariza Veloso. “Conhecimento camponês e forças produtivas: a fazenda goiana”. In: *Anuário Antropológico 81*. Brasília/Rio de Janeiro: UnB/Tempo Brasileiro. 1983.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas. 1981.
- _____. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: EdUSP. 2004.
- MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra*. São Paulo: Hucitec. 1978.
- _____. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Redescutindo a mestiçagem no Brasil*. Tese de Livre Docência. São Paulo: USP. 1997.

- MURRIETA, Rui Sérgio S. “A mística do Pirarucu: pesca, ethos e paisagem em comunidades rurais do baixo Amazonas”. In: Sergio Alves Teixeira (Org.). *Horizontes Antropológicos: natureza e cultura*. Ano 7, Número 16. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS. 2001.
- NEEDHAM, R. Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In NEEDHAM, R. (ed) *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock, 1971.
- NEVES, Antonio da Silva. *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal – Estado de Minas Geraes*. Belo Horizonte: Revista do Arquivo Público Mineiro. 1908a.
- _____. *Chorographia do Município do Rio Pardo – Estado de Minas Geraes*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Geraes. 1908b.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *Uma comunidade sertaneja: da Sesmaria ao Minifúndio (um estudo de história regional e local)*. Salvador/Feira de Santana: Editora da Universidade Federal da Bahia/Universidade Estadual de Feira de Santana. 1998.
- NIMUENDAJU, Curt. *Mapa Étno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE/Pró Memória. 1987.
- NOVAES, Regina. *De corpo e alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia. 1997.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP. 1993.
- NOVIÓN, Martin Alberto Ibañes. *Anátomo-fisiologia popular e alimentação na mulher e no binômio mãe-filho*. Brasília: Departamento de Ciências Sociais / UnB. 1976.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). “Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como bandeira de luta pela terra”. In: *Reforma Agrária. Revista da Associação Brasileira da Reforma Agrária*. Vol. 23, Set/Dez. 1993.
- _____. *Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro: ABA. 1995.
- _____. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.
- _____. “Territórios negros na Amazônia: práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas”. In Ellen F. Woortmann (Org.) *Significados da terra*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2004.
- O'DWYER, Eliane Cantarino & CARVALHO, José Paulo Freire de. *Identificação e reconhecimento territorial das áreas ocupadas pelas comunidades negras rurais de Botafogo e Caveira – Município de São Pedro da Aldeia-RJ*. 1999.

- OLIVEIRA, Claudia Luz de. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Mestrado em Sociologia/FAFICH/UFMG. 2005.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.
- _____. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reeaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999
- OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins de. “O processo de formação e desenvolvimento de Montes Claros e da Área Mineira da SUDENE”. In: Marcos Fábio Martins de Oliveira & Luciene Rodrigues (Orgs.). *Formação Social e Econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: Ed. Unimontes. 2000.
- ONG, Walter J. *Orality and Luteracy: the technologizing or the word*. New York City: Methuen. 1982.
- PALMEIRA, Moacir. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato. In Paiva, V. *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola. 1985.
- _____. Os sindicatos no poder. Que Poder? In Bareira, I. & Palmeira, M. (Orgs.). *Candidatos e candidaturas: enredos de campanhas eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume. 1998.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII – estratégias de resistência através dos testamentos*. Belo Horizonte: Annablume. 1995.
- PAULA, Augusto Hermes de. *Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes*. Montes Claros. 1979.
- PEIRANO, Marisa. “A reima do peixe”. In: *Pesquisa Antropológica*, nº 21. Brasília: Departamento de Antropologia. UnB. S/d.
- PIERSON, Donald. *O homem do Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério do Interior. 1972.
- PIRES, Simeão Ribeiro. *Raízes de Minas*. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora. 1979.
- _____. *Gorutuba: o padre e a bala de ouro*. Belo Horizonte: Barvalle Ins. Gráficas Ltda. 1982.
- _____. “Da história de um tempo ao tempo de uma história: Região Norte de Minas e o ensino superior”. In: *Vínculo*. Nº 6. Montes Claros: Unimontes/Edição histórica. Dez/1997. Pp. 12-23.

- _____. *Serra Geral: diamantes, garimpeiros & escravos*. Belo Horizonte: Cuatiara. 2001.
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press. 1971.
- POLLAK, Michael. Por um inventaire. *Lês Cahiers de L'IHTP*, n. 4. (Questions a L'Histoire Oral). 1987.
- _____. Memória, esquecimento, silêncio. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Vol. 2. n° 3. 1989.
- _____. Memória e Identidade Social. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 10. 1992.
- PORTO, Liliana de Mendonça. *A reapropriação da Tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/UnB. 1977.
- _____. *Feitiçaria, negritude e a relação com o "outro" – Crenças mágicas em uma cidade do Vale do Jequitinhonha/MG*. Tese de Doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia Social/UnB. 2003.
- PRICE, Richard. Palmares como poderia ter sido. In Reis, J.J. e Gomes, F. S. (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- PRINS, Gwyn. História oral. In. Burke, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. da Unesp. 1992.
- QUEIROZ, Renato. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: USP/FFLCH. 1983.
- QUEIROZ, S. M de M. *A língua do negro da Costa: um remanescente africano em Bom despacho (MG)*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: FALE/UFMG. 1984.
- _____. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros de Tabatinga*. Belo Horizonte: UFMG. 1998.
- RAMOS, Alcida Rita. O antropólogo: ator político, figura jurídica. *Série Antropologia*. No. 92. Brasília: DAN/UNB. 1990.
- RATTS, Alecsandro J. P. Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. In: *X Encontro Nacional de Geógrafos*. Recife: 1996
- _____. *O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: DAN/USP. 2000.
- REDFIELD, Roberto. *The little community/Peasant society and culture*. Chicago: Chicago University Press. 1960.

- REIS, Ana Maria Bianchi dos. *Salitre: uma contribuição para a análise da reprodução camponesa*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo/Salvador-Ba: PUC-SP. 1986.
- REIS, Liana Maria. “Africanos na paisagem urbana setecentista”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. Nº 421, out/dez, 2003. Pág. 219-232.
- _____. “Africanos no Brasil: saberes trazidos e ressignificações culturais” In: Íris da Costa Amâncio (Org.). *África-Brasil-África: matrizes, hernaças e diálogos contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas/Nandyala. 2008.
- REVEL, Jacques. Micro-análise e construção do social. In Revel, J. (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas. 1998.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: Nova ideologia/utopia do desenvolvimento”. *Revista de Antropologia*. Nº 34. 1992. Pgs. 59-101.
- RIBEIRO, Gilmar Santos (Org.) *Trabalho, cultura e sociedade no Norte Nordeste de Minas Gerais: considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing. 1997.
- RICCI, Rudá. *Terra de Ninguém. Representação sindical rural no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp. 1999.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2001.
- ROSA, Míriam Virgínia Ramos. *Espinho: a desconstrução da racialização negra da escravidão*. Brasília: Thesaurus. 2004.
- _____. *Senhores e possuidores livres e desembargados: construção do sujeito negro proprietário e o uso solidário da terra em espinho*. Tese de Doutorado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2007.
- ROUSSO, H. *Le syndrome de Vichy*. Paris: Le Seuil. 1987.
- SACHS, Wolfgang. “Introdução”. In: SACHS, Wolfgang (ed.) *Discionário do Desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes. 2000. Págs. 11-17.
- SACK, Robert David. 1986. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. London: Talvistock Publications. 1974.
- _____. *Economia de la edad de piedra*. Madrid: Akal Editor. 1977.

- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990.
- SAINTE-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1975 [1824-1833].
- SANTA RITA, Carlos. *Pequena História de Janaúba*. Janaúba (MG): Mimeo. 1977.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS. 1997.
- SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. *Quilombo Tapuio (PI): Terra de memória e identidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB. 2006.
- _____. *Relatório Antropológico sobre a comunidade quilombola Dezidério Felipe de Oliveira*. 2007.
- SANTOS, Sônia Nicolau dos. *À procura da terra perdida: para uma reconstituição do conflito de Cachoeirinha*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Departamento de Ciências Políticas – FAFICH/UFMG. 1986.
- SANTOS, José Lucio dos. *História de Minas Geraes: resumo didactico*. São Paulo: Melhoramentos. 1926.
- SCHNEIDER, D. “What is Kinship all About?” In: Reining, P. (ed.) *Kinship Studies in The Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington. 1972.
- SCOTT, James C. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Ásia*. New Haven, London: Yale University Press. 1976.
- _____. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven, London: Yale University Press. 1985.
- SELLANI, Juliana. *“Isso tudo os velhos sabiam” : representações da velhice na comunidade rural negra de Rio das Rãs*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS/DAN/UnB. 1996.
- SIGAUD, Lygia. A nação dos Homens. *Anuário Antropológico 78*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro. 1980.
- _____. Direito e gestão de injustiças. In *Antropologia Social – Comunicações do PPGAS*, 4. 1994.
- _____. Direito e coerção moral no mundo dos engenhos. In *Estudos Históricos* – 18. 1996.

- SILVA, Carlos Eduardo Mazzeto. *Cerrados e camponeses no Norte de Minas: um estudo sobre a sustentabilidade dos ecossistemas e das populações sertanejas*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Belo Horizonte: UFMG. 1999.
- SILVA, Christian T. da. *Borges, Belino e Bento: A fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume. 2002.
- SILVA, Lígia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850*. Coleção Repertórios. Campinas: Editora da UNICAMP. 1996
- SILVA, René Marc da Costa. *Por onde o povo anda... A construção da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs*. Tese de Doutorado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas – História/UnB. 1998.
- SILVA, Dimas Salustiano da. “Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988”. In: SILVA, Dimas Salustiano da (Org.). *Boletim Informativo NUER*. Vol. 1. N° 1. 2ª Edição. Florianópolis: NUER/UFSC – Fundação Cultural Palmares. 1997.
- SILVA, Kalina V. & SILVA, Maciel H. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto. 2005.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Edunesp. 1999.
- _____. “Trabalho e trabalhadores na região do ‘mar de cana e do rio de álcool’”. In: NOVAIS, J. R. & ALVES, F. *Migrantes. Trabalho e Trabalhadores no complexo agroindustrial canavieiro (os heróis do agronegócio brasileiro)*. São Paulo: EDUFSCar. 2007. Pgs. 55-86.
- _____. “Agronegócio: a reinvenção da colônia” in Maria Aparecida de Moraes Silva *et alli. Agrocombustíveis solução?: a vida por um fio no eito dos canaviais*. São Paulo: CCJ – Centro de Capacitação da Juventude/SPM – Serviço Pastoral dos Migrantes. 2008. Pgs. 4-18.
- SIMMEL, GEORG. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, S. A. 1939.
- _____. *Georg Simmel: Sociologia*. Evaristo Moraes Filho (Org.). São Paulo: Atica. 1983.
- SOARES, Luís Eduardo. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1981.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1987.
- SPIX, J. B. & MARTIUS, C. F. von. *Viagem pelo Brasil*. Vol. II. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1981 [1817-1820].

- STOCKE, Verena. *Cafeicultura: homens, mulheres e capital (1985-1980)*. São Paulo: Brasiliense: 1986.
- SUARÉZ, Mireya. *Everlasting Golden Sertões: the study of a productive process in the brazilian central plateau*. Tese de Doutorado. Cornell (EUA): Departamento de Sociologia Rural da Universidade de Cornell. 1979.
- SUAREZ, Mireya et al. “Introdução”. In *Anuário Antropológico/81*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB/Tempo Brasileiro. 1983.
- TAMBIAH, Stanley J. A performative approach to ritual. In: *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press. 1985.
- TELLES, Maria Otília da Costa. *Produção camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UnB. 1977.
- TEPICHT, J. *Marxisme et Agriculture: le paysan polonais*. Paris: Armand Colin. 1973.
- TOMPSON, E. P. *The making of the english working class*. New york: Vintage Books. 1996.
- _____. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.
- TURNER, V. W. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press. 1972.
- _____. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes. 1974.
- _____. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores. 1990.
- VALENTE, Flávio Luiz Schieck. “O direito a terra rural no Brasil – avanços e desafios” In: *Revista Trimestral de Debate da Fase*. Dez/Mai – 2005/2006 – Ano 29 – N° 107/108. 2006.
- VAN VELSEN, J. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: Feldman-Bianco, B. (Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Global. 1987.
- VASCONCELLOS, Diogo de. *História Média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Revistas do Arquivo Público Mineiro. Edições 1896, 1898, 1900.
- _____. *História antiga das Minas Geraes*. Ouro Preto: Beltrão & C. Livreiros Editores. 1901.
- _____. *História antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1974.

- VELLOSO, Antonio Augusto. "Colonização Nacional da Jahyba". In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas. 1901.
- VELHO, Otávio G. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo/Rio: Difel. 1976.
- VIANNA, Urbino de Souza. *Monographia do Município de Montes Claros. Breves apontamentos históricos, geográficos e descritivos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes. 1916.
- _____. *Bandeiras e Sertanistas Baianos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935.
- VIANA FILHO, Luís. *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1988.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. "Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da Calunga do Patrocínio (ou como fazer falando)". *Revista de Antropologia*. N° 26. Pg. 65-92. 1981.
- _____. "A descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil". *Religião e Sociedade*. São Paulo. N° 8. 1982.
- _____. "Cuiapar e Cuendar para conjenga carunga: a morte e a morte no Cafundó". In: MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec. 1983a.
- _____. "Mafambura e Caxampura: na encruzilhada da identidade. Com Maurizio Gnerre". In: SILVA, Luiz Antônio Machado de et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros*. São Paulo: ANPOCS. (Ciências Sociais Hoje, v. 2). 1983b.
- _____. *Cafundo: A África no Brasil: Linguagem e Sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- WALL, Karin. *Família do Campo: Passado e presente em duas freguesias do Baixo Minho*. Lisboa: Ed. Don Quixote. 1998
- WELLS, James W. *Explorando e viajando três mil milhas através do Brasil: do Rio de Janeiro ao Maranhão*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro. 1995 [1886].
- WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1976.
- _____. *Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas*. Texto de aula, Antropologia 7. Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília/Departamento de Imprensa Nacional. 1982.
- WOORTMANN, Ellen F. O sítio camponês. In *Anuário Antropológico 81*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB/Tempo Brasileiro. 1983.
- _____. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília: Hucitec/EdUnB. 1995.

- _____. “Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no Seringal”. Carmelita Brito de Freitas (Org.). *Memória: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás*. Goiânia: Editora UCG. 1998.
- _____. “Ein gutes Land: uma categoria do imaginário teuto-brasileiro”. In: Ellen F. Woortmann (Org.) *Significados da terra*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2004.
- WOORTMANN, Ellen F & Klaas. Fuga a três vozes. *Anuário Antropológico 91*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1993.
- _____. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: EdUnB. 1997.
- WOORTMANN, Klaas. A antropologia brasileira e os estudos da comunidade. *Universitas*. No. 11 - Separata. Salvador: UFBA. Janeiro/Abril. 1972.
- _____. A transformação da subordinação. In *Anuário Antropológico*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB/Tempo Brasileiro. 1983.
- _____. Com parente não se Neguceia. *Série Antropologia*. Nº 69. Brasília: UnB/Dep. Antropologia. 1986.
- _____. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPq. 1987.
- _____. “Com parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral” In *Anuário Antropológico/87*. Brasília: EdUnB. 1990.
- _____. “O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins”. In: *Série Antropologia*. Nº 293. Brasília: UnB/Dep. Antropologia. 2001.
- WORSLEY, P. The Kinship System of the Tallensi. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol 86. 1956.
- ZATZ, Inês Gonzaga. *Catireiros e Candangos: a construção da identidade no encontro do passado e do presente em Planaltina - DF*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN – UnB. 1986.
- ZONABEND, Françoise. *La Mémoire Longue*. Paris: PUF. 1980.
- ZHOURI, Andréa. “Global-Local Amazon Politics: Confliting paradigms in ther Rainforest Campaign”. In: *Theory, Culture & Society*. SAGE, London, 21 (2). 2004. Pgs. 69-89.
- Acervos do Arquivo Público Mineiro;
 - Acervos do Arquivo Público Baiano;
 - Acervo pessoal do Cônego Newton Caetano d’Ângelis - Rio Pardo de Minas - Minas Gerais.

Registro Fotográfico:



Caatinga - acesso ao Gurutuba



Vista da Caatinga (Califórnia)



Vage no Gurutuba (período da seca)



Vage (período das chuvas)



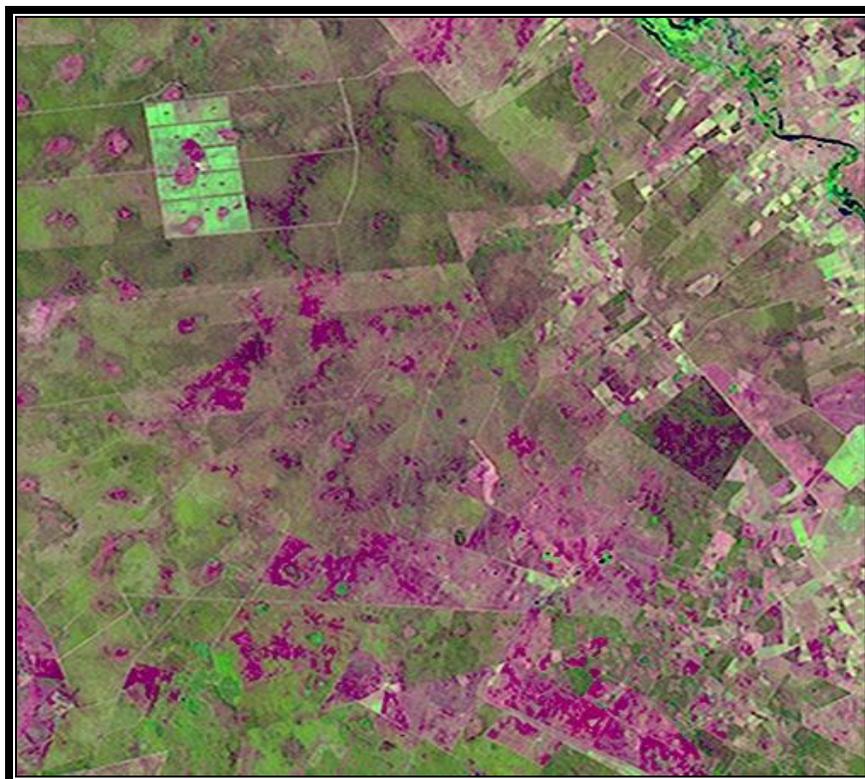
*Leito do rio Gorutuba em Agosto de 2003 (Período da seca)
Sandra e Patrícia - Técnicas da Fundação Banco do Brasil*



Leito do rio Gorutuba (período das águas)



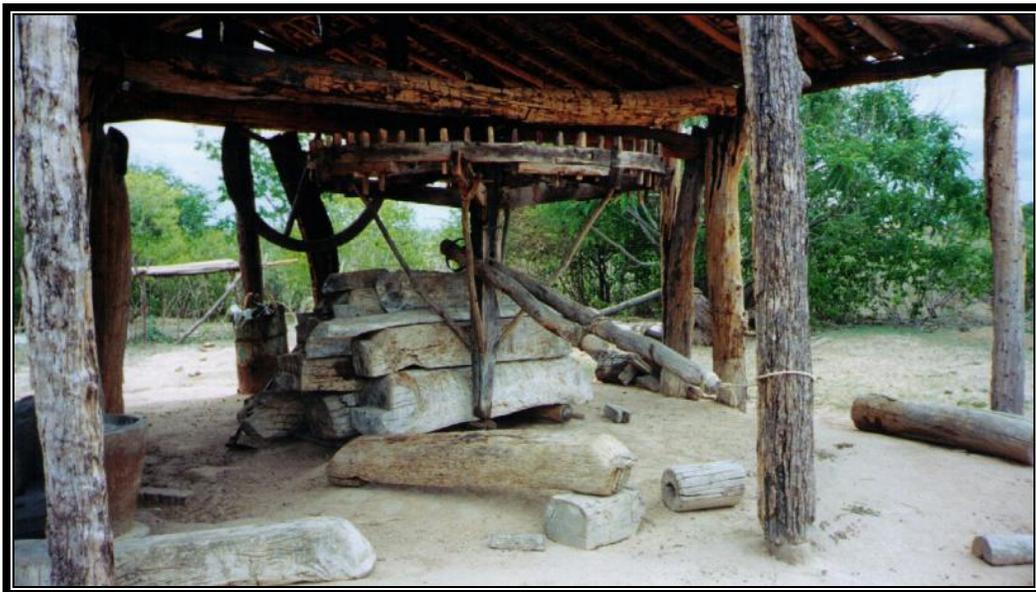
Margeando os dois rios (Gurutuba à esquerda e Salinas Pacuí à direita) estão os Sítios familiares; observa-se também as fazendas de grande extensão e alguns furados expropriados. Fonte: Embrapa,2000.



Centro do Quilombo do Gurutuba (Fazendas de grande dimensão, furados expropriados)



*Criação de caprinos
Estelino (Barroca)*



Engenho de Salinas II (Seu Agnelo)



Dona Balbina e sua criação de galinhas (Lagoa dos Mártires)



Dona Tomázia e sua roça de vazante (milho e feijão gurutuba)



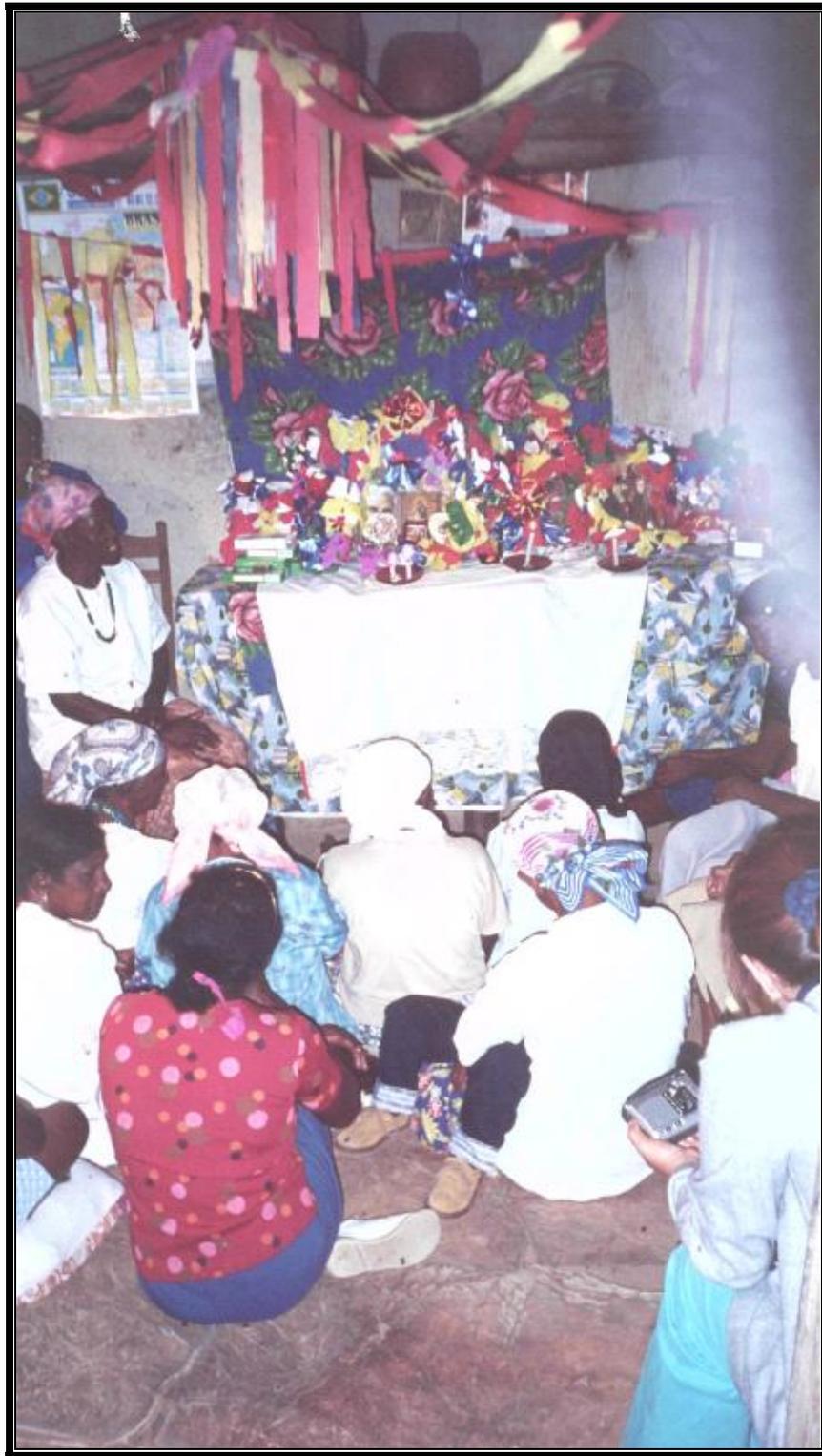
Cultivo dos quintais – Taperinha I



Risca e plantio do feijão gurutuba (Loreana)



Dona Tomázia e neta (fiação)



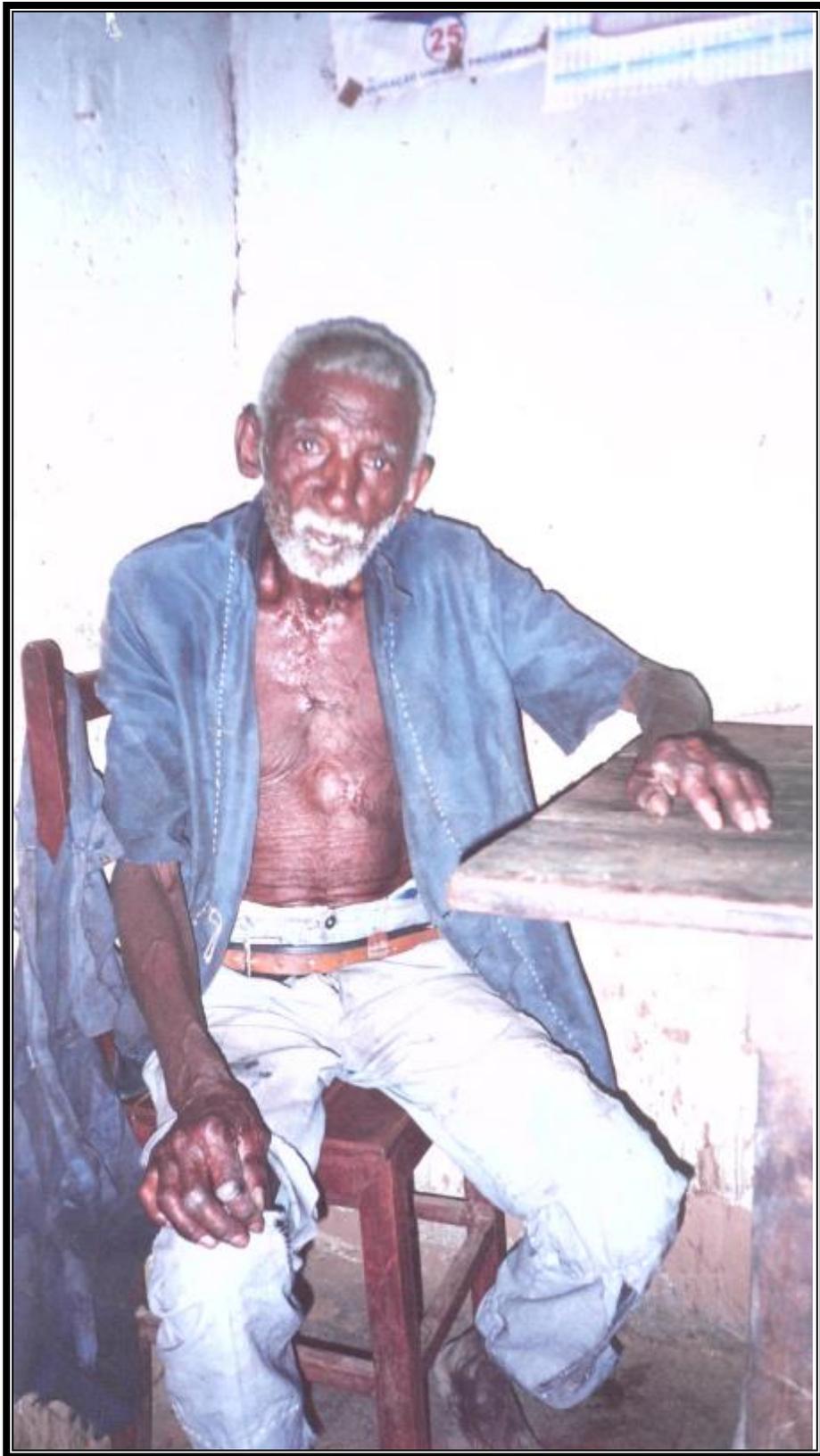
Festa de Santo (Tapérinha)



Quarto de santo (Taperinha)



Caixas de batuque (Taperinha)



Seu Cristiano (Loreana)



Dona Santa (Barroca)



Dona Alvelina (Canudo)



Seu Salu (Jacaré Grande)



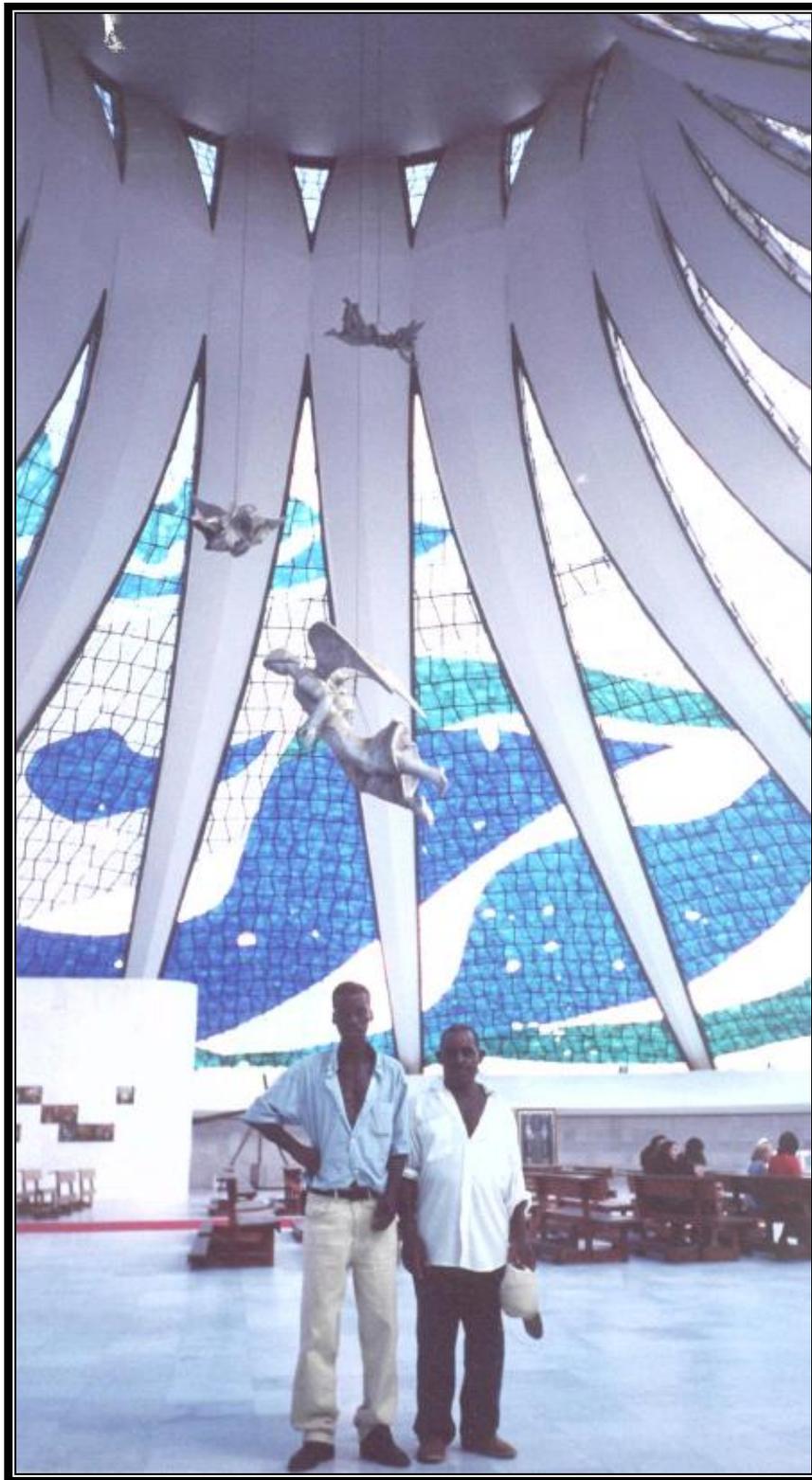
Faustina (1ª Presidente da Associação Quilombola do Gurutuba)



Alfabetizadoras sociais do Gurutuba



Crianças Gurutubanas



*Seu Santo e Seu Nicolau em Brasília
(Assinatura de convênio entre a Universidade Católica de Brasília e a Fundação Cultural Palmares, para fins de
elaboração do Laudo de Identificação e Delimitação Territorial)*